

Rommel Lara Ponce / Jenny García Ruales  
Alex Valle Franco (Coordinadores)

# Derechos de la Naturaleza y territorio en Ecuador

Diálogos desde los saberes,  
quehaceres jurídicos y antropológicos

Universidad Politécnica Salesiana



## Carrera de Antropología

*Derechos de la Naturaleza y territorio en Ecuador. Diálogos desde los saberes, quehaceres jurídicos y antropológicos* es el resultado de varios años de trabajo y surge en el marco de un conversatorio realizado en 2021, en colaboración con el Instituto Max Planck de Antropología Social, la Philipps Universidad de Marburg (Alemania), la Universidad Politécnica Salesiana y el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN).

La investigación muestra estudios técnicos-formales sobre la jurisprudencia relacionada con los derechos de la Naturaleza y la justicia indígena. Además, combina perspectivas antropológicas, sociológicas e interculturales de los pueblos y nacionalidades del Ecuador en su relación con la *Pacha Mama*, tanto al exigir como al hacer derecho. Se destaca su sentido de sensibilidad y aproximación a las cosmovisiones y *cosmovivencias* de los pueblos al momento de teorizar los derechos de la Naturaleza.



Philipps



Universität  
Marburg



**IAEN**  
Universidad  
de posgrado  
del Estado

Escuela de  
**Derechos  
y Justicia**

**U N I K A S S E L  
V E R S I T Ä T**

ISBN 978-9942-46-039-4



9 789942 460394

*Rommel Lara Ponce / Jenny García Ruales /  
Alex Valle Franco (Coordinadores)*

# **Derechos de la Naturaleza y territorio en Ecuador**

Diálogos desde los saberes, quehaceres  
jurídicos y antropológicos



**ABYA  
YALA**

**2024**

## **Derechos de la Naturaleza y territorio en Ecuador**

Diálogos desde los saberes, quehaceres jurídicos y antropológicos

© *Rommel Lara Ponce / Jenny García Ruales / Alex Valle Franco (Coordinadores)*

© *Autores: Alex Valle Franco / Felipe Rodríguez Estévez / Mario Melo Cevallos / Jenny García Ruales / Rommel Lara Ponce / Andrea Bravo Díaz / Viviana Morales Naranjo / Ever Medina Domínguez / Anthony Guachamin Usiña / Diego Núñez Santamaría / Natalia Mora Navarro / Milton Enrique Rocha*

1ra. edición: © Universidad Politécnica Salesiana  
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja  
Cuenca-Ecuador  
P.B.X. (+593 7) 2050000  
e-mail: publicaciones@ups.edu.ec  
www.ups.edu.ec

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA

Foto de portada:	Shutterstock
ISBN UPS:	978-9978-10-926-7
ISBN Digital UPS:	978-9978-10-928-1
ISBN Abya-Yala:	978-9942-46-039-4
ISBN Digital Abya-Yala:	978-9942-46-041-7
Diseño, diagramación e impresión:	Ediciones Abya-Yala Quito-Ecuador
Tiraje:	300 ejemplares
DOI:	<a href="https://doi.org/10.17163/abyaups.54">https://doi.org/10.17163/abyaups.54</a>

Impreso en Quito-Ecuador, abril de 2024

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores y las autoras.



# Índice

---

Introducción .....	7
Notas sobre la escritura de los textos.....	15
<b>Capítulo I</b>	
La Naturaleza como sujeto de derechos: reconocimiento formal y material en el ordenamiento jurídico ecuatoriano.....	17
Alex Valle Franco / Felipe Rodríguez Estévez	
<b>Capítulo II</b>	
Sarayaku: de la victoria judicial a la construcción de la propuesta territorial <i>Kawsak Sacha</i> .....	39
Mario Melo Cevallos	
<b>Capítulo III</b>	
<i>Kawsari: Kawsak Sachamanda Rimanakuy</i> .....	59
Jenny García Ruales	
<b>Capítulo IV</b>	
Perspectivismo y multinaturalismo en el mundo Waorani .....	83
Rommel Lara Ponce	
<b>Capítulo V</b>	
La carretera petrolera y el bosque: nociones de bienestar y espacio entre los Waorani .....	103
Andrea Bravo Díaz	

## Capítulo VI

La enmienda constitucional sobre el pago por servicios ambientales: una herramienta jurídica para restringir derechos .....	121
Viviana Morales Naranjo / Ever Medina Domínguez / Anthony Guachamin Usiña	

## Capítulo VII

La acción extraordinaria de protección en la justicia indígena: el camino a un Estado plurinacional .....	147
Diego Núñez Santamaría	

## Capítulo VIII

Derecho a la alimentación en los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: un análisis desde el <i>Sumak Kawsay</i> .....	181
Natalia Mora Navarro / Milton Enrique Rocha	
Sobre autoras y autores.....	207

# Introducción

---

La presente obra, *Derechos de la Naturaleza y territorio en Ecuador. Diálogos desde los saberes, quehaceres jurídicos y antropológicos*, es fruto del trabajo de varios años y surge en el marco de un conversatorio realizado en el año 2021, en colaboración entre el Instituto Max Planck de Antropología Social, la Philipps Universidad de Marburg (Alemania), la Universidad Politécnica Salesiana y el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), con el objetivo de fortalecer diálogos sur-norte entre las academias y su diversidad de actores. En este sentido, la adecuada coordinación de varios enfoques de la multidisciplinariedad y la interculturalidad la convierten en una propuesta pionera enunciada y teorizada desde el sur, concretamente desde Ecuador.

La investigación nos muestra estudios técnicos-formales sobre la normativa y la jurisprudencia relacionada con los derechos de la Naturaleza y justicia indígena. Adicionalmente, combina perspectivas antropológicas, sociológicas e interculturales de los pueblos y nacionalidades del Ecuador en su relación directa y diario vivir con la *Pacha Mama*, tanto al exigir como al hacer derecho. Lo destacado de esta parte es su sentido de sensibilidad y aproximación a las cosmovisiones y *cosmovivencias* de los pueblos indígenas y su forma de ver el mundo natural, hecho que en los textos académicos ha sido poco incluido al momento de teorizar los derechos de la Naturaleza.

El libro está dividido en ocho capítulos; cada uno de ellos analiza los avances, dificultades, retos y oportunidades que tiene el recono-

cimiento formal y material de los derechos de la Naturaleza, tanto desde la dimensión estatal como desde las *cosmovivencias* indígenas. Sin duda, este ejercicio de complementariedad de conocimientos, enfoques y propuestas le da un plus a la obra, ya que nuestros lectores tendrán la posibilidad de revisar argumentos dogmáticos y normativos para la defensa de la Naturaleza, pero más importante aún, conocerán el origen epistemológico y filosófico para su cuidado y protección.

El primer capítulo, realizado por Felipe Rodríguez Estévez y Alex Valle Franco, tiene el título “La Naturaleza como sujeto de derechos: reconocimiento formal y material en el ordenamiento jurídico ecuatoriano”. Los autores parten del análisis del enfoque antropocéntrico y sus contenidos, luego revisan las posturas de ecocentrismo y del biocentrismo, las cuales ponen en debate los derechos de la Naturaleza desde su función para la vida humana y desde su autonomía como un ser viviente con una subjetividad intrínseca. En la segunda parte, los autores hacen un análisis de sentencias de la Corte Constitucional entre 2015 y 2022 sobre casos que evidencian la materialidad y posibilidad del reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos, tomando en cuenta la responsabilidad objetiva por el daño causado al medioambiente.

El segundo capítulo, escrito por Mario Melo Cevallos con el título “De la victoria judicial a la construcción de la propuesta territorial *Kawsak Sacha*”, analiza el nivel de cumplimiento de la sentencia del Caso Sarayaku por parte del Estado del Ecuador, ya que han pasado más de diez años desde que la Corte Interamericana de Derechos Humanos resolvió el caso mediante una sentencia que se ha convertido en un referente internacional sobre el derecho a la consulta previa. El autor, después de hacer un análisis meticuloso previo y posterior al caso, llega a la conclusión de que el incumplimiento por parte del Estado ha sido insatisfactorio, ya que solo se ha limitado al pago de indemnizaciones, a la difusión de la sentencia, a la capacitación de agentes militares y policiales sobre derechos colectivos indígenas, y al acto de reconocimiento de responsabilidad y disculpa



pública. La propuesta presentada en este artículo es la del *Kawsak Sacha* como un proceso que permite interacciones, transmisión de conocimientos, un equilibrio natural con el universo, la perpetuidad cultural y la armonía de la vida.

En el tercer capítulo, Jenny García Ruales realiza un magnífico trabajo desde la antropología, denominado “*Kawsari: Kawsak Sachamanda Rimanakuy*”, el cual destaca las luchas de los pueblos y nacionalidades en colectivo por el territorio con un fundamento plurinacional e intercultural; y, además como un proyecto descolonizador. Su trabajo se centra en una etnografía del *Kawsari* (conferencia/encuentro) en un lugar donde se camina *selvando*, donde se realiza una minga global por la vida y por la Naturaleza. También se analiza, haciendo eco al *extayak apu* (expresidente de la comunidad) Tupak Viteri Gualinga, al *Kawsak Sacha* como forma de hacer resistencia pacífica, política y jurídica en defensa de los territorios frente al extractivismo. La redacción y la forma describir los ritos, los cantos, las ceremonias del pueblo originario Kichwa de Sarayaku hacen que este artículo sea único en su tipo, ya que solo con la participación vivencial de la autora se pueden obtener estos valiosos conocimientos e insumos, de los cuales podemos aprender un poco si queremos salvaguardar la vida de la Naturaleza.

Posteriormente, encontramos el capítulo cuarto realizado por Rommel Lara con el título “Perspectivismo y multinaturalismo en el mundo Waorani”, cuyo propósito es interpretar las prácticas Waorani realizadas en el bosque húmedo tropical bajo el enfoque del perspectivismo y multinaturalismo del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. El autor, conforme a su experiencia de vida en varios proyectos de cooperación con el pueblo Wao, despertó su curiosidad científica y humana por saber más de la relación de este pueblo con la Naturaleza. Así, profundiza en detalles que solo la antropología puede dotar, en la interacción de los Wao con los seres de la selva en la cacería, la recolección, la horticultura, incluso en la relación con los no Waorani, también llamados *Cowudi* (caníbales). La perspectiva intercultural y la cosmovisión amerindia que transversaliza

el artículo permiten desentrañar el pensamiento amazónico, lo cual permite al autor tener una perspectiva ontológica diversa a la tradicional y una narrativa única al exponer las relaciones de la Naturaleza y el pueblo Wao. La perspectiva histórica de las tragedias, vicisitudes Wao y su relación con el mundo físico y espiritual con otras especies y otras comunidades, hacen que este artículo sea de lectura placentera, pero a la vez profunda.

El quinto capítulo realizado por Andrea Bravo Díaz se intitula “La carretera petrolera y el bosque. Nociones de bienestar y espacio entre los Waorani”. Este escrito explora las formas de vida de los Waorani en la provincia de Orellana, y lo hace desde la etnografía; así la autora explora las estrategias de resistencia frente al avance de la frontera petrolera en su territorio. El estudio discute cómo los Waorani están desarrollando estrategias para navegar entre lo Waorani y Kowori (no Waorani), entre la economía de subsistencia de la selva y la economía del mercado. Aquí la autora hace uso de recursos no solo técnicos de la antropología en su narrativa (historias de vida y acción participativa), sino que llega a usar elementos literarios que enriquecen con detalle cada explicación, respecto de las formas de vida de las familias Waorani, haciendo que el lector tenga una perspectiva cercana del pensamiento Wao y su relación profunda con la madre Naturaleza.

En un sexto capítulo realizado por Viviana Morales Naranjo, Ever Medina Domínguez y Anthony Guachamin Usiña, se analiza “La enmienda constitucional sobre el pago por servicios ambientales: una herramienta jurídica para restringir derechos”. Tiene por objeto analizar las propuestas de enmiendas constitucionales que propuso el expresidente de la República Guillermo Lasso en septiembre de 2022. Dicha propuesta pretende modificar el artículo 74 de la Carta Política a fin de establecer que el Estado sea el que regule la producción, prestación, uso y aprovechamiento de los servicios ambientales y defina los lineamientos y mecanismos de compensaciones para quienes promueven prácticas de conservación de la Naturaleza. Los

autores muestran cómo la propuesta vulnera los Derechos Humanos y de la Naturaleza, debido a la forma en que fue construida y redactada. También se analiza el control constitucional realizado por la Corte Constitucional, el cual invisibiliza la importancia del constitucionalismo popular. Para ello, se pone en evidencia la percepción de los habitantes de los manglares ecuatorianos, de los pueblos indígenas de la Amazonía y de los habitantes de los páramos sobre el pago por servicios ambientales y las repercusiones de este mecanismo de compensación en las relaciones no antropocéntricas entre ser humano y territorios biodiversos.

El séptimo capítulo realizado por Diego Núñez Santamaría, con el título “La acción extraordinaria de protección en la justicia indígena: el camino a un Estado plurinacional”, se enfoca en el uso de una herramienta constitucional como una especie de mecanismo de análisis de las decisiones de los pueblos indígenas en su justicia. Se destaca que hasta el año 2023 la Corte ha recibido 80715 causas, de las cuales apenas seis son de acciones extraordinarias de protección contra decisiones indígenas. El análisis se concreta en seis casos de acciones extraordinarias de protección contra decisión de autoridad indígena, que incluyen la sentencia 113-14-SEP-CC, n.º 0731-10-EP Caso La Cocha. Con la revisión de las sentencias, el autor intenta evaluar si estas han tenido como efecto la armonización del Estado plurinacional. Finalmente, explica las posibles causas por las cuales existen pocos casos contra decisiones de justicia indígena, teniendo como hipótesis el hecho de que las decisiones de justicia indígena gozan de legitimidad de tal manera que no requieren de espacios de impugnación, a diferencia de lo que ocurre con la justicia ordinaria.

Finalmente, tenemos el octavo capítulo realizado por Natalia Mora Navarro y Milton Enrique Rocha, del pueblo Kitu Kara, con el título “Derecho a la alimentación en los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. Un análisis desde el *Sumak Kawsay*”. En este acápite, los autores analizan el derecho a la alimentación desde una perspectiva de derechos vinculada a la noción del *Sumak Kawsay* en

pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. Para lograr dicho objetivo se analiza el concepto del Buen Vivir y se lo transversaliza con el derecho a la alimentación en la Amazonía ecuatoriana, bajo una perspectiva de Derechos Humanos y constitucionales. Es así cómo los autores consideran que, desde el Buen Vivir y sus principios, se pueden lograr ciertos desafíos relacionados con los derechos a la alimentación de los pueblos indígenas de la Amazonía, dado que en la actualidad la contaminación y la entrada de productos procesados a su dieta ponen en peligro su seguridad alimentaria. El texto muestra que la autonomía alimentaria se relaciona estrechamente con el desarrollo de la libre determinación, puesto que uno de sus aspectos principales abarcaría al derecho de acceder a los recursos naturales existentes en territorios de ocupación ancestral.

Todos los aspectos de forma y de fondo relatados en los capítulos referidos hacen que el libro sea un producto intelectual que es fruto del ejercicio profesional, académico, pero también vivencial de sus autores y autoras en materia de derechos de la Naturaleza. La combinación de herramientas del derecho, la antropología, la sociología y las cosmovisiones y *cosmovivencias* indígenas hacen que el libro sea único en su clase, ya que no se limita a la típica narrativa legal o dogmática sobre los derechos de la Naturaleza, sino que permite tener diversos enfoques que generan nuevos debates y dudas científicas que abren en el lector la posibilidad de seguir indagando en el tema.

Este libro será un aporte práctico, que servirá para abrir las mentes de quienes aún piensan que los derechos de la Naturaleza son solo una utopía deseable y no una realidad tangible, no solo por los avances de la Corte Constitucional en este sentido, sino porque las historias de vida y la vida diaria de pueblos y nacionalidades indígenas así lo demuestran. Es por eso que hacemos la invitación para que todos y todas se refresquen con su lectura y promuevan debates y activismos que nos permitan defenderla y relacionarnos desde una Naturaleza con vida, con valor intrínseco y con sus propios derechos; además de estar vigilantes para garantizar el cumplimiento de

los derechos colectivos y el ejercicio de la justicia indígena en el marco de la autodeterminación.

Agradecemos a los revisores pares, a la correctora de estilo, al apoyo de la Universidad Politécnica Salesiana y a la editorial Abya-Yala, al proyecto de DFG, Natur als Rechtsperson en Kassel, Alemania, dirigido por el Prof. Dr. Andreas Fischer-Lescano y el Dr. Alex Valle. Finalmente, a Cristina Merchán, Miti Miti, por la ilustración al final del libro.

Quito, 02/02/2024

## Notas sobre la escritura de los textos

---

- Hemos dejado a criterio de cada autora y autor el uso y forma escrita del Kichwa y el Waorani. Es importante recalcar que en su mayoría son lenguas orales y su escritura es flexible, además de su “españolización” en ciertos términos.
- De igual manera, la utilización (o no) del lenguaje incluso varía en cada capítulo con criterios de autoría y estilo.
- “Naturaleza”, en sentido global o cósmico, va con mayúscula inicial, dado que se hace referencia a la “Madre Naturaleza”, que es un nombre propio. Adicionalmente, mediante el término “Naturaleza”, los autores y las autoras quieren deconstruir la concepción antropocéntrica y cosificante que existe sobre esta, destacando que la “Naturaleza” es un sujeto de derechos.
- A pesar de la regla de la RAE que señala que “los nombres de pueblos, etnias, tribus y comunidades indígenas son sustantivos comunes, que, a diferencia del inglés, en español se escriben con minúscula”, nosotros usamos la mayúscula inicial como muestra de reivindicación y respeto a su lucha social y a la protección de la *Pacha Mama*.

CAPÍTULO I

# La Naturaleza como sujeto de derechos: reconocimiento formal y material en el ordenamiento jurídico ecuatoriano

---

Alex Valle Franco

IAEN

[alex.valle@iaen.edu.ec](mailto:alex.valle@iaen.edu.ec)

<https://orcid.org/0000-0001-9992-9044>

Felipe Rodríguez Estévez

UNIR

[feliperod1694@gmail.com](mailto:feliperod1694@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3058-8218>

## Introducción

Históricamente, la Naturaleza ha sido considerada como un simple objeto al servicio de la humanidad, en especial desde la cosmovisión occidental. Esta posición vertical del ser humano sobre la Naturaleza se consolidó como un enfoque antropocéntrico hegemónico y válido para el sistema capitalista. Sin embargo, desde la cosmovisión no hegemónica y periférica —no menos importante—, la Naturaleza siempre ha sido considerada como parte de un sistema global en la que el ser humano solo es un elemento más —relación horizontal—, que puede tener un enfoque ecocéntrico de dependen-

cia mutua de todos los seres vivos o un enfoque biocéntrico que persigue el reconocimiento moral y el valor primordial de la vida de la Naturaleza por su valor intrínseco.

Pero más allá del debate dialéctico de las diversas teorías, lo fundamental es conseguir la protección material de la Naturaleza, dado que de su permanencia y bienestar dependen los nuestros. En ese sentido, no basta con la protección legal o constitucional de los derechos de la Naturaleza si es mera retórica. El reconocimiento material implica su reconocimiento procesal, constitucional y moral en casos concretos (ejercicio real de los derechos-justiciabilidad). En este marco de ideas se desarrolla el presente capítulo, cuyo objetivo es mostrar si en Ecuador existe un reconocimiento formal (solo en papel y sin posibilidad de exigirlos) de los derechos de la Naturaleza tras su inclusión en la Constitución de 2008.

Para lograr dicho objetivo, en la primera parte, se reseñan los antecedentes del reconocimiento de los derechos de la Naturaleza y su marco teórico. Se parte del enfoque antropocéntrico y sus contenidos y luego se revisan dos posturas que ponen en debate los derechos de la Naturaleza desde su función para la vida humana y desde su autonomía como un ser viviente con una subjetividad intrínseca: los enfoques ecocéntrico y biocéntrico. En la segunda parte, se realiza un análisis de sentencias de la Corte Constitucional entre 2015 y 2022 sobre casos concretos que evidencian la materialidad y la posibilidad de su ejercicio, partiendo desde el reconocimiento mismo de la Naturaleza como sujeto de derechos, y estableciendo garantías destinadas a su protección y regeneración, tomando en cuenta la responsabilidad objetiva por el daño causado al medioambiente. También se destaca, en la evolución de la jurisprudencia, la concepción de la Naturaleza como sujeto independiente del ser humano, con plenos y específicos derechos.

En la última parte, se destaca el rol que tiene la ciudadanía en el cuidado y protección integral de la Naturaleza por medio del activis-



mo judicial,<sup>1</sup> y la obligación de que todo proyecto cuente con el permiso respectivo de la autoridad competente en materia ambiental como parte de las obligaciones del Estado para respetar y garantizar la vida.

## **Breve análisis del inicio de los derechos de la Naturaleza en Ecuador**

Hasta la Constitución de la República del Ecuador de 1998 la Naturaleza fue concebida únicamente como un “objeto de protección” en el marco del “medioambiente”, y la necesidad de tener un desarrollo sustentable que permita vivir a la población en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado (1998, art. 86). Desde este enfoque antropocéntrico, en el que el ser humano es el centro y el fin de dicha protección, se relega a la Naturaleza a ser un simple medio. Adicionalmente, la concepción de la Naturaleza en dicha Constitución y las anteriores giró en torno al marco económico y comercial que esta produce.

El cambio paradigmático del término “Naturaleza” se produjo en la Constitución de 2008, que la equipara al concepto de la *Pacha Mama*, fuente productora de la vida. Donde se estipula el respeto integral, mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura y procesos evolutivos (2008, art. 71, inc. 1). En forma más clara el art. 72 de esta Constitución reconoce que la “Naturaleza” tiene derecho a la restauración y la legitimación activa para hacer valer dichos derechos mediante “toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad; quienes podrán exigir el cumplimiento de ‘los derechos de la Naturaleza’ ante cualquier autoridad” (2008, art. 71, inc. 2).

Es necesario indicar que la inclusión de estos preceptos en la Constitución de 2008 no fue una tarea fácil; además, tuvo como antecedentes ciertos mandatos emitidos por la Asamblea Nacional Constituyente de Montecristi. El primero fue la promulgación del Mandato

---

1 Es una forma de comportamiento jurisdiccional arbitrario que consiste en tomar decisiones idóneas para la realización de los derechos fundamentales a costa de inferir dentro de una línea de actuación determinada por la administración pública (Lozada, 2018).

Minero del 18 de marzo de 2008, que hizo posible la cancelación de numerosas concesiones mineras sin ningún tipo de compensación; en especial, en áreas protegidas, fuentes de agua en peligro (2008, art. 3), gran número de las cuales se había otorgado a una sola persona (art. 4).

Adicionalmente, se anunció una moratoria en el otorgamiento de nuevas concesiones hasta que se estableciera un nuevo marco normativo para regular la minería (Constitución, 2008, art. 6). En los casos de incumplimiento del mandato, varias asociaciones presentaron demandas ante la Corte Constitucional. Posteriormente, entró en vigor la nueva Ley Minera, que volvió obsoleto el mandato (Gutmann y Valle, 2019). Desde un punto de vista formal, el Mandato Minero tuvo carácter de transitorio —por ejemplo, el art. 9—. Sin embargo, la existencia del mandato generó dudas sobre la constitucionalidad de una política extractivista, ya que es un claro testimonio de los conflictos generados por colectivos antimineros de cara al poder constitucional (2019).

Analizados los dos enfoques en las dos últimas constituciones del Ecuador, es evidente que existe un cambio paradigmático en la concepción de la Naturaleza como objeto del derecho hacia su reconocimiento como sujeto de derechos. En ese sentido, cabe preguntarse: ¿cuáles son los bienes jurídicos tutelados por los derechos de la Naturaleza?, ¿la Naturaleza es materialmente considerada como sujeto de derechos?, y, en caso de ser así, ¿es posible la justiciabilidad ante las cortes judiciales o constitucionales?

Para responder estas interrogantes es necesario constatar cuál ha sido el desarrollo jurisprudencial del órgano máximo de interpretación constitucional, que en nuestro país es la Corte Constitucional, por mandato del art. 436 de la Constitución de 2008. Actualmente, la Constitución contiene artículos relativos a la explotación de recursos naturales, lo que hace ver que dos sistemas o intereses conviven en el mismo cuerpo normativo.

La dicotomía de la Naturaleza dentro de la Constitución se puede apreciar dentro del capítulo séptimo de la norma citada. Por un

lado, se afirma que esta tiene derecho al respeto integral de su existencia, así como el mantenimiento de sus ciclos vitales (2008, art. 71); por otro lado, que todas las personas, pueblos y comunidades tienen derecho a explotar los recursos naturales (2008, art. 74). Lo que muestra una Constitución bipolar en lo dogmático y lo pragmático, que provoca conflictos irresolubles, ya que las fuerzas contrapuestas en pro y en contra de la Naturaleza entran en disputa en casos concretos.

Bajo el análisis descrito, las disputas sobre la protección de la Naturaleza parte de dos enfoques que se hallan en las antípodas. Por un lado, el enfoque antropocéntrico, caracterizado por un dualismo por el que la Naturaleza (denominada medioambiente) es vista y usada desde una visión utilitarista (CCE-68-16-IN/21, 2021). Desde este enfoque el ser humano constituye el centro de la protección del sistema jurídico y su razón de ser; y la Naturaleza es considerada un objeto o recurso para el uso y explotación del ser humano; como tal, puede ser apropiada y explotada sin ningún tipo de límite o restricción (Gudynas, 2015).

En contraposición al antropocentrismo, están dos posturas no hegemónicas ni antropocéntricas. La primera es el enfoque ecocéntrico, que reconoce valores propios a los ecosistemas, que van más allá de aquellos instrumentales o utilitaristas y reconocen a la Naturaleza como un ente con vida propia (Gudynas, 2015). Está basada en epistemologías del sur (De Sousa Santos, 2012) y andinas como el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir),<sup>2</sup> que sostiene la necesidad de mantener los ciclos vitales y los procesos evolutivos de los ecosistemas en su conjunto (Galeano, 2009). Bajo esta postura, en lugar de promover la protección de especie por especie, se propende a la tutela del normal funcionamiento y la no alteración de los ecosistemas y ciclos vitales (Morales *et al.*, 2022).

---

2 Implica no el *buen vivir* desde el punto de vista occidental de la acumulación de riquezas, sino vivir en armonía con la Naturaleza, que engendra la vida de las personas, las alimenta y abriga; tiene vida propia y valores propios, más allá del ser humano (Gutmann y Valle, 2019).

La segunda postura es la ética biocéntrica, que postula el reconocimiento de valores intrínsecos a la Naturaleza. El biocentrismo es producto de la existencia de ontologías alternas, y considera que todas las especies tienen la misma importancia y merecen ser protegidas (Morales *et al.*, 2022). Esta corriente reconoce la heterogeneidad y la diversidad entre especies, y su rasgo sobresaliente es que la Naturaleza deja de ser vista como mercancía o capital (Gudynas, 2015).

En el enfoque biocéntrico se produce el reconocimiento jurídico del valor intrínseco de la Naturaleza, que no se ha dado únicamente a nivel macroecológico, sino con elementos específicos, es decir, un río.<sup>3</sup>

Una vez señalados los enfoques vigentes —y en disputa— se debe señalar que la presente investigación se centra en el análisis de las colisiones político-jurídicas en casos concretos de defensa de la Naturaleza y las implicaciones de su reconocimiento constitucional como sujeto de derechos en jurisprudencia de la Corte Constitucional ecuatoriana.

Por cuestiones metodológicas, se ha recurrido a una revisión de la jurisprudencia de la Corte Constitucional en asuntos que versan sobre derechos de la Naturaleza en el período 2015-2022 y con un especial énfasis en el biocentrismo.

## **El biocentrismo constitucional ecuatoriano**

Tomando en cuenta lo mencionado, es relevante analizar el cambio de paradigma jurídico que ha representado la Constitución de 2008 en función del reconocimiento de la Naturaleza. Este cambio significó un quebrantamiento del *status quo* jurídico (Ávila, 2019).

Este quebrantamiento se agudizó cuando el concepto de las construcciones normativas antropocéntricas se alejó de la línea de

---

3 Ver las sentencias CCE-2167-21-EP/22, 2022, un manglar CCE-22-18-IN/21, 2021 o un animal CCE-253-20-JH/22, 2022.

la supremacía del ser humano y reconoció las necesidades y capacidades de la sociedad (Salamanca, 2021). Esto permitió expandir la frontera sociojurídica de la realidad ecuatoriana de la “Naturaleza humana” meramente mercantilista (Mondragón, 2018) a la “Naturaleza humana históricamente condicionada” (Salamanca, 2021).

Bajo esta lógica, las necesidades latentes de conservación sobre los recursos naturales faunísticos y florales (Velásquez, 2019) alteran el dinamismo del extractivismo antropocentrista productivo (Salamanca, 2021) que atendía los requerimientos sociales que estaban vigentes en la realidad sociojurídica del Ecuador. Esto permitió modificar de forma sustancial el enfoque ético dicotómico entre el hombre y la Naturaleza (Horta, 2009) que se reproducía en la legislación.

Con la Constitución de 2008, el ser humano pierde el dominio como elemento medular del derecho y se incorporan nuevos elementos para compartir esta posición. Se dejan de lado las construcciones normativas orientadas a la mera satisfacción de las necesidades del hombre (Salamanca, 2021) y se incorporan nuevos elementos sustanciales dentro de los procesos generadores de normas jurídicas.

El cambio más radical y sustantivo dentro de los elementos centrales de la normativa ecuatoriana es el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos; se abandona la percepción estrictamente óptica y se asume una dimensión ontológica propia de un ente independiente (Bauer, 2020).

Esta conceptualización permitió dotar de un alcance y contenido a la esencia de la Naturaleza como una institución jurídica independiente del ser humano (Rodríguez, 2022). Bajo esta lógica, el ordenamiento jurídico ecuatoriano se modificaría de forma progresiva en virtud de las relaciones de fundamentación y derivación<sup>4</sup> (Kelsen, 2020) propias de un Estado constitucional de derechos y justicia.

---

4 Estas relaciones son las que otorgan coherencia, compatibilidad y conexidad a las normas jurídicas que componen el ordenamiento jurídico. En este sentido, las normas secundarias se fundamentan en normas superiores o pueden deri-

Esta nueva episteme jurídica ha permitido diferenciar el derecho ambiental de los derechos de la Naturaleza. Respecto del derecho ambiental, es importante señalar que existe una diferencia sustancial que se evidencia en el alejamiento categórico del mero derecho administrativo de concesiones, licencias estatales (Jaria-Manzano, 2019), así como la concepción de la Naturaleza como un objeto de derecho especialmente relevante (Salgado, 2010).

Bajo esta incorporación gnoseológica, el cambio del antropocentrismo al biocentrismo responde a la incorporación de los conceptos derivados de las interacciones sociales de los pueblos y nacionalidades como sujetos cognoscentes; ello en función de la cognoscibilidad de la Naturaleza como una realidad objetiva (Horkheimer, 1972). Es decir que, con el reconocimiento de los saberes y conceptos derivados de los pueblos y nacionalidades (Ávila, 2019), se puede modificar de forma sustancial a las instituciones jurídicas de corte positivista, sin que esto implique un quebrantamiento del orden constitucional.

Por lo expuesto, se puede afirmar que la transformación epistemológica (Ávila, 2012) de la Naturaleza como un sujeto de derecho implica un cambio en la forma de comprender el derecho dentro de un Estado constitucional.

La superación de la condición humana como perspectiva monocausal (Fischer-Lescano y Teubner, 2006), que se enfoca únicamente en la norma y la institucionalidad como explicación de los hechos humanos actuales, ha permitido romper con el sesgo epistémico del derecho tradicional hegemónico (Rodríguez, 2022). Esto ha permitido revalorizar a la Naturaleza como un sujeto de derechos justiciables e invocables. En definitiva, el ir más allá del ordenamiento jurídico ha permitido visibilizar el proceso generador de normas

---

vase de estas, evitando contradicciones normativas, a la vez que garantizan su validez (Salgado, 2010).

desde las diferentes realidades jurídico-sociales de los pueblos y nacionalidades del Ecuador.

## **La Naturaleza como sujeto de derecho**

En virtud de lo expuesto, la Constitución de 2008 trasciende la barrera gnoseológica de los sistemas jurídicos tradicionales y reconoce a la Naturaleza como un sujeto de derecho autónomo (art. 71). Este reconocimiento implica una aprehensión del concepto de Naturaleza como un sustrato ontológico que trasciende la mera materialidad de la existencia (Bauer, 2020).

En este sentido, el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos implica una carga discursiva de carácter intercultural (Rodríguez y Morales, 2022), por cuanto cada pueblo y nacionalidad posee elementos sociales, jurídicos y culturales, que, al ser indivisibles entre sí, otorgan un contenido ontológico a la Naturaleza (Rodríguez, 2022).

Esto se ve reflejado al incorporar el término *Pacha Mama* (Constitución, 2008, art. 71) dentro del ordenamiento jurídico ecuatoriano, que manifiesta una cosmovisión y representa el quiebre del paradigma jurídico-antropocéntrico (Rodríguez y Morales, 2022) de las constituciones anteriores, permitiendo incorporar elementos discursivos propios del pluralismo jurídico (Wolkmer, 2018).

En este sentido, los derechos de la Naturaleza implican el respeto integral de su existencia, el mantenimiento, regeneración de ciclos y procesos vitales (Constitución, 2008, art. 71), así como la restauración (art. 72) como una medida de reparación integral. Esta articulación de derechos constitucionales se fundamenta en la aplicación de los principios de precaución, prevención y restricción (art. 73) con el fin de preservar su indemnidad.

Sin perjuicio de lo expuesto, los derechos constitucionales de la Naturaleza señalados en los párrafos anteriores no constituyen un

*unmerus clausus*, por cuanto el texto constitucional reconoce que el ejercicio de los derechos constitucionales no es limitativo, sino que permite incorporar derechos y garantías establecidos en instrumentos de Derechos Humanos sin que estos se encuentren establecidos de forma expresa en la Constitución (2008, art. 11, núm. 3).

En este sentido, se entienden incorporados al bloque de constitucionalidad todos los instrumentos internacionales de Derechos Humanos como la Convención Americana de Derechos Humanos y sus respectivos protocolos, el Convenio sobre la Diversidad Biológica, el Acuerdo de Escazú, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo relativo a Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. De igual manera se entienden incorporadas al mencionado bloque tanto sentencias como opiniones consultivas derivadas del Sistema Interamericano de Derechos Humanos; verbigracia, sentencias como la de los casos Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay, Salvador Chiriboga vs. Ecuador, Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay, Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, Pueblos Kaliña y Lokono vs. Surinam, Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina y la opinión consultiva OC-23/17. Esta incorporación de instrumentos internacionales de Derechos Humanos ha permitido ampliar el alcance y el contenido de los derechos constitucionales que posee la Naturaleza.

A nivel de normativa secundaria, es importante señalar que, dentro de los cuerpos normativos de carácter positivo, como el Código Orgánico del Ambiente, el Código Orgánico Integral Penal (COIP) o el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, los derechos de la Naturaleza se encuentran desarrollados en función de los grados de protección que esta requiera. Siendo sustancialmente diferente la protección que otorga el derecho sancionatorio administrativo a la que le otorgan los procesos jurisdiccionales penales que reconoce la legislación. De esta manera, se establece un conjunto de normas sistémicamente coherente con los mandatos constitucionales.



Empero el mayor desarrollo de la Naturaleza como sujeto de derechos se encuentra dentro de la jurisprudencia de la Corte Constitucional ecuatoriana, la cual, de forma paulatina y sistemática, ha ampliado el alcance y el contenido de los derechos establecidos en los arts. 71, 72, 73 y 74 de la Constitución. Bajo esta lógica, los fallos más relevantes de la Corte Constitucional en materia de protección de los derechos de la Naturaleza son los siguientes:

- i. **Sentencia n.º 166-15-SEP-CC** del 20 de mayo de 2015, también conocida como Caso Camaronera Reserva Cayapas. Aquí la Corte Constitucional reconoce a la Naturaleza como un sujeto de derechos independiente al ser humano y, por lo tanto, es susceptible de tener un derecho a la restauración. Bajo esta lógica, la Corte establece que la dimensión de la restauración, en casos de derechos de la Naturaleza, trasciende lo pecuniario y se fundamenta en la recuperación o la rehabilitación de la funcionalidad ecosistémica afectada por el daño causado. Esta sentencia establece por primera vez en la jurisprudencia constitucional la dimensión de la Naturaleza como un concepto alejado del paradigma tradicionalista del sistema romano germano.
- ii. **Sentencia n.º 218-SEP-CC** del 9 de julio de 2015. En esta sentencia la Corte estableció que el derecho al respeto de la Naturaleza es integral e incluye los derechos de mantenimiento y regeneración en observancia a los ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos, por cuanto es un ente titular de derechos independiente a la utilidad económica para las personas. Existe la obligación de contar con permisos ambientales para realizar actividades, obras o proyectos que afecten a la Naturaleza; en caso de no hacerlo se configura una vulneración directa a los derechos fundamentales constitucionalmente reconocidos.

- iii. **Sentencia n.º 065-15-SEP-CC** del 11 de septiembre de 2015, también conocida como el Caso Manglares. Aquí se reconoce a la Naturaleza como sujeto de derechos, a la vez que establece el alcance y el contenido de las garantías normativas para la conservación, protección, regeneración y mejoramiento de los ecosistemas; esto en observancia del desarrollo sostenible. Esta sentencia incorpora la noción de transversalidad de los derechos de la Naturaleza en el ordenamiento jurídico ecuatoriano y aporta criterios de responsabilidad objetiva sobre los daños ambientales, por cuanto los perjuicios generados al ambiente implican menoscabo, disminución o detrimento de la Naturaleza.
- iv. **Sentencia n.º 034-16-SIN-CC** del 27 de abril de 2016. En esta sentencia la Corte Constitucional reconoce la sustancialidad de la relación de dependencia del ser humano hacia la Naturaleza y viceversa. Plantea el concepto de interdependencia de los sujetos dentro del contexto de las relaciones ecosistémicas. Adicionalmente establece la obligatoriedad de la justiciabilidad de los derechos de la Naturaleza, por cuanto no puede alegarse falta de norma jurídica para evitar daños o para exigir su protección.
- v. **Sentencia n.º 32-17-IN/21** del 9 de junio de 2021. En este caso la Corte se pronuncia sobre la inconstitucionalidad de los arts. 86 y 136 del Reglamento Ambiental de Actividades Mineras (RAAM). En esta sentencia se establece que las normas del régimen jurídico ecuatoriano no pueden violar el principio de reserva legal, por lo tanto, las autorizaciones administrativas no pueden generar vulneraciones al ambiente por cuanto son actos constitucionalmente inferiores.
- vi. **Sentencia n.º 22-18-IN/21** del 8 de septiembre de 2021. Aquí se declara la inconstitucionalidad de la regulación de los manglares, monocultivos, sobre la regulación del derecho a la consulta previa y a la consulta ambiental del Código Orgánico del Ambiente. Dentro de su argumentación

la Corte reconoce el valor intrínseco de los ecosistemas en observancia de las interacciones con las comunidades y el impacto de las actividades humanas.

Bajo esta lógica, reconoce que las actividades no sustentables vulneran el principio del *in dubio pro natura* y consecuentemente atentan a la fragilidad de los ecosistemas.

- vii. **Sentencia n.º 1185-20-JP/21** del 15 de diciembre de 2021 también conocida como Caso Río Aquepi. En esta sentencia la Corte Constitucional analiza los derechos de la Naturaleza en observancia a la protección de recursos hídricos. En este sentido, se reconoce el valor intrínseco de los ríos como un elemento que compone los ecosistemas. También se afirma que el reconocimiento jurisdiccional específico de un titular de derechos por ser parte de la Naturaleza es una mera formalidad que no altera el contenido sustancial de los derechos constitucionalmente reconocidos.

Tomando en cuenta los casos mencionados, se puede afirmar que en Ecuador el alcance y el contenido de los derechos de la Naturaleza se han delimitado de forma discursiva y progresiva en observancia de la norma constitucional. En este sentido, estos derechos han sido ampliamente estudiados dentro de la jurisprudencia constitucional. Sin perjuicio de lo previamente expuesto, en los siguientes acápite se expondrán contenidos concretos del cambio paradigmático en dos sentencias constitucionales de gran relevancia para la protección de los derechos de la Naturaleza y su reconocimiento como un sujeto independiente, sobre todo con la declaratoria de sujeto de derechos a un bosque protector (Los Cedros) y a los animales (Caso de la Mona Estrellita).

### **Caso del Bosque Protector Los Cedros, sentencia de revisión de acción de protección n.º 1149-19-JP/21**

En el presente caso, la Corte Constitucional del Ecuador revisó una sentencia en alzada de la Corte Provincial de Imbabura,

presentada por el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de Cotacachi, respecto a la emisión de un registro ambiental en la fase de exploración inicial en el Bosque Protector Los Cedros, dentro de las concesiones Río Magdalena 01 y 02. Los puntos fundamentales de esta sentencia radican en que la Corte considera al bosque protector como titular de derechos no solo por la información científica relevante acerca de la biodiversidad, sino porque este contiene la vida y la existencia de especies animales y vegetales, necesarias para el mantenimiento de los ciclos y funciones de la vida. En ese sentido, de forma enfática la Corte estipula que los derechos de la Naturaleza tienen plena fuerza normativa y material, y que no pueden quedar en mera retórica o declaración ideal.

Por una parte, la Corte analizó los derechos de la Naturaleza y su principio precautorio; por otra, el derecho al agua y medioambiente sano para la protección de la vida —que se enmarca en el ecocentrismo—. Adicionalmente, consideró los elementos de la consulta previa y su necesidad, más allá de la mera formalidad. Con relación al principio precautorio, se dijo que las autorizaciones administrativas emitidas por la autoridad deben contar con evidencia científica necesaria que muestre que se evitarán daños irreversibles a las especies y ecosistemas, y que ello es plena responsabilidad de las autoridades administrativas y judiciales.

Un punto fundamental fue el hecho de proteger el derecho al agua en caso de actividad minera en la zona —enfoque ecocéntrico—. Se analizaron las características del bosque y su relación con las cuencas hídricas del ecosistema protector, así como las especies de anfibios en peligro de extinción que habitan la zona, tal como el caso del jambato esquelético,<sup>5</sup> la rana nodriza confusa<sup>6</sup> y la rana cohete de Quito.<sup>7</sup>

---

5 *Atelopus longirostris*.

6 *Ectopoglossus confusus*.

7 *Hyloxalus jacobuspetersi*.

Respecto de la consulta ambiental, se fijó el siguiente parámetro: determinación del sujeto consultado en forma amplia y democrática. La consulta es una obligación indelegable del Estado, la Defensoría del Pueblo, las autoridades locales; se excluye a las empresas públicas como consultantes. La consulta debe ser anterior al otorgamiento del permiso ambiental y de la emisión de la licencia. La consulta debe ser previa, libre e informada. La falta de consulta ambiental deviene en la inejecutabilidad de la decisión o autorización estatal.

Con dichos antecedentes, la Corte aceptó la acción de protección propuesta y declaró la vulneración de los derechos de la Naturaleza del Bosque Protector Los Cedros, así como los derechos de las comunidades aledañas; como efecto directo, dejó sin efecto el registro ambiental y los permisos de agua otorgados para las concesiones mineras Río Magdalena 01 y 02. La importancia del caso radica en que la protección de los derechos de la Naturaleza en el caso concreto contempla principios constitucionales de la prevención y la precaución de cara a los efectos negativos de la explotación de recursos en ecosistemas.

Adicionalmente, el derecho de consulta, como una herramienta democrática de los pueblos para decidir sobre la explotación de recursos y los efectos sobre el medioambiente en caso de no otorgar un permiso ambiental, determinó que es un deber indelegable del Estado que está en el marco de los arts. 61.4 y 398 de la Constitución. Sin duda, este fallo constituye un precedente importante para la defensa de la biodiversidad en contra de las concesiones mineras que consiguen permisos sin seguir los procedimientos exigidos o si estos se obtienen de forma irregular.

### **Caso de la Mona Estrellita n.º 253-20-JH**

En este caso la Corte Constitucional emitió una sentencia de revisión de un *habeas corpus* presentado en favor de una mona chorongó (*Lagothrix lagotricha*) llamada Estrellita, que había vivido 18 años en una vivienda con humanos. En ese sentido, la mona identi-

ficó a una mujer como su madre; ese hecho fue reconocido por las autoridades públicas y, por ello, se inició un proceso con la finalidad de otorgar la custodia del espécimen de vida silvestre a un Centro de Manejo autorizado por la Autoridad Ambiental Nacional. En este caso, se accionó un *habeas corpus*,<sup>8</sup> que fue negado y cuyo contenido pretendía la licencia de tenencia de vida silvestre y devolución de la mona chorongó, que ya había muerto al momento de la acción.

i) Lo importante del caso es el reconocimiento de los animales silvestres como sujetos de derechos y, por ende, sujetos de protección (biocentrismo), con la aclaración de que la titularidad no se equipara a la de los seres humanos. En la sentencia se evidencia que se deben observar “características, procesos, ciclos vitales, estructuras, funciones, procesos evolutivos diferenciadores de cada especie, así como la interacción entre las especies” (CC-253-20-JH/22, 2022). En este sentido, la sentencia estipula de forma expresa los siguientes parámetros de protección: Los animales en el lugar en cual se encuentren deberán tener acceso a agua y alimentos adecuados para mantener su salud y vigor. ii) El ambiente en el que viven debe ser adecuado para cada especie, con condiciones de resguardo y descanso adecuados. Debe permitírseles la libertad de movimiento. iii) Debe garantizarse a los animales las condiciones sanitarias adecuadas para proteger su salud e integridad física. iv) Debe garantizarse a los animales las condiciones de espacio y de relación suficiente para asegurar la posibilidad del libre desarrollo de su comportamiento animal. v) Debe garantizarse a los animales la vida en un ambiente libre de violencia y crueldad desproporcionada, de miedo y angustia. (CCE-253-20-JH/22, 2022, párr. 137)

El presente caso contiene muchos elementos de debate y consideración que van más allá de lo normativo, ya que los procesos burocráticos pesaron más que la necesidad y la urgencia de proteger a la mona chorongó, quien sacada de la familia humana fue condenada a muerte por falta de precaución. Finalmente,

---

8 Es una garantía constitucional que tiene por finalidad recuperar la libertad de quien se encuentre privado de ella de forma ilegal, arbitraria o ilegítima, por orden de autoridad pública o de cualquier persona, así como proteger la vida y la integridad física de las personas privadas de libertad (Constitución, 2008, art. 89).

la Corte Constitucional dispuso al Ministerio de Ambiente y a la Asamblea Nacional que, con la participación conjunta de la Defensoría del Pueblo, en el marco de sus competencias, adapten su normativa a los estándares de esta sentencia, particularmente en lo que atañe a los decomisos de animales. (CCE-253-20-JH/22, 2022)

## Conclusiones

De lo detallado, podemos afirmar que en una primera fase —anterior a la Constitución 2008— la Naturaleza en conflicto fue vista solo desde la pugna entre el extractivismo de los recursos naturales (objeto) y la protección del medioambiente como precepto necesario para la protección de la vida del hombre. En una segunda fase, se pueden encontrar —gracias al desarrollo de la jurisprudencia constitucional— nuevos significados de la Naturaleza contruidos por la Corte Constitucional, hasta llegar a una base dogmática de la Naturaleza como sujeto independiente de derechos.

La línea jurisprudencial establecida por la Corte Constitucional se enfoca en un análisis extensivo sobre la Naturaleza como un sustrato ontológico independiente del ser humano (biocentrismo) (CCE-22-18-IN/21, 2021), que se estructura a partir de la función que cumple dentro de la realización de otros derechos fundamentales de las personas (Ávila, 2019). En este sentido, la transversalidad de la Naturaleza, dentro del ejercicio y goce de derechos, ha permitido establecer un marco razonado alejado del extractivismo tradicionalista para la satisfacción de las necesidades (Salamanca, 2021).

Desde el primer reconocimiento de la completitud de los ecosistemas (CCE-065-15-SEP-CC, 2015), la protección de los ciclos y procesos de los ecosistemas (CCE-218-15-SEP-CC, 2015), el establecimiento de garantías normativas estrictas sobre el respeto a la integridad de la Naturaleza en virtud del principio *in dubio pro natura* (CCE-22-18-IN/21, 2021), hasta el reconocimiento de los animales como sujetos de derechos distintos a los humanos (CCE-253-20-JH/22, 2022) han reafirmado, de forma razonada y estructurada, la

condición de sujeto de derechos de la Naturaleza, tanto en su integralidad como al respecto de sus componentes biológicos.

Para finalizar, podemos decir que, gracias al desarrollo jurisprudencial de la Corte Constitucional ecuatoriana, el enfoque de los derechos de la Naturaleza, lejos de inclinarse por el enfoque ecocéntrico o biocéntrico, conjuga ambos enfoques para ratificar la urgencia de superar el antropocentrismo hegemónico. De esta forma, se propone un enfoque de la Naturaleza que va más allá de considerarla como simple fuente de recursos inagotable que se explotan a voluntad y sin ningún tipo de límites o restricciones.

La concepción de los derechos de la Naturaleza como un nuevo paradigma en los sistemas jurídico-económico ha creado una serie de tensiones que han provocado un remezón en el sistema capitalista de consumo ilimitado y voraz, que está contenido en el enfoque antropocéntrico. Sin duda, para dichos sistemas y sus defensores es más conveniente mantener una lógica de consumo irracional que prometa ganancias por sobre la vida misma de la Naturaleza y de todos los sistemas que de ella dependen, sin considerar los costos, incluso de la vida humana. En ese sentido, se ha procurado invisibilizar la crisis mundial y los efectos naturales producidos por la contaminación global, se ha ocultado una serie de expropiaciones ilegales a comunidades con el fin de explotar los recursos, se ha impulsado una serie de desplazamientos masivos, la invisibilización de los pueblos indígenas para realizar proyectos ambientales y la criminalización de los defensores de derechos.

Los derechos de la Naturaleza, más allá de estar constitucionalizados, emergen como una necesidad frente a la crisis civilizatoria que amenaza con destruir el planeta por el desenfreno del extractivismo y su visión utilitarista de los (mal llamados) recursos naturales. La visión biocentrista le concede a la Naturaleza un valor moral y jurídico de sujeto de derechos, y no lo subyace únicamente a una especie cosificada de uso humano.



El desarrollo de la jurisprudencia en Ecuador sobre los derechos de la Naturaleza desde el biocentrismo permite el desarrollo de conceptos, estándares y un enfoque que va del dogmatismo a la acción, con base en fundamentos éticos que dan a la Naturaleza una valoración propia e intrínseca, y anula el interés material del antropocentrismo.

Los derechos de la Naturaleza aún siguen en debate en Ecuador y, a pesar de su limitado desarrollo jurisprudencial, sus avances pueden considerarse importantes, ya que han causado una irrupción en el patrón antropocéntrico tradicional. El hecho de considerar a la Naturaleza como un sujeto con una calidad intrínseca implica que no solo es un medio sino un fin que debe ser entendido desde una visión sistémica, independiente y autónoma del ser humano. Falta mucho por desarrollar y debatir sobre la Naturaleza como un “sujeto material de derechos”, en especial en los sistemas comparados e internacionales, pero los avances realizados han desatado una reacción en cadena que, tarde o temprano, terminará por abolir paradigmas dogmático-jurídicos anquilosados en la visión (in)dividualista del derecho y del antropocentrismo.

## Referencias bibliográficas

- Ávila, J. (2012). Max Horkheimer: Teoría tradicional y teoría crítica. La singularidad epistemológica para la transformación de la sociedad. *Estudios de Filosofía*, (10), 73-87.
- Ávila, R. (2019). *La utopía del oprimido: los derechos de la Naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Akal.
- Bauer, R. (2020). La experiencia ontológica y el ser humano óntico ontológico. *Revista Científica Arbitrada de la Fundación MenteClara*, (5), 1-30.
- Constitución de la República del Ecuador*. (1998). Corporación Editora Nacional. RO: 1.
- Constitución de la República del Ecuador*. (2008). Corporación Editora Nacional. RO: 449.

- Corte Constitucional del Ecuador. (11 de marzo de 2015). Sentencia n.º 065-15-SEP-CC. [MP Antonio José Gagliardo Loor]. Registro Oficial n.º 593.
- Corte Constitucional del Ecuador. (20 de mayo de 2015). Sentencia n.º 166-15-SEP-CC. [MP Wendy Piedad Molina Andrade]. Registro Oficial n.º 575.
- Corte Constitucional del Ecuador. (19 de julio de 2015). Sentencia n.º 218-15-SEP-CC. [MP Antonio José Gagliardo Loor]. Registro Oficial n.º 629.
- Corte Constitucional del Ecuador. (11 de marzo de 2016). Sentencia n.º 034-16-SIN-CC. [MP Ruth Seni Pinoargote]. Registro Oficial n.º 799.
- Corte Constitucional del Ecuador. (9 de junio de 2021). Sentencia n.º 32-17-IN/21. [MP Daniela Salazar Marín]. Registro Oficial n.º 209.
- Corte Constitucional del Ecuador. (25 de agosto de 2021). Sentencia n.º 68-16-IN/21 y acumulado, Voto salvado Ramiro Ávila.
- Corte Constitucional del Ecuador. (8 de septiembre de 2021). Sentencia n.º 22-18-IN/21. [MP Ramiro Ávila Santamaría]. Registro Oficial n.º 252.
- Corte Constitucional del Ecuador. (10 de noviembre de 2021). Sentencia n.º 1149-19-JP/21. [MP Agustín Grijalva Jiménez]. Registro Oficial n.º 276.
- Corte Constitucional del Ecuador. (15 de diciembre de 2021). Sentencia n.º 1185-20-JP/21. [MP Ramiro Ávila Santamaría]. Registro Oficial n.º 8.
- Corte Constitucional del Ecuador. (19 de enero de 2022.) Sentencia n.º 2167-21-EP/22. [MP Ramiro Ávila Santamaría]. Registro Oficial n.º 71.
- Corte Constitucional del Ecuador. (27 de enero de 2022). Sentencia n.º 253-20-JH/22. [MP Teresa Nuques Martínez]. Registro Oficial n.º 17.
- De Sousa Santos, B. (2012). *Derecho y emancipación*. Corte Constitucional para el Período de Transición.
- Fischer-Lescano, A. y Teubner, G. (2006). *Regime-Kollisionen: Zur Fragmentierung des globalen Rechts*. Suhrkamp.
- Galeano, E. (2009). La Naturaleza no es muda. En *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora* (pp. 25-29). Abya-Yala.
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la Naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales*. Tinta Limón.
- Gutmann, A. y Valle, A. (2019). Extraktivismus und das Gute Leben: Buen Vivir/Vivir Bien und der Umgang des Rechts mit nichterneuerbaren Ressourcen in Ecuador und Bolivien. *Kritische Justiz*, 52(1), 58-69.
- Horkheimer, M. (1972). *Critical theory: Selected essays* (Vol. 1). A&C Black.

- Horta, O. (2009). El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos. *Rev. Bioética & Derecho*, (16), 36.
- Jaria-Manzano, J. (2019). Los principios del derecho ambiental: concreciones, insuficiencias y reconstrucción. *Ius et Praxis*, 25(2), 403-432.
- Kelsen, H. (2020). *Teoría pura del derecho*. Eudeba.
- Lozada, A. (2018). Activismo judicial y derechos sociales: un enfoque postpositivista. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (41), 211-226.
- Mandato Constituyente 6 [MC6]. (18 de abril de 2008). RO: 321.
- Mondragón, G. J. F. (2018). Karl Marx: Naturaleza y crítica de la economía política. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(11), 77-89.
- Morales, V., Narváez, M. y Valle, A. (2022). *La disputa por el significado de la Naturaleza como sujeto de derechos en Ecuador*. [Manuscrito inédito].
- Rodríguez, A. y Morales, V. (2022). *Derechos de la Naturaleza desde una perspectiva intercultural en las Altas Cortes de Ecuador, la India y Colombia*. Huaponi.
- Rodríguez, F. (2022). *El medio ambiente en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. [Tesis de maestría, Universidad Internacional de la Rioja].
- Salamanca, A. (2021). *Las fuerzas esenciales del florecimiento vs. guerra contra la Naturaleza humana. Capitalismo transhumanista vs. revolución de los humanish*. Associação Brasileira de Editores Científicos (ABEC).
- Salgado, H. (2010). *Introducción al Derecho. Un esbozo de Teoría General del Derecho*. Imprenta V&M Ediciones.
- Velásquez, E. B. (2019). *La biodiversidad en el Ecuador*. Abya-Yala.
- Wolkmer, A. C. (2018). *Teoría crítica del derecho desde América Latina*. Akal.

CAPÍTULO II

# **Sarayaku: de la victoria judicial a la construcción de la propuesta territorial *Kawsak Sacha***

---

Mario Melo Cevallos

PUCE

memelo@puce.edu.ec

<https://orcid.org/0009-0000-9335-0939>

## **Una sentencia que se acata, pero no se cumple**

Sarayaku es un pueblo originario de la Amazonía del Ecuador. Habita ancestralmente una extensión territorial de 135 000 hectáreas de bosques amazónicos. Está compuesto por aproximadamente 1500 personas de la cultura Kichwa (Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku y Fundación ALDEA, 2021, p. 1), que viven de una manera tradicional. No cuentan con vía carrozable para acceder a sus comunidades desde la capital de la provincia de Pastaza. Para llegar a Sarayaku, desde donde termina la carretera resta un recorrido de seis horas a bordo de una canoa a motor por el río Bobonaza o 20 minutos de vuelo en una pequeña avioneta desde el aeropuerto cercano a la ciudad de Puyo. En 1996 el Estado ecuatoriano concesionó gran parte de su territorio a un consorcio de empresas petroleras liderada por la argentina Compañía General de Combustibles (CGC). Para hacerlo no informó, no consultó ni mucho menos pidió consentimiento al legítimo propietario de los territorios afectados. En 2002 el ingreso violento al territorio de Sa-

rayaku de trabajadores petroleros resguardados por soldados implicó para el pueblo una serie de graves afectaciones a su dignidad humana. En 2003, Sarayaku emprendió un proceso judicial internacional contra el Estado ecuatoriano ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos que culminó en 2012 con una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) que resultó favorable a Sarayaku (Corte IDH, 2012).

Cuando escribo estas líneas, han pasado más de diez años desde que la Corte IDH resolvió el Caso Sarayaku mediante una sentencia que se ha convertido en un referente internacional sobre el derecho a la consulta previa y seis años desde que el Estado ecuatoriano, cumpliendo una disposición de la Corte IDH, ofreció disculpas públicas al pueblo de Sarayaku por haber entregado en concesión su territorio ancestral a una empresa petrolera sin antes haberle consultado y por haber permitido que dicha empresa transnacional petrolera siembre y abandone casi tonelada y media de explosivos en una extensión de veinte kilómetros cuadrados dentro de su territorio.

Sin embargo, el nivel de cumplimiento de la sentencia del Caso Sarayaku por parte del Estado es, hasta el momento, insatisfactorio. Al menos tres de las medidas reparatorias ordenadas en la sentencia continúan pendientes de cumplimiento: la regulación del ejercicio del derecho a la consulta previa, incorporando los estándares establecidos en la sentencia; la realización de consultas, respetando los estándares internacionales de Derechos Humanos, al pueblo de Sarayaku cada vez que el Estado pretenda realizar proyectos que afecten su territorio; y el retiro de los explosivos sembrados y abandonados por la empresa petrolera CGC en territorio de su propiedad.

Estas tres son, sin duda, las medidas más trascendentes para garantizar que los hechos que motivaron las violaciones de Derechos Humanos declaradas por la Corte no vuelvan a repetirse. El Estado sí cumplió, en cambio, el pago de indemnizaciones en favor de Sarayaku, la difusión de la sentencia por los medios de comunicación, la capacitación a agentes militares y policiales sobre derechos colecti-

vos indígenas, al menos de manera parcial, y, como he mencionado, el acto de reconocimiento de responsabilidad y la disculpa pública.

La sentencia del caso Sarayaku fue el resultado de una década de lucha en defensa del territorio, al que la gente de Sarayaku llama *Kawsak Sacha*, frente a la arremetida de un Estado que pretendía, con los argumentos de la ley y de las armas, arrebatárles su control para entregárselo a una empresa petrolera.

En un anterior trabajo relaté el proceso de construcción, por parte del pueblo de Sarayaku, de una estrategia de defensa territorial fundada en la exigibilidad de los Derechos Humanos reconocidos por el derecho internacional en favor de los pueblos indígenas (Melo, 2016). En este texto sistematizaré el tránsito hecho por Sarayaku de una posición de reclamos judicial de sus derechos violados a la de proponentes de nuevas políticas nacionales e internacionales que promuevan el respeto de su modelo de gestión territorial, fundado en el entendimiento del territorio como “un ser vivo y consciente, sujeto de derechos” (Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2018, p. 1).

En la siguiente sección abordaré el surgimiento de la noción de *Kawsak Sacha* en el debate judicial interamericano.

### ***Kawsak Sacha* se visibiliza al calor del litigio internacional**

El litigio del Caso Sarayaku en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos fue largo y complejo. Duró más de diez años ante la Comisión Interamericana y dos adicionales ante la Corte IDH. En ese lapso, las cuestiones jurídicas que se debatieron fueron varias y diversas, aunque en el fondo, la discusión central era respecto al derecho a la propiedad del pueblo sobre su territorio frente a la potestad estatal para explotar los recursos naturales que allí pudieran existir.

Desde el inicio del litigio del Caso Sarayaku ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, la argumentación del pueblo se fundó en la sacralidad de su relación con su territorio. Ya en

la petición inicial presentada por Sarayaku y sus representantes en diciembre de 2003 ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado ecuatoriano, se mencionaba que:

Según la cosmovisión del Pueblo, el territorio tiene una dimensión espiritual sagrada, en el cual el mundo animal y vegetal está protegido por Seres superiores, tal como Amazanga, Sacharuna, Yacuruna, Yacumama y Allpamama. Los ríos, lagunas, cascadas, montañas y el subsuelo son espacios en donde habitan los Seres sagrados que son la fuente de la vida, el conocimiento e identidad de los Sarayaku. La tierra en donde se cultivan los productos, por ejemplo, es el hábitat del Ser sagrado llamado Nungulli. En este sentido, las actividades de hombres y mujeres y los procesos de enseñanza a los niños y niñas se hacen en diálogo permanente con los seres sagrados del territorio. (Sarayaku, CEJIL, CDES, 2003, p. 7)

Para ese entonces, el equipo jurídico que elaboró el escrito mantuvo permanente comunicación con la dirigencia Sarayaku. Por esa razón logramos plasmar esta visión general del territorio, o de manera más amplia, la selva, como “continente de escenarios sagrados”. Esta conceptualización del territorio no fue construida *ex profeso* para el litigio. Por lo contrario, surge de la mirada que los propios habitantes de Sarayaku tienen sobre sí mismos y sobre los saberes que construyen respecto a la vida. En esa línea de pensamiento, Carlos Viteri Gualinga, antropólogo originario de Sarayaku, en un artículo de 2006, reflexionaba:

El conocimiento incluye además la esfera de lo trascendente o de lo espiritual. Allí se configura la visión indígena sobre el universo selva, en donde las distintas formas de vida son concebidas como seres análogos a las personas, guiadas y protegidas por grandes espíritus, con quienes el hombre está destinado a convivir en base al diálogo permanente. En esta comprensión, la selva se convierte en un *continente de escenarios sagrados*, por ejemplo: una gran laguna, un cerro, las cascadas, las profundidades fluviales, entre otros, son considerados escenarios sagrados, por ser moradas de los espíritus protectores de las vidas de la selva. (2006, p. 2)

Es, entonces, propio del pensamiento Kichwa de Sarayaku ver a la selva, a su territorio, como hábitat o escenario de lo trascendente, donde actúan e interlocutan seres especiales, inteligentes, no humanos, poderosos. Los espacios o elementos naturales, como lagunas, cerros, donde habitan y actúan dichos seres, son escenarios sagrados.

La sacralidad de los territorios indígenas ya se había discutido en algunos casos en la jurisprudencia interamericana. Así, en el párr. 149 de la sentencia del Caso Awas Tigni contra Nicaragua de 2001, la Corte ya reconoció que: “para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente” (Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, 2001, párr. 149).

Sarayaku desarrolló una argumentación fundada en su relación especial con el territorio con base en algunos hechos relevantes.

Así, resultó especialmente impactante para la gente de Sarayaku la desgracia acontecida a uno de sus sabios ancianos, *yáchak* don César Vargas. En 2002, durante una de las incursiones de trabajadores petroleros de la empresa CGC, acompañados por soldados ecuatorianos, dentro del territorio de Sarayaku, los invasores destruyeron el árbol lispungo con el que el *yáchak* tenía una conexión espiritual. José Gualinga, expresidente de Sarayaku, dijo en una entrevista: “[en los lugares sagrados] están depositadas las almas de los *shamanes* y, si se destruyen, se destruye su alma y todo un pueblo” (Castro, 2008, p. 1).

Marlon Santi, expresidente de Sarayaku, en entrevista para un estudio antropológico, explicó el impacto de la destrucción del lispungo en estos términos:

El árbol que tumbó la empresa tenía como 300 años. Tumbaron no solo el árbol sino su esencia. El árbol tiene vida, un árbol medicinal es aún más sagrado porque ahí está la medicina, ahí está el espacio de tiempo que ha permanecido. Por eso el shamán decía, “¡con esto que he curado a tantas personas, ahora en cinco minutos me



botan!”. César Vargas se sentía bien decaído, le pudo producir una psicosis emocional porque le quitaron parte de su vida, parte de su sabiduría, parte de su sueño, porque un árbol también hace soñar. (Chávez, Lara y Moreno, 2005, p. 99)

Santi deja ver una dimensión más profunda de la sacralidad de la selva: “el árbol tiene vida”, afirma y, en contexto, no se refiere a la vida vegetativa que le corresponde como parte del reino vegetal, sino a una vida rica en interrelaciones inteligentes. En el árbol está la medicina, luego con él es que cura el sabio a las personas, y más claro todavía, el árbol hace soñar (Chávez, Lara y Moreno, 2005, p. 99).

Cuando don Sabino Gualinga, *yáchak* de Sarayaku, declaró ante la Corte IDH, en la audiencia celebrada en la sede de San José de Costa Rica el 6 de julio de 2011, puso énfasis en la manera como el árbol y el *yáchak* se vinculan para realizar el acto de curación: “En un sitio que se llama Pingullo, eran las tierras del señor César Vargas, ahí existía con sus árboles, ahí estaba tejido como hilos la forma en que él podía curar” (Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, 2012, nota al pie 290). Deja ver que el sabio cura no con el acto material de usar las raíces, las hojas o la corteza del árbol, sino que lo hace en conjunto con el árbol como sujeto, mediante conexiones que se tejen como hilos.

Cuando escribo estas líneas no dejo de pensar en que los saberes científicos, académicos de los mundos no indígenas, empiezan a recorrer el camino hacia la comprensión del pensamiento y la comunicación con los bosques. Así, Eduardo Kohn, desde la antropología, explora la semiótica de la Naturaleza; los significantes que permiten, por ejemplo, la transmisión de significados entre especies, como cuando el jaguar mira un hombre y este le devuelve la mirada, se da cuenta que es un ser, un alguien, y no solo carne para ser comida (2013, p. 1).

La destrucción del árbol, su interlocutor, la ruptura de la comunicación, es devastadora para el *yáchak*. Contó don Sabino: “cuando derrumbaron este árbol de lispungo le causaron mucha tristeza [...] se entristeció muchísimo y murió su esposa y después

murió él, también murió un hijo, después el otro hijo y ahora solo quedan dos hijas mujeres” (Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, 2012, nota al pie 290).

El derribo del árbol resultó un crimen execrable, sacrílego, tanto más que se trató de “una acción que, según la comunidad, se hizo a propósito y con conocimiento de lo que este significaba para ella” (Castro, 2008, p. 62).

De esa manera, el incidente de la destrucción del árbol lispungo permitió recalcar la sacralidad de la relación entre el territorio y los Sarayaku, a partir del daño que provoca la supresión del interlocutor para impedir la continuidad en la relación.

El concepto de *Kawsak Sacha* fue introducido en el litigio del caso Sarayaku mediante el testimonio de José Gualinga en su declaración juramentada, rendida ante un notario público de la ciudad de Puyo el 27 de junio de 2011 y remitida a conocimiento de la Corte IDH como parte del expediente del caso. Lo describe, en primer lugar, como un saber transmitido por los padres a los hijos:

ahí lo que hemos vivido es lo que nos han enseñado nuestros padres [...] nos enseñan también la *Kawsak Sacha*, ahí nos explican la Amazanga, Achiruna, Yachingu, Yacuruna que nos cuentan como un pasaje, como una película de sus visiones, de sus experiencias, y eso nace y queda absorbido en nosotros [...] por eso es que consideramos que el aire, para la familia que hemos crecido en este contexto, la selva es muy frágil, y al ser afectado, nos afecta a nosotros, sentimos algo en el interior como remezón. (2011, p. 2)

Lo dicho por José Gualinga es complejo. El conocimiento de *Kawsak Sacha* es transmitido de padres a hijos e incluye la explicación sobre los seres especiales que lo habitan. No es un conocimiento que se adquiere y se comparte por medios orales o escritos, sino que integra la transmisión o “pasaje”, “como una película”, de manera audiovisual o incluso vivencial, de sus visiones y de sus experiencias, vale decir, de lo que han visto y experimentado por medio de ritos tradicionales que abren la plena percepción de la realidad. Aclara

más adelante, en la misma declaración, que los *yáchaks* son los que regulan este aprendizaje a través de la ayahuasca o de los mensajes del sueño. Ese pasaje hace que lo enseñado nazca y se absorba en los que lo reciben. Puntualiza:

también a través del *muskuyik*, que son las visiones, el medio de comunicación, y ahí se observan que son hombres, hombres, y por lo tanto esta selva es viviente. Para nosotros es inspiración: cuando estamos en esos lugares sentimos una forma de suspiro, de emoción, y así cuando regresamos a nuestro pueblo, a la familia, nos sentimos fortalecidos; entonces la selva viviente es la selva de los seres. (2011, p. 3)

La absorción del concepto lleva a establecer una relación estrecha con la selva, al punto que lo que afecta a la selva afecta a las personas. José Gualinga advierte:

Y todo está entrelazado entre las lagunas, las montañas, los árboles, los seres, y también nosotros como un ser viviente exterior. Si se rompe esta relación hay un desequilibrio; claro que seguimos existiendo, pero ya no es la misma fortaleza, psicológica o físicamente estamos afectados”. (2011, p. 3)

Otro importante líder de Sarayaku, Franco Viteri, quien fuera presidente del pueblo cuando se iniciaron las acciones legales ante el Sistema Interamericano en 2003, en su declaración rendida ante notario para ser presentada a la Corte IDH, puso énfasis en el carácter relacional del *Kawsak Sacha* entre sus diferentes formas de vida:

El *Kawsak Sacha* para nosotros implica la vida, que no está desligada de la vida material, espiritual, ambiental, incluso de las emociones que tenemos como personas. El sajino tiene su emoción, por ejemplo. La danta tiene su emoción. Nosotros hemos aprendido de los tapires, quienes son los que hicieron los caminos por la selva; es el tapir, son los animales. Y nosotros hemos aprendido de ellos y hemos aprendido. Si nuestros abuelos cuentan, los Saparos cuentan de que si esa pepa que estaba en el monte era comida por un animal y no le pasaba nada pues eso es lo que nos conseguíamos. Entonces, nosotros incluso nuestra dieta alimenticia la hemos aprendido de la dieta alimenticia que tienen los animales. Entonces por eso es

importante para nosotros. No es que nosotros hicimos una investigación para saber qué comida es buena o mala; o sea, la observación, la experiencia y la observación en otras especies animales; uno también es animal. Entonces eso es lo que implica el *Kawsak Sacha*. El respeto al resto de las formas vivientes, y que en la cual nosotros somos uno más. (2011, p. 7)

Franco Viteri señala que, en la cosmovisión de su pueblo, incluso las piedras, aparentemente inertes, tienen vida:

por ejemplo, la *misha* es la piedra que tiene poder, que tiene los *shamanes*, es como un talismán. O sea, esas cosas que dentro del mundo científico acá es inanimado, para nosotros tiene vida, si tiene energía es porque tiene vida. Todo tiene vida, por eso es que tiene cambio porque no lo vemos desde el punto de vista de que esto es material o es un animal, todo tiene una relación. Y en el tema del *Kawsak Sacha*, hay la complementariedad de las energías positivas y negativas, que son usadas de acuerdo a los requerimientos. (2011, p. 7)

La experiencia de Sarayaku con las actividades petroleras desarrolladas en su territorio por la empresa CGC, concesionaria del Bloque 23, fue nefasta. El 20 de julio de 2010, los que formábamos el equipo jurídico de Sarayaku nos reunimos con el pueblo en su territorio para analizar los impactos sufridos a fin de preparar la defensa que debíamos realizar en la audiencia ante la Corte IDH, que se daría el 6 y 7 de julio de 2011 en San José de Costa Rica. Debatimos largamente respecto a los daños e impactos sufridos por el pueblo y sus habitantes durante los ingresos realizados por la empresa CGC en territorio Sarayaku, entre 2002 y 2003. El objetivo de dichos ingresos fue realizar una campaña de exploración sísmica en busca de petróleo en el subsuelo. Para ello, talaron árboles, abrieron trochas, construyeron helipuertos y colocaron explosivos que, al estallar, daban señales de la existencia de reservas de hidrocarburos bajo la selva. Esas operaciones, realizadas con resguardo militar para evitar interferencias de la gente de Sarayaku, no pudieron ser culminadas debido a la férrea oposición del pueblo que, organizado en los que denominaron “campamentos de paz y vida”, recorrían la selva para, a riesgo de su vida, precautelar la integridad del *Kawsak Sacha* o Selva Viviente.

En dicha reunión, no exenta de emotividad, se logró enlistar graves impactos en diversas esferas de los derechos económicos, sociales y culturales. Respecto a su relación especial con *Kawsak Sacha*, el pueblo identificó los siguientes impactos:

1. La muerte de animales, la perturbación de la vida de la selva causada por las explosiones que produjeron pérdidas de plantas y animales y la desaparición de la vida espiritual, de los espíritus de la selva. Los pobladores de Sarayaku explicaron: los seres sagrados que nos ponen en relación con la Naturaleza y nuestro contacto espiritual fueron destruidos.
2. El *ruku* (anciano) César Vargas, *yáchak* de Sarayaku, dijo que los espíritus se fueron huyendo del lugar donde hubo las explosiones. Las fuerzas de la Naturaleza, los espíritus, los cuidadores, los que dan vida a la selva, los que protegen los animales y los seres del monte, los protectores de los ríos, cascadas y montañas están huyendo.
3. Sobre el significado de los árboles que fueron tumbados: los árboles son *lispunku*; la cáscara de ese árbol sirve como antiparasitario. La fruta sirve para los perros: se pone la nariz del perro en un hueco de la fruta y el perro se volverá cazador; el alma, el espíritu y la vida están conectados al árbol. Si es una laguna allí está el alma de los antepasados. Cuando un árbol o laguna mueren, un *yáchak* muere. Cuando todo muere el pueblo muere. Cuando desaparece todo eso, el pueblo se vuelve inerte, se muere.
4. La selva te fortalece el espíritu. La selva te alimenta la vida. Una vez que se tumba un árbol, se rompe el equilibrio entre la selva y el hombre. Si la anaconda se muere en un río, se van los peces y nosotros perdemos nuestra fuente de alimento y nos morimos también. Por eso queremos guardar nuestra selva: porque es nuestra vida y fuente de vida de todos. Eso le vemos a nivel global, la tierra está sufriendo y eso todo lo sabemos y las pruebas ya se está viviendo a nivel mundial.
5. Nuestros árboles son cada uno, un hombre, un ser vivo. La relación que tenemos con las plantas es que cuando utilizamos un árbol o planta para curar a las personas, la planta te escucha para curarle. Para conocer eso, entender eso, o tener contacto con este mundo, tienen que ser personas especiales que respetan la dieta alimentaria, vida de disciplina y sacrificio y reglas de vida especiales. Si estos seres vivos de la Naturaleza se encuentran en lugares contamina-

dos, como los contaminados por las petroleras, se van, huyen y dejan la selva vacía y ya no hay contacto con los hombres y no nos pueden ayudar para curarnos a través de nuestros *yáchaks*, que son los que tienen la relación entre estos seres y los humanos. (Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2010, p. 5)

Esta extensa cita proviene de la memoria de dicha reunión y preferimos transcribirla textualmente para no perder detalle de la riqueza de la descripción hecha por los participantes del taller respecto a los impactos vividos.

Ese mismo año 2010, entre el 9 y el 11 de agosto, el antropólogo ecuatoriano Roberto Narváez realizó un trabajo de campo en las comunidades que forman parte del pueblo Sarayaku en el marco de un estudio sobre “afectaciones a la calidad de vida, seguridad y soberanía alimentaria en Sarayaku”, que fue presentado como prueba ante la Corte IDH.

En su estudio, Narváez reflexiona así:

En la cosmovisión del Pueblo de Sarayaku la salud tiene relación también con varios sitios sagrados, donde no ha existido un ingreso de personas a esos sectores; esos sitios se denominan *Kawsak Sacha* y *pajuyuk* y son considerados sitios sin contaminación. El ingreso de cuadrillas a estos sectores rompió con el equilibrio de estos sitios a los que se atribuye como acumuladores de energía, lo que ocasionó un trastorno general en las dinámicas de la selva y por tanto de la comunidad por el vínculo existente con la Naturaleza. Sarayaku, desde antes del conflicto, contaba con un Plan de Vida, mismo que tenía identificado sus zonas sagradas y los lugares donde se mantenían sus recursos en reserva. (2010, p. 9)

Tanto en la memoria del taller realizado en Sarayaku en julio de 2010, como en la investigación desarrollada por el antropólogo Narváez en agosto de 2010, se evidencia la gravedad de los daños causados por las actividades petroleras en la sacralidad del territorio de Sarayaku. Queda claro que la destrucción de elementos naturales, como el árbol lispungo del *yáchak* César Vargas, las explosiones que

se produjeron en la selva y que provocaron la muerte de un árbol o de una laguna, generaron impactos devastadores en las personas.

Es más, en la memoria se recoge que para la gente de Sarayaku los árboles son, cada uno, un hombre, un ser vivo. Tienen, entendemos, una personalidad que merece el mismo respeto que merece un ser humano. La planta escucha al ser humano para curarle, dice el pueblo.

La relación entre el pueblo y estos seres inteligentes que interlocutan con él es mencionada, reiteradamente, como “equilibrio” y debe ser preservada. Si el equilibrio se rompe, los seres huyen y su partida provoca la muerte de animales y de humanos.

El continente de dicha relación es el territorio o *Kawsak Sacha* y, como repara Narváez (2010); no hay solo un sitio sagrado en el territorio de Sarayaku, sino que cada *ayllu* o familia ampliada tiene un lugar especial donde los *yáchaks* tienen su relación especial con la selva.

Para los humanos la relación con el *Kawsak Sacha* es benéfica, vivifica. Narváez entiende que los sitios sagrados son como “acumuladores de energía”, metáfora que le permite expresar que hacia ellos van los Sarayaku para recargarse. Pero también son lugares de aprendizaje:

Toda planta es un ser humano, tiene una misión, si es medicinal es una persona la que nos cura. Cuando llega la empresa petrolera trastoca todo eso, el universo espiritual de los pueblos indígenas, los Uchutica, Amazanga, Yacu Supai, Sacha Runa. La Naturaleza es un espacio donde tú respiras libertad. Cuando yo voy a la selva me identifico con la Naturaleza, me desestreso, para respirar aire puro y para recrear la vista y conocer de los animales ciertos comportamientos que nosotros no tenemos. La responsabilidad de las aves para crear su nido. Se aprende de todo, a más de lo sagrado. La selva es donde hay ciencia, donde hay saber, donde tú puedes autorrealizarte. (2010, p. 11)

En cambio, la pérdida del equilibrio se produce por un acto sacrílego, por la profanación del espacio sagrado mediante el ruido, las explosiones, la contaminación, incluso por la presencia de los extraños, de los que huelen mal:

El hecho de que nuestro territorio sea invadido por personas extrañas, eso nos afectó mucho porque la mayoría de la gente sale de cacería, entonces si ellos están caminando en la selva, con todos esos ruidos, los animales se van. En ese sentido, no nos pareció bien que los petroleros estuvieran ahí, porque dejaban basura, enlatados, todo. Entonces, para hacer un helipuerto, en plena selva, en plena zona de reserva, ellos abrían helipuertos para helicópteros, entonces eso nos afectaba. Para nosotros un árbol grande tiene un espíritu que llamamos el Ushutikan, entonces cuando fueron talados se ahuyentó todo eso. En cada árbol grande hay un espíritu. Los espíritus que están si huelen un olor que no es parecido al de ellos entonces se van, se huyen, por ejemplo, en las lagunas de Rotuno, que son sagradas, estas no permiten el ingreso de personas extrañas. Si los espíritus huelen que llega alguien extraño ya empieza a relampaguear, a llover. Los espíritus cuando huelen ese mal olor empiezan a irse, las lagunas se secan, los árboles se mueren, todo eso pasa cuando ingresan extraños. (Narvárez, 2010, p. 9)

El efecto de la profanación es catastrófico. Implica la separación de los humanos y de los seres de la selva porque estos huyen y se quedan sin lugar para vivir y por eso mueren. Su dolor es el dolor del pueblo. Así lo relata Corina Montalvo, pobladora de Sarayaku, en el estudio de Roberto Narvárez:

Solo el *shamán* puede ver a los espíritus de la selva, si no se baña con jabón, no come ají, no come ajo, y solo come plátano verde cocinado y ayuna, entonces ahí sí puede acercarse a los espíritus. Cuando se daña la selva, o entra gente, la tranquilidad de la selva se desbarata, se daña. ¿Por dónde se van los espíritus? Donde no hay gente buscan ir. ¡Pobre espíritu de la montaña!, ¡cómo está pasando!, ¡está sufriendo! (2010, p. 11)

Durante la audiencia del Caso Sarayaku ante la Corte IDH, don Sabino Gualinga declaró lo siguiente:

en ese sector ya se fueron la mitad de los amos que preservaban el ecosistema [...]. Ellos son los que sostienen la selva, el bosque. Si se destruye [...] también se derrumban las montañas. Nosotros vivimos en la cuenca del Bobonaza y eso se afecta totalmente. Todos los que



quieren hacer daño no saben lo que están haciendo. Nosotros sí lo sabemos porque nosotros vemos eso. (Corte IDH, 2012, párr. 218)

Los seres que se van no vuelven con facilidad, como señala Hilda Santi, expresidenta de Sarayaku: “Si una vez salen no se puede recuperar, cualquier cosa podemos recuperar sembrando, pero los espíritus son difíciles de recuperar, ellos van a otro lado, ellos van donde no haya ruido ni olor”, aunque persiste la esperanza que algunos sabios tengan la capacidad de hacerlos volver, como lo aclara Bertha Gualinga, entrevistada por Roberto Narváez:

Los árboles tumbados están tumbados, si crecen no va a crecer el mismo árbol, va a tener que pasar años para que sea un árbol grande y viejo. Un árbol grande es considerado un espíritu que se llama Ushutikan, entonces cuando se tumba se ahuyenta todo eso. Se van, pero depende, hay *llacas* (*shamán*) que tienen la capacidad de traer nuevamente a los espíritus si es que ellos quieren que regresen, pero si esa *llaca* se muere, entonces esa posibilidad desaparece. (2010, p. 12)

En la siguiente sección analizaremos la incorporación del concepto de *Kawsak Sacha* en la sentencia de la Corte IDH.

### ***Kawsak Sacha* en la sentencia de la Corte IDH**

Al final, el largo litigio ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos dio frutos con la sentencia pronunciada en 2012. En dicho instrumento, los jueces analizan la relación especial del pueblo Sarayaku con su territorio. A través del testimonio de Sabino Gualinga rendido en la audiencia, los jueces conocieron que “Sarayaku es una tierra viva, es una selva viviente” (Corte IDH, 2012, párr. 150) y con el testimonio rendido por Patricia Gualinga, lideresa de Sarayaku, llega a comprender que esa tierra viva es *Kawsak Sacha* y la importancia que reviste mantener armonía en la relación con ella:

Es una relación íntima, es una relación de convivencia armónica, el *Kawsak Sacha* es la selva que es viva, con todo lo que ello implica, con todos sus seres con toda su cosmovisión, con toda su cultura en la cual nosotros estamos inmiscuidos. [...] Estos seres son muy

importantes. Ellos nos mantienen con la energía vital, ellos mantienen el equilibrio y la abundancia, ellos mantienen todo el cosmos y están conectados entre sí. Estos seres son indispensables no solo para Sarayaku, sino para el equilibrio amazónico y están conectados entre sí, y por eso Sarayaku defiende tan arduamente su espacio de vida. (Corte IDH, 2012, párr. 153)

Gracias a ese conocimiento, la Corte IDH concluye:

Dada la importancia que tienen los sitios de valor simbólico para la identidad cultural del Pueblo Sarayaku y su cosmovisión, como sujeto colectivo, varios de los testimonios y peritajes producidos durante el proceso indican el fuerte lazo que existe entre los elementos de la Naturaleza y de la cultura, por un lado, y las dimensiones del ser de cada integrante del Pueblo, por otro. Lo anterior denota también las profundas afectaciones a las relaciones sociales y espirituales que los integrantes de la comunidad pueden tener con los diferentes elementos de la Naturaleza que los rodea cuando son destruidos o menoscabados. (2012, párr. 219)

El pueblo Kichwa de Sarayaku fue reivindicado por la sentencia de la Corte IDH. El más alto tribunal de justicia de las Américas le dio la razón frente a un Estado que sistemáticamente lo había desconocido como sujeto de derechos. Que había pretendido imponer su voluntad de realizar actividades petroleras en el territorio de Sarayaku, contra la voluntad de su legítimo propietario ancestral, sin importarle el daño irreparable que estaba causando en la frágil y trascendente relación entre el pueblo y su territorio. Tampoco le importó al Estado que la empresa petrolera a la que había entregado dicho territorio en concesión haya mancillado su sacralidad, colocando 1433 kilogramos del explosivo “pentolita” en 467 pozos dentro de aquel bosque, ser vivo, hábitat de lo sagrado a quien Sarayaku llama *Kawsak Sacha* (Corte IDH, 2012, párr. 101).

Por todas estas razones la Corte IDH condenó al Estado ecuatoriano por la violación de varios Derechos Humanos, incluido el de la identidad cultural, del pueblo de Sarayaku.

## La Declaración *Kawsak Sacha*

La experiencia de haber vivido la invasión de su territorio por parte de trabajadores petroleros y soldados, los estallidos de explosivos en la selva, las amenazas de muerte a sus líderes, el terror a la militarización, la detención y maltrato a sus jóvenes, fue traumático y duró varios años. La decisión de enfrentar el enorme poder del Estado y de las transnacionales petroleras solo puede entenderse a partir de su conciencia de que la destrucción de *Kawsak Sacha* constituiría una tragedia a escala global. La ruptura del equilibrio en la relación entre el pueblo y su territorio no solo provocaría el fin de Sarayaku sino un descalabro de las fuerzas naturales, el derrumbe de las montañas, como explicaba don Sabino. La vivencia apocalíptica llenó de angustia y dolor a todos los miembros de la comunidad.

La resistencia y las acciones judiciales emprendidas se constituyeron, entonces, en un proceso de sanación; un medio de canalizar su energía hacia la salvación del pueblo que para ellos es, en el fondo, la salvación del mundo.

Los largos años del proceso ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos fueron arduos para el pueblo. La incertidumbre sobre el resultado y la constante amenaza de militarización por parte de los Gobiernos que se turnaron en la década que duró el litigio de la causa, los acompañaba permanentemente. Enfrentarse a los mecanismos de la justicia internacional obligó a una permanente reflexión respecto a su situación, a su historia y a sus expectativas. Fueron años de grandes reflexiones y enormes aprendizajes para Sarayaku.

Cuando el proceso judicial terminó, Sarayaku se erigió vencedor. Los aprendizajes sobre ellos mismos resultaron enormes.

Conscientes de que la sentencia favorable de la Corte IDH no es sino un hito en su lucha por defender el territorio y que, necesariamente, los apetitos extractivos volverían a fijarse en su territorio y en los recursos naturales que ellos guardan, decidieron sistematizar

sus saberes y reflexiones respecto a la relación de su pueblo con su territorio llamado *Kawsak Sacha*.

Al efecto, emprendieron la tarea de desarrollar un documento que sea una herramienta útil para comunicar su comprensión del *Kawsak Sacha* a otros actores con los que el pueblo de Sarayaku tiene que interlocutar en su nuevo rol de referente nacional e internacional en la defensa de la Amazonía, en el contexto de la crisis ambiental por los efectos del cambio climático.

El proceso de elaboración del documento, que duró entre 2012 y 2018, fue liderado por el consejo de gobierno de Sarayaku y contó con la asesoría y aportes de varios amigos y aliados del pueblo provenientes de los mundos académicos ecuatorianos e internacionales.

La redacción de cada párrafo del documento fue materia de detenida discusión y debate por parte de un grupo de trabajo compuesto por miembros del pueblo y luego por su Asamblea. Al final, el producto de ese esfuerzo es la Declaración *Kawsak Sacha-Selva Viviente, Ser Vivo y Consciente, Sujeto de Derechos*.

El elemento más trascendental de la declaración es la conceptualización de *Kawsak Sacha*:

*Kawsak Sacha* es un ser vivo, con conciencia, constituido por todos los seres de la selva, desde los más infinitesimales hasta los seres más grandes y supremos; incluye a los seres de los mundos animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico, en intercomunicación con los seres humanos brindando lo necesario para revitalizar sus facetas emocionales, psicológicas, físicas, espirituales y restableciendo la energía, la vida y el equilibrio de los pueblos originarios.

*Kawsak Sacha* es un ser vivo y consciente. No es un algo, sino un alguien, con quien intercomunicarse. Es también un ser plural, constituido por todos los seres de la selva. Plural como lo somos todos los seres. Como los humanos, que somos, a la vez uno y a la vez hábitat de millones de seres microscópicos. *Kawsak Sacha* es, enton-

ces, ser y comunidad, como lo son los pueblos. Como lo es el propio pueblo de Sarayaku.

Es en las cascadas, las lagunas, los pantanos, las montañas, los ríos y los árboles donde los Seres Protectores del *Kawsak Sacha* habitan y desarrollan una vida semejante a la de los seres humanos. El *Kawsak Sacha* transmite los conocimientos a los *yáchaks* para que interactúen en el mundo de los Seres Protectores de la selva, a fin de mantener el equilibrio de la *Pacha Mama*, sanar a las personas y a la sociedad. Este conocimiento es metódicamente mantenido y transmitido a las nuevas generaciones.

*Kawsak Sacha* es también sujeto de interacciones. Transmite conocimientos a los sabios *yáchaks* para que ellos, a su vez, interactúen con los seres protectores de la selva, con fines concretos, como el mantenimiento del equilibrio de la *Pacha Mama*, la sanación de las personas y de la sociedad.

El equilibrio natural del universo, la armonía de la vida, la perpetuidad cultural, la existencia de los seres vivos y la continuidad del *Kawsak Sacha* dependen de la permanencia y de la transmisión de los poderes de los Seres Protectores de la Selva. También dependen de estos seres y de los *yáchaks* mantener una relación de respeto y equilibrio entre los seres humanos y los seres de la selva.

Si la transmisión de poderes por parte de los Seres Protectores a los *yáchaks* cesa, los resultados serán caóticos, catastróficos, el desequilibrio del universo.

Esta Declaración fue lanzada ante la opinión pública nacional e internacional en julio de 2018. Fue entregada oficialmente a las autoridades estatales ecuatorianas y, en su proceso de formación, ha sido llevada a foros globales como la Conferencia de las Partes (COP), órgano supremo de la Convención de Naciones Unidas para el Cambio Climático (CMNUCC), celebrada en París, Francia, en 2015 y en Bonn, Alemania, en 2017. También han elevado la propuesta a la

Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) para solicitar que incluya “como una nueva categoría de conservación propia de los pueblos indígenas sus espacios territoriales”.

## Reflexiones finales

En este momento de la historia universal, de angustia global por los efectos del cambio climático, cuando la humanidad se debate en retirada frente a una pandemia que evidencia los desequilibrios que los estilos de vida predominantes en la modernidad han planteado con la Naturaleza, la propuesta *Kawsak Sacha*, nacida en la selva, resulta refrescante.

Recoge una mirada que, partiendo de la tradición ancestral de un pueblo amazónico, resulta evidentemente contemporánea, avanzada.

Para Sarayaku su construcción ha constituido también un cierre de ciclo, necesario para capitalizar en su proceso histórico los aprendizajes de un largo y doloroso tránsito por los pasillos de la justicia nacional e internacional, en búsqueda de tutela para los derechos mancillados debido a la invasión armada de la industria petrolera y del ejército en su territorio, aupada por un Estado que debía haber protegido sus derechos.

Es el producto de una reflexión colectiva, participativa, trascendente, como son todas las que valen la pena en la cotidianidad de los pueblos indígenas amazónicos. También es un acto de ejercicio internacional del derecho colectivo, protegido por el *corpus iuris* de los Derechos Humanos, que tienen los pueblos ancestrales a decidir su presente y futuro y a no renunciar a su cosmovisión, que a fin de cuentas es su identidad.

Si en 2012 un medio nacional ecuatoriano calificaba a la sentencia del Caso Sarayaku como “El regalo de Sarayaku al mundo”, la Declaración *Kawsak Sacha* es la oportunidad que Sarayaku ofrece a la humanidad.

## Referencias bibliográficas

- Castro, S. de (14 de octubre de 2008). Sarayacu: rebelión, tierra, cultura. *Rebelión*. [bit.ly/3UtBZnA](http://bit.ly/3UtBZnA)
- Chávez, G., Lara, R. y Moreno, M. (2005). *Sarayaku: el pueblo del cénit. Identidad y construcción étnica*. FLACSO.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (27 de junio de 2012). Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, Serie C n.º 245. [bit.ly/3Qgmug4](http://bit.ly/3Qgmug4)
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (31 de agosto de 2001). Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Serie C n.º 66.
- Gualinga Montalvo, J. M. (27 de junio de 2011). Declaración Juramentada rendida ante Notario Público de la ciudad de Puyo. [Archivo del autor].
- Kohn, E. (2013). *How forests think. Toward an Atropology beyond the Human*. University of California Press.
- Melo, M. (2016). *Sarayaku ante el sistema interamericano de Derechos Humanos. Justicia para el pueblo del Medio Día y su selva viviente*. Dejusticia.
- Narváez, R. (2010). *Afectaciones a la calidad de vida, seguridad y soberanía alimentaria en Sarayaku*. [Archivo del autor].
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku y Fundación ALDEA. (23 de marzo de 2021). *Sarayaku. La selva viviente del pueblo del Medio Día en la Amazonía ecuatoriana*. [bit.ly/44bBhi2](http://bit.ly/44bBhi2)
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, CEJIL, CDES. (2003). *Petición del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku en contra del Estado de Ecuador*. Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, CEJIL, CDES.
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. (2010). *Memoria del taller sobre daños y reparaciones del caso Sarayaku*. Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. (junio de 2018). Declaración Kawsak Sacha-Selva Viviente ser vivo y consiente sujeto de derecho. *Sarayaku, el pueblo de medio día*. [bit.ly/3RWIaxC](http://bit.ly/3RWIaxC)
- Viteri, F. (27 de junio de 2011). Declaración Juramentada rendida ante la Notaría Segunda del Cantón Pastaza. [Archivo de autor].
- Viteri Gualinga, C. (18 de agosto de 2006). Ecuador: concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena. Servindi. [bit.ly/4bbmJRR](http://bit.ly/4bbmJRR)

CAPÍTULO III  
***Kawsari: Kawsak Sachamanda  
Rimanakuy***

---

Jenny García Ruales  
Philipps Universität Marburg/Instituto Max Planck  
de Antropología Social (Alemania)  
jenny.garcíaruales@uni-marburg.de  
<https://orcid.org/0009-0009-2292-3379>

### **COP Amazónica**

En la COP 21 (Conferencia de las Partes, encuentro por el cambio climático de la ONU) en 2015, la canoa *Kindy Challwa* (pez-colibrí) llevó a París el mensaje de vida detrás de la Declaratoria del *Kawsak Sacha* (Selva Viviente).<sup>9</sup> Declaratoria donde el pueblo originario Kichwa de Sarayaku reconoce a su territorio como “ser vivo y consciente, sujeto de derechos” (2018) y se ejerce por medio de la autodeterminación.<sup>10</sup>

---

9 *Kawsak Sacha, la canoa de la vida*, dirigida por el cineasta Kichwa Eriberto Gualinga, puede ser vista aquí: [bit.ly/3xNKy3z](http://bit.ly/3xNKy3z)

10 Desde el pueblo aún se espera el reconocimiento formal de esta declaratoria por parte del Estado. Sin embargo, debido a principios como la plurinacionalidad, interculturalidad (art. 1), justicia indígena (art. 171), derechos colectivos (art. 56-60) y jurisdicción territorial político-administrativa propia (art. 257) reconocidos en la Constitución de la República del Ecuador, la cual opera en términos interculturales (Grijalva, 2011, p. 95), un reconocimiento por parte del Estado no es necesario.



Siete años después de la COP 21, se llevó a cabo en el territorio donde “aún se camina selva”<sup>11</sup> en la Amazonía ecuatoriana algo que podría interpretarse como una COP amazónica: el *Kawsari* I. En ese lugar, donde se *camina selvando*, se realiza una “gran minga global por la vida (...)”. El *Kawsari* I<sup>12</sup> es un encuentro de saberes de los pueblos originarios para *Kawsak Sacha* del pueblo originario Kichwa de Sarayaku en julio de 2022. El *Kawsari* representa una “minga jurídica”,<sup>13</sup> una propuesta de resiliencia desde la Selva Viviente, afirmando la “cosmovivencia” (Guerrero Arias *et al.*, 2016), y refleja el creciente protagonismo del “auge de voces indígenas en litigios climáticos” (Tigre, 2022).

Cuando estaba en el territorio, las compañeras y compañeros *runas*<sup>14</sup> a quienes acompañé con mi quehacer antropológico en su lucha expresaban con voz enérgica, meses antes de planear el *Kawsari*: “Los pueblos deberíamos intercambiar propuestas de conservación entre nosotros, en cambio ellos (el Estado u otras organizaciones (inter)nacionales) vienen y nos imponen”. A pesar de la temporalidad de la crisis en la cual nos encontramos, donde es evidente que actuar es una urgencia, la *Öffentlichkeit* (opinión pública) no le dio la atención que debería: “Innovaciones históricas e indígenas en la selva amazónica” (Fincke, Oro Verde, 2022) o “¡El *Kawsak Sacha* de Sarayaku es lo que el mundo necesita ahora!” (Koenig, Amazonwatch, 2022) fueron los títulos en organizaciones no gubernamentales que presentó la COP Amazónica.

---

11 Esta expresión es del cineasta Kichwa Eriberto Gualinga en su última producción, *Helena de Sarayaku*.

12 *Kawsari* significa en Kichwa amazónico volver a recordar, despertar, reaccionar y renacer.

13 Minga jurídica es una adaptación del concepto de “faena jurídica”, una herramienta teórica y metodológica desarrollada por Orlando Aragón Andrade en colaboración con hacedores y sabedores de leyes en las luchas indígenas por el autogobierno en México. El concepto se refiere a la colectividad de la palabra en las asambleas, a la toma de decisiones y a la creación de conceptos (2020, pp. 90-92).

14 Gente del pueblo originario Kichwa de Sarayaku. En este texto uso formas Kichwa en plural castellano como son usadas en el territorio: *runas*, *kurakas*, *mukawas*, *warmis*.

Este escrito intenta dar ese lugar a los compartires de una propuesta resiliente de Sarayaku y a la escritura como forma de “comprensión feminista de la realidad [...] como condición para poder trabajar con las otras, escuchar a los otros, escribir con ellos sus historias e interpelar la realidad” (Burneo, 2022, p. 15). Mi metodología es un proceso continuo de “coteorización en la antropología jurídica militante”, en términos de Orlando Aragón Andrade (2020), con mis compañeros *runas*.<sup>15</sup>

Mi punto de partida son las declaraciones de dos participantes del *Kawsari*. Yajayra Curipallo, delegada de la Defensoría del Pueblo en la provincia de Pastaza, comentó:

Hablar de la “selva viviente” nos lleva a repensar la vida y cómo se conciben los derechos de la Naturaleza, todo esto es posible entenderlo como un verdadero “diálogo de saberes” donde la escucha activa, el respeto a la opinión del otro nos ayuda a desaprender y a entender esta visión de la selva viviente desde la filosofía y vida misma de los pueblos indígenas. (Publicación en redes sociales, 2022)

Por otro lado, Ramiro Ávila Santamaría, antiguo juez de la Corte Constitucional, jurista y activista de los derechos de la Naturaleza, escribió en el medio digital GK: “Sarayaku [...] que nos ha dado los mejores constitucionalistas en la historia del derecho para comprender los derechos de la Naturaleza y los derechos colectivos de los pueblos indígenas” (2022).

En este sentido, presento una etnografía del *Kawsari* antes y durante el evento, y tejo en este capítulo la articulación entre los derechos de la Naturaleza reconocidos en la Constitución y este. Para ello, planteo las siguientes interrogantes: ¿qué se quiere recordar, despertar, reaccionar, renacer con el *Kawsari*? ¿Por qué? ¿Cuál es la relación del *Kawsari* con los derechos de la Naturaleza reconocidos en la Constitución?

---

15 A través de ponencias colectivas, la escritura de artículos científicos o documentos jurídicos, tejemos nuestros compartires, saberes y quehaceres desde nuestros propios lugares de enunciación.

Junto con Yaku Viteri Gualinga definimos que los derechos de la Naturaleza “son el reconocimiento de las luchas de los pueblos y nacionalidades en colectivo por el territorio” (2024, p. 28). Es decir, como lo describen las juristas Adriana Rodríguez Caguana y Viviana Morales Naranjo, tienen “un fundamento plurinacional e intercultural como un proyecto descolonizador en Ecuador” (2022, p. 32), precisamente por ser parte del proyecto político de los pueblos y nacionalidades (CONAIE, 2007). De igual forma, siguiendo a las autoras, el reconocimiento de estos derechos se realiza desde la mirada de la interculturalidad en los arts. 10, 71, 74 de la Constitución:

No implica que la protección de la Naturaleza esté limitada a los parámetros establecidos por el discurso constitucional, puesto que el reconocimiento en la carta magna abrió las puertas para el pluralismo jurídico emancipador de alta intensidad, lo cual nos obliga a entender el derecho en sus múltiples dimensiones, no solo la estatal, sino de todo aquello que constituya derecho propio. (2022, p. 32)

Por tanto, los derechos de la Naturaleza posibilitan diferentes maneras de cuidar a distintas concepciones de “Naturaleza” (Gutmann, 2021, p. 204; Corte Constitucional, 2023), incluido lo comunitario con base en las relaciones específicas que ejerce la justicia intercultural (Rodríguez y Morales, 2022, pp. 24, 36).

En sintonía con lo anterior, e inspirada en Kirsten Anker (2017), que parte de una metáfora provocadora al considerar a la selva como un derecho, miro al *Kawsak Sacha* o Selva Viviente como derecho. Es allí donde el territorio es la fuente del derecho (Black, 2011) y es ese territorio o paisaje jurídico (*lawscape*), en términos de Nicole Graham (2011), el que caracteriza por una normatividad específica (Pelizzon, 2014, p. 179). Un aspecto distintivo en ese paisaje jurídico es que los bosquejos de la ley se encuentran en la selva misma, y, como teoriza Margaret Davies en *Ecolaw*, existe una ley sin normatividad humana, por ejemplo, a través de normas y procesos biológicos (2022, p. 34), o desde la perspectiva de una Justicia multiespecie, donde entidades naturales tiene sus propios proyectos de vida (Celermajer *et al.*, 2021, p. 126).



## Seres de la selva en la capital

El *Kawsari* conmemora el lanzamiento de la Declaratoria del *Kawsak Sacha* en 2018 y el décimo aniversario de la sentencia emblemática de la Corte IDH contra el Estado ecuatoriano.<sup>16</sup> Hasta el día de hoy, el Estado no ha cumplido con la sentencia en su totalidad. Por esta razón, dos meses antes del *Kawsari*, una delegación de Sarayaku y sus parientes selváticos, es decir, los otros seres de la selva que conforman el *Kawsak Sacha*, hicieron su camino desde el territorio hacia la capital, Quito. El “plantón”, como lo llamaron los *Sarayaku runas* y al cual acompañé, tuvo como primera parada la Asamblea Nacional. Mientras algunos se reunieron con asambleístas, el resto de la delegación esperaba en el exterior. Tamboreos y danzas al “ritmo de la ley”<sup>17</sup> de serpientes, tortugas y otros trazos presentes a través del *wituk* (*genipa americana*) marcaban el compás junto con las plumas del tucán (*Ramphastos tucanus*) y las semillas de la selva como el *wayruro* (*Ormosia coccinea*). La presencia de las mujeres con sus “cantos con propósitos” (Sempértegui, 2022, p. 159) y la chicha presente, que simboliza el canto a la yuca (*Manihot esculenta*), hablando y aprendiendo de ella, servida en *mukawas* (cerámicas de barro), del “saber-hacer” (Piedrahita, 2019, p. 69), reafirmaban los seis mundos de la selva viviente.

En el plantón participaron los nuevos *kurakas* (*autoridades tradicionales*) cargando sus varas, entre ellos un jaguar (*Panthera onca*), de lado sus *kuraka mamas*, y *likuatis* (guardaespaldas) posesionados en la celebración del *Pacha Mama Raymi* (festival) en mayo de 2022.<sup>18</sup> Las salidas a Quito y el caminar ciudadano con pasos selváticos significan hacer memoria de cómo las mechas se han encendido desde el

16 CIDH, 27 de junio de 2012. Sentencia C n.º 245-Kichwa Indigenous People of Sarayaku vs. Ecuador.

17 Reinterpreto el concepto de ritmo jurídico de Wright, K. (2020). *Rhythms of Law: Aboriginal Jurisprudence and the Anthropocene*. *Law and Critique*, 31(3), 293-308.

18 Festival que conmemora el aniversario de la marcha de 1992 *Allpamanda kawsaymanda jatarishun*, cuando fueron reconocidos con título de propiedad los territorios ancestrales.

primer levantamiento (Simbaña y Rodríguez, 2020) y la participación y presencia de los pueblos amazónicos y su parentesco selvático, reclamando “desde las distintas vidas de la selva” (Coba, 2021, p. 620). *Nunkuli*, por ejemplo, aconseja y es cómplice en las luchas políticas de las mujeres y lideresas amazónicas (2021, p. 81; Larrea, 2022).

La segunda parada del plantón fue en la Corte Constitucional, donde tuvo lugar el lanzamiento de la Declaratoria del *Kawsak Sacha* en 2018. Los *runas* me contaban las memorias de la construcción de una casa Kichwa tejida con *wayuri* (*Pholidostachys sinanthera*), aún presente en el parque del Arbolito, y la presencia de los seres de la selva volvía a ser sentida. Quién diría que un mes después, en este mismo lugar, en los alrededores de la Casa de la Cultura, se encendería la mecha con el paro nacional a partir del 13 de junio de 2022, que duró más de lo que hubiéramos imaginado y dejó víctimas mortales y una violencia que se desbordó de los cuerpos, destejendo aún más el tejido social entre la *whitequiteñidad*<sup>19</sup> y las clases populares. Estas clases que se fortalecieron en su articulación a través de ollas comunitarias y un primer parlamento de los pueblos. Había diez demandas<sup>20</sup> que empezaron desde la CONAIE, a la que se juntaron otros movimientos sociales.

El pueblo originario Kichwa de Sarayaku, debido a los preparativos del *Kawsari*, que tiene lugar casi un mes después, no pudo participar en el paro de julio. Apoyaron mandando chicha y mos-

---

19 Quiteñidad que desconoce su pasado, se esconde tras máscaras blancas en pieles mestizas, adoptando la metáfora poética y el análisis político de Frantz Fanon, pensador del movimiento descolonizador. Ellos y ellas de la quiteñidad perpetúan al otro en su condición, reproduciendo toda clase de “ismos” (colonialismo, racismo, clasismo) en su vida diaria y, además, creen que su alimento proviene del Supermaxi. Se autodenominan “quiteños de bien” y durante el paro se dirigieron a la avenida de los Shyris para exigir volver a “la normalidad, a sus trabajos, a un Quito limpio y sin violencia”. Mientras tanto, “los otros” reclamaban por tener trabajo y por el costo de vida.

20 Ver más sobre el paro en Cárdenas, J., et al. (2022). *Diálogo entre Gobierno, movimiento indígena y organizaciones sociales. Memoria documental*, Abya-Yala; Ospina, P. (2022). El Paro Nacional de junio 2022 ¡Otra vez la CONAIE! Ecuador Debate, (116), 11-27.

trando su impotencia desde el territorio, posicionándose políticamente a través de comunicados. Algunos miembros se encontraban en el frente, en la dirigencia de Pachakutik. Este último, al momento del paro nacional, tenía una mayoría legislativa en la Asamblea, aunque en el territorio se dice que estaba “fragmentado y desconectado de las bases”. El *Kawsari* surge de luchas que condujeron a una constitución interculturalizada (Walsh, 2009), en procesos de neoconstitucionalismos andinos transformadores (Ávila, 2011), donde la *Pacha Mama* tiene derechos, en una jurisprudencia que seguimos (des)aprendiendo. Aunque ha habido sentencias favorables (Corte Constitucional, 2023), las prácticas extractivas continúan amenazando y despojando los territorios, entorpeciendo así la reproducción de la vida. ¿Qué dirían las selvas, si supieran que tienen derechos<sup>21</sup> y a las que les duele el cuerpo?

A los que no pudieron silenciar en el paro fueron a los “seres de la tierra”, en términos de la antropóloga Marisol de la Cadena (2015), como protagonistas del paro donde se dieron encuentros de mundos selváticos y andinos y su presencia era más fuerte que nunca. Pancartas de “Árbol de guanto (*Brugmansia spp.*) quita el espanto”, “Que la sangre del pueblo sea vengada y la tierra recuperada”, “Palito de romero (*Salvia rosmarinus*) guía a mi pueblo, que no quede impune el Gobierno del banquero”, “Agua de *wayusa* (*Ilex guayusa*) danos tu fuerza”. El “Te falta páramo” fue también un elemento político del paro nacional, acompañado de muchos otros símbolos políticos autoconvocados en resistencia. En Cuenca las mujeres bordadoras de Warmi Muyu, colectivo en la defensa del agua y del páramo de río Blanco, hacían “vigilancia a través de [sus] hilos y telas”.

En el paro, las selvas reclamaron por sus derechos evocando a que pueblos y nacionalidades vigilen su salud.

---

21 Adopto esta provocación de Kirsten Anker (2017, p. 194).

## Kawsari

Durante una de mis estancias, viví y compartí la preparación del *Kawsari*. En lugar de que el pueblo de Sarayaku actúe “interpretando la política de la selva” (Coba y Bayón, 2020, p. 155) y los seres de la selva sean protagonistas fuera del territorio, en el *Kawsari* “la gente de afuera” se encuentra con el *Kawsak Sacha* y los *sacha runakuna in-situ*. Debido a la magnitud del evento y la falta de tiempo, junto con un paro en marcha, los *Sarayaku runas* no estaban seguros de organizarlo, como me contaron. Aun así el encuentro de saberes continuó, aunque a menor escala de lo planeado inicialmente. El *Kawsari* se organizó en forma de *minga* entre las diez dirigencias, equipos técnicos, *kurakas* y las comisiones de las siete comunidades ancestrales que hacen Sarayaku. Esto confirma una vez más que fue la fuerza colectiva la que hizo que este evento tuviera lugar. Además, el apoyo económico de aliados fue clave. Cada *runa* de Sarayaku tenía una tarea. Viví como Hilda, Sarayaku *warmi* (mujer), lideresa y primera presidenta mujer, organizó a las *warmis* para tejer *mukawas* y realizar *kallanas* (vajillas de barro), copitas de pilche (*Crescentia cujete*) y otras artesanías.

El primer día del evento comenzó con la toma de la *wayusa upina*, una “práctica de hacer-selva” (Sempértegui, 2022, p. 158). En la *wayusa upina* la gente *runa*, además de hacerla, sienten la selva y fortalecen la cercanía con ese pariente vegetal. Intercambian sueños, planean el día, resuelven conflictos y, como aprendí, tejen conceptos y articulan lo político. La activista, defensora de los Derechos Humanos y académica Kichwa, Verónica Daquilema Yupangui, describe cómo se sentaron en círculo a las cuatro de la madrugada para tomar *wayusa* junto con lxs demás participantes. En este contexto, es donde el *corazonar*, que proviene de una enunciación *kitu kara*, sustenta un evento como el *Kawsari*:

*Corazonar* las epistemologías tiene un sentido político insurgente, que nos plantea el reto de cómo pensar la teoría, la economía, la polí-



tica desde el corazón; y que, por lo tanto, puede ser visto como un acto de decolonización del saber y el ser. (Guerrero, 2010, p. 44)

En el intercambio para compartir ese “*corazonar* selvático” estuvieron presentes las mujeres amazónicas, así como pueblos cercanos como los de Canelos, pero otros un poco más lejos como el Siekopae-Sucumbíos y Sinangoe. También participaron pueblos de la región Costa como el Wankavilca, y de la Sierra, el Saraguro. Entre las nacionalidades: Waorani, Sapara, Naoqui, Quijos, Andwa y Shiwiar. Además, participaron organizaciones políticas como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y la organización política de la nacionalidad Kichwa-Pastaza Kikin Kichwa Runakuna (PAKKIRU). Otro tipo de actores que participaron fue el Comité de defensa del bosque protector Kutuku Shaime-Morona Santiago. El encuentro trascendió el ámbito nacional, con la presencia de la nacionalidad Achuar del Perú y la asociación de autoridades y cabildos U’wa-asowa de Colombia, entre otros (Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2022).

El grupo de *watchatik* (equipo de comunicación), una vez más, desempeñó un papel fundamental (García *et al.*, 2022, p. 90) en el *Kawsari*, al permitir la transmisión en vivo de la inauguración del evento desde la Selva Viviente. Tupak Viteri, ex *tayak apu* (presidente), dio palabras de bienvenida en nombre de todos los cantos y voces de la selva, afirmando que: “*Kawsak Sacha* es la nueva forma de hacer resistencia pacífica, política y jurídica en defensa de nuestros territorios frente al extractivismo”. Mi argumento en este escrito parte de esa nueva forma que describe Tupak, y donde *Kawsak Sacha* toma una nueva forma en el *Kawsari* como desarrollaré en las siguientes secciones, en forma de una ley propia, como la consulta previa libre e informada y un acuerdo global, y en cómo la declaratoria se ha posicionado en diferentes espacios, pero se fundamenta en la selva como un derecho. En este sentido, la aborigen australiana y jurista Irene Watson nos recuerda:

Las historias de la ley se extienden por toda la tierra: están vivas y pueden revivir y regenerarse [...] La ley es mi centro, a partir del cual se forma mi vida [...] La ley se canta en el lugar, la tierra, las aguas, la gente, el mundo natural y el cosmos, el mundo celeste. Es la ley de lo que hablo aquí, no del “derecho consuetudinario”, la sabiduría popular, el mito o la historia. (2015, pp. 29 y 30, mi traducción)

Las historias de ley se ilustran y reviven en una de las postales del *Kawsari*, realizada en la escuela, con protagonistas del *Kawsak Sacha* como la *allpa mama*, hormigas de sol y lluvia, puma, *lumucuchi*, venado, monos, árboles, ríos, canoa y personas, *allpa supay*, *charapa*, flores, tinajas, etc.

### Figura 2

Postal del *Kawsari*, pancarta realizada en la escuela



Nota. Tomada de Sarayaku reafirma su autodeterminación y dignidad. Kawsari 2022. Sarayaku. *El pueblo del medio día*. [bit.ly/49SmTwm](https://bit.ly/49SmTwm)

## “Ellos sienten, piensan y opinan”

El cronograma continuó con danzas tradicionales y ritmos jurídicos selváticos porque están en sintonía con la selva como fuente del derecho, donde el *selvar* expresa cantos que varían desde prácticas de cómo cazar bien según Amazanga y Nunkuli (Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2014, p. 79), hasta los cuentos del *Kushillu Kuraka* sobre cuántos monos cazar, como me contó la sabia doña Narcisa un día que preparaba chicha.

El primer día estuvo lleno de conversatorios, intercambios, almuerzo típico, videos documentales desde territorio por *Samaruta*, la organización de jóvenes, y una noche cultural. Quiero destacar la presentación de la interpretación de la consulta desde el derecho propio, que fue previamente socializada en las siete comunidades ancestrales y realizada por un equipo técnico. Esto refleja la creatividad jurídica *runa* en colectivo al enriquecer este derecho con enseñanzas de las *warmis* en la *chakra*, jueces ancestrales, los cazadores y el parentesco selvático. Según un compañero *runa*: “*Kawsak Sacha* es un paraguas para otras leyes propias, como la consulta previa libre e informada”. De esta manera, la consulta se convierte en parte integral de la normativa jurídica.

Hernán Malaver Santi, abogado *runa* y actual *tayak apu*, quien participó en el proceso, afirma con determinación: “La consulta es para que no nos hagan trampas, ya sabemos nosotros que tenemos un proceso más maduro. Ahora trabajamos en nuestra propia interpretación jurídica, para que no haya consentimiento, no es no”. Esta interpretación se basa, por ejemplo, en que “se le consulte también al *Kawsak Sacha*” (Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2022) o como dice, Angun, partícipe del proceso: “Nos preguntan y Amazanga dice que no. No hay nada que consultar”.

Angun, en la COP de París junto con la *Kindy-Challwa*, transmitió el mensaje de que “en Ecuador la Naturaleza tiene derechos, pero no los seres que no han sido consultados”; este sentir resuena

con la postura de la nacionalidad Sapara en la propuesta para proteger su territorio, *Naku*:

un verdadero reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza tendría que conceder que los seres del bosque también tengan “voz” y “voto”. Es decir, debe comprender que los seres de nuestros bosques no son simples entes mudos. Al contrario: ellos sienten, piensan y opinan. (Castillo *et al.*, 2016, p. 8)

Una lectura atenta a estas propuestas pone de manifiesto cómo la selva es una fuente del derecho que incluye el consultar a los seres de la selva, la cogobernanza y sus derechos en el marco de una Naturaleza existente, o *Pacha Mama*, como sujeto de derechos. Las últimas sentencias de la Corte recalcan la relación entre los derechos de la Naturaleza con la consulta previa, libre e informada, como en los casos Triángulo de Cuembí y AI Cofán de Sinangoe.<sup>22</sup> Además, en casos donde no existen pueblos y nacionalidades, como en la consulta ambiental del río Aquepi y el caso del bosque protector Los Cedros, la Corte describió el objetivo de la consulta ambiental como “un diálogo de ida y vuelta”.<sup>23</sup>

El primer día finalizó y llegó el segundo con una exposición de fotos del caso Sarayaku y el documental de Helena. En el marco del *Kawsari*, también se exhibió una galería de expresidentes del pueblo y un escrito en colectivo titulado *Período organizativo y constitutivo del pueblo Sarayaku (1978-1979)*, que describe de manera poética la “actitud guerrera ancestral”. El *Kawsari* despierta esa actitud. En este mismo escenario poético el *Kawsak Sacha* cobra vida en los retos de la autonomía y la libre determinación, afirmando la fortaleza trans-

---

22 Corte Constitucional del Ecuador, 1 de julio de 2020, sentencia n.º 20-12-IN/20 - Triángulo de Cuembí; 27 de enero de 2022, sentencia n.º 273-19-JP - AI Cofán de Sinangoe.

23 Corte Constitucional del Ecuador, 15 de diciembre de 2021, Número de Expediente: 1185-20-JP - Río Aquepi; 10 de noviembre de 2021, Número de Expediente: 1149-19-JP/21 - Los Cedros, párr. 309.

mitida por “la gran herencia del *Sumak Kawsay*, en este territorio que los ancestros han llamado *Kawsak Sacha*”.

### ***Minga* global por la vida**

Al día siguiente del *Kawsari* se lanzó el Acuerdo Global de Sarayaku. Los pueblos originarios por el *Kawsak Sacha*-Selva Viviente, Ser Vivo, Consciente y Sujeto de Derechos.<sup>24</sup> Así, es visible desde un comienzo la articulación de la *minga* global en el lenguaje del *Kawsak Sacha* y de los derechos de la Naturaleza al otorgar personería jurídica.

En el preámbulo, se describe al *Kawsak Sacha* como un principio implementado en conjunto con la *Pacha Mama* “por todos los pueblos del mundo”, subrayando cómo los contextos culturales e históricos específicos lo impregnan. Además, la *Pacha Mama* es protagonista como entidad que sustenta jurídica y filosóficamente el acuerdo. El preámbulo también destaca la convivencia con seres protectores y reguladores presentes en cada espacio de la selva (ríos, montañas, “la selva misma”), lo que ha permitido la existencia de los pueblos originarios basada en un “modo de vida a partir de la gestión consciente de los bienes de vida”. Aunque se afirma que la selva es fuente del derecho, al mencionar a los seres protectores, no se describen a Amazanga, Nunkuli, Yashingu, etc., ni los seres del agua como Yakumama, ni el pluriverso del *Kawsak Sacha* como en su Declaratoria.

Es importante destacar que de esta forma se busca crear una cosmovivencia común entre pueblos y nacionalidades, con la característica compartida de argumentar la noción de “viviente”, la cual se debe, entre otros, a la existencia de los seres protectores (o de los *sacha runakuna*). Cabe hacer referencia que, en el marco de la ontología política (Blaser, 2009), la interculturalidad misma es el resultado del reconocimiento de las ontologías indígenas (Rodríguez y Morales, 2022). Es importante

---

24 El acuerdo, realizado de igual forma por un equipo técnico impregnado de lo colectivo y trabajado en conjunto el día del evento, se puede encontrar en la página web de Sarayaku: [bit.ly/3UcMtGr](https://bit.ly/3UcMtGr)

no generalizar estas ontologías en el marco de los derechos de la Naturaleza y de obviar sus diferencias (Fitz-Henry, 2021). Justamente lo que otros autores han llevado a criticar en proyectos cosmopolitas y nos llaman a poner atención y tener cuidado (Cepek, 2016). Sin embargo, quiero precisar que este posicionamiento viene de Sarayaku y sus múltiples intercambios en colectivo con otros pueblos. Como conversamos con Yaku Viteri Gualinga, los mismos seres protectores y mundos pueden no existir necesariamente en otros territorios.

Siguiendo con los acuerdos, se describen el *Kawsak Sacha* y el *Sumak Kawsay* como principios transmitidos y sustentados por la oralidad y la ancestralidad, resaltando la importancia de ese conocimiento en el cuidado consciente de los bienes de vida. Sin embargo, es importante reflexionar sobre las limitaciones de esta generalización y reconocer que cada pueblo tiene su propio “conocimiento vivo” con prácticas plurales y situadas de *selvar*, y que aplicar un conocimiento tan específico en diferentes territorios conlleva retos.

En el preámbulo se rechazan las imposiciones de monocultivos de conocimiento y formas de vida expresadas en sistemas jurídicos, educativos y modelos desarrollistas y extractivos. Se busca reivindicar la memoria histórica desde los territorios a través de propuestas conscientes que rescaten la biodiversidad cultural. El *Kawsari I* surge como respuesta a la amenaza a los principios del *Kawsak Sacha* y *Sumak Kawsay*, y se desarrolla un acuerdo global con las organizaciones presentes para apoyar a los pueblos y nacionalidades en su defensa, basado en sus propias estrategias sustentadas en los derechos de la Naturaleza y la libre determinación. Los objetivos del acuerdo son los siguientes: el reconocimiento global de los territorios de pueblos y nacionalidades como *Kawsak Sacha*; la sustentación del *Kawsak Sacha* y *Sumak Kawsay* a nivel global, ejerciendo el derecho propio, Derechos Humanos, colectivos y de la *Pacha Mama*; la protección del territorio para garantizar la existencia de los pueblos y el *Kawsak Sacha*.

Cuando se menciona, en el primer objetivo, la adopción del *Kawsak Sacha* como bandera de lucha de los pueblos, es importante recordar las palabras de uno de mis compañeras y compañeros *runas*:

No se puede hablar de *Kawsak Sacha* para afuera, sin vivirlo y practicarlo en territorio [es decir, sin *selvarlo* en territorio y tomando en cuenta las condiciones específicas de cada uno]. Cuando se intentó hacer en un comienzo [aunque ya se articuló en colectivo la declaratoria con las mujeres amazónicas (2013) y Pakkiru (2018)], no todos los pueblos estaban preparados para adoptar esta categoría [y *continúa con voz de tristeza*]: no queremos un *Kawsak Sacha* simple.

En el segundo objetivo, se cuestiona si los instrumentos y la construcción jurídica pueden sustentar una identidad global en territorios donde los derechos de la *Pacha Mama* no son reconocidos o los derechos colectivos no están tan avanzados como en Ecuador. Al mismo tiempo, puede ser una oportunidad para que los derechos de la Naturaleza se articulen de diferentes maneras, pero es importante reconocer que no todos los pueblos los apoyan debido a imposiciones coloniales (O'Donnell *et al.*, 2020, p. 405; Marshall, 2019) o miradas críticas desde el territorio como “son discriminatorios y nos prohíben cazar, usar bienes de vida; ahí excluyen a los pueblos”.

El tercer punto incluye principios que podrían ser antropocéntricos al poner al mundo humano primero y al *Kawsak Sacha* en segundo lugar, pero es fundamental recordar que “no existe territorio indígena sin selva y que la defensa del lugar es la defensa de la existencia” (Coba y Bayón, 2019, p. 156). Los Derechos Humanos y de la Naturaleza son inseparables (Ávila, 2022) y los participantes se comprometen a ejercer la libre determinación y desarrollar normativas propias en ejercicio de sus formas de gobierno.

Esto es muy relevante y una preocupación tanto de Kirsten Anker como mía. Criticamos cuando se habla de los derechos de la Naturaleza y se perpetúa la imagen del “noble salvaje” sin considerar la jurisprudencia indígena y los conocimientos e institucionalidad propias (2020). En este sentido, el *Kawsari* es un llamado para desarrollar la

normativa o el derecho propios. Según Verónica Yuquilema Yupangui, en el contexto de pueblos y nacionalidades en Ecuador, la justicia *runa*:

no está normativizada [...] Sin embargo, cada comunidad, pueblo o nacionalidad debe realizar un análisis propio de su entorno y libremente decir si necesita o no contar, por ejemplo, con un estatuto, reglamento o guía que permita, de cierta forma, normar algunas conductas. (2015, p. 31)

En el caso de Sarayaku, la forma de *selvar* se basa en un marco legal amplio y desarrollado, y opera junto con el sistema estatal en diversas dimensiones de órdenes jurídicos plurales que varían. Como explican Franz y Keebet von Benda-Beckmann, se consideran aspectos como “el grado de regulación, institucionalización, diferenciación, sistematización, modos de sancionar, alcance de validez espacial y social, y la base de legitimación” (2006).

La relación con esa Selva Viviente, como fuente del derecho, es la que da forma a este marco normativo y permea la institucionalidad *runa*. Un ejemplo es la figura rol de *kurakas* y *likuatis* (art. 31, estatutos) inspiradas en el parentesco selvático, donde las plantas, los seres protectores o animales tienen sus *kurakas* para organizarse, liderar y protegerles. Es de donde nace la cogobernanza, el gobernar con otros, para vigilar en conjunto, como dice en el acuerdo, la salud de la *Pacha Mama* en un proceso de aprendizaje continuo de hacer pedagogías del *Kawsak Sacha*.

## Taki Supay

El *Kawsari* termina con el *rap* Kichwa de Taki Supay:

*Allpamanda Kawsaymanda Jatarischunchi*  
Por la tierra, por la vida levantémonos

[...]

*Shuk malta runa, Sarayaku llaktamanda shamuni kawnama uyachinga*  
Vengo como un joven del pueblo Sarayaku a hacerles escuchar un mensaje



[...]

*Kawsay manda kawsak sachamanda yayayta takisha uyachimuni*  
 Vengo a hacer sonar cantando la música un conocimiento de la vida  
 y desde el Kawsak Sacha  
*Tukuy Llaktaguna*  
 Todos los pueblos levantémonos juntos.<sup>25</sup>

Este *rap*, que Taki Supay me compartió y permitió poner en este escrito, se escuchó, además, en la Conferencia de las Partes (COP) 27, en Sharm el-Sheij (Egipto), cuatro meses después del *Kawsari*, en noviembre de 2022. Las sinfonías jurídicas amazónicas viajan para “volver a recordar, despertar, reaccionar y renacer”.

## Cantos finales

*Kawsari* consiste en recordar las memorias vivas de *kallari rukukuna* (ancestros y ancestras), *apamamakuna* (abuelas) y *apaya-yakuna* (abuelos), de los cantos de tucanes (*Ramphastos tucanus*), *uings* (sapos), *cuchachallua* (peces), *wayusas*, *yakumama*, achiotes (*Bixa orellana*), entre tantas vidas de la selva y de las mechas que han encendido la Constitución para construir un Estado plurinacional e intercultural.

*Kawsari* implica volver a aprender del parentesco selvático para desarrollar un acuerdo propio desde el territorio, nacido de la lucha donde los cantos jurídicos selváticos se escuchan, se sienten, se bailan y se piensan.<sup>26</sup> Esos cantos jurídicos se afirman en la interpretación propia de la consulta, previa libre e informada y en la *minga* global por la vida.

25 La traducción del Kichwa es de William Gualinga, su nombre artístico es Taki Supay.

26 Para esta provocación me inspiro en la siguiente entrevista: Cuéllar Gempeler, M. y Ruiz-Serna, D. (2022). Anclas para sueños silvestres. Una conversación con Eduardo Kohn. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 18(1), pp. 164-178.

Usando la noción de “lugar-pensamiento” de Vanessa Watts, académica de la nacionalidad indígena Anishinaabe y Haudenosaunee (2013, mi traducción), el territorio del pueblo originario Kichwa de Sarayaku es el lugar-pensamiento desde donde Sarayaku hace una *minga* jurídica y teje su selva como derecho y sus ensamblajes-normativos-selváticos, incluyendo la declaratoria del *Kawsak Sacha*, y lo presenta en el *Kawsari*. Sarayaku comparte su propuesta epistémica amazónica y de lo aprendido en el proceso de la resiliencia al defender el territorio en colectivo y en las luchas con otros pueblos y nacionalidades, en las cuales, por ejemplo, nacieron los derechos de la Naturaleza en la carta magna. A través de estos derechos “se activaron políticamente los seres de la tierra como la Pachamama” (Blaser, 2014, p. 51, mi traducción), la selva puede hacer ruido y reclamar aún más instrumentos jurídicos cuando sus ritmos jurídicos (de)sintonizan con la Constitución.

Pensar el *Kawsari* desde la interculturalidad implica que la declaratoria del *Kawsak Sacha* cobre fuerza y vaya más allá de solo la aplicación en el territorio de Sarayaku, transformándose a través del Acuerdo Global de Sarayaku en instrumento jurídico y una categoría para que otros pueblos puedan adoptar. En este sentido, los derechos de la Naturaleza, a pesar de que también pueden ser una limitación, abren puertas para estos instrumentos jurídicos, empoderándolos cuando los pueblos los utilizan estratégicamente y a través de una *minga jurídica* en su propio lenguaje, transmitiendo así esa selva como derecho y fortaleciendo al mismo tiempo los derechos de los pueblos (O'Donnell *et al.*, 2020).

Retomando las posiciones de Ramiro y Yajayra del *Kawsari* mencionadas en la introducción, que son acertadas en relación con los derechos de la Naturaleza y la Selva Viviente, no debemos obviar que *Kawsak Sacha* es un instrumento propio que se articula utilizando términos de la antropóloga jurídica Rachel Sieder en el “derecho como el lenguaje de lo político” (2019, p. 69, mi traducción) y emplea

estrategias políticas que “se sustentan en una variedad de prácticas que hacen de la Amazonía una selva viviente” (Sempértegui, 2022, p. 159).

Cabe recalcar que, si los derechos de la Naturaleza en los que se articula el *Kawsari* no están reconocidos en el marco de un Estado (pluri)nacional, será necesario ver en qué se sustentan y cómo se ejecutan. Una forma puede ser a través de la autodeterminación de los pueblos. Queda mucho por explorar en este sentido, y como reflexiona Elena Cirkovic: “¿Cuáles son las implicaciones de reconocer que todo —incluidas las rocas, el aire contaminado, los océanos— está vivo?” (2021, p. 149). A largo plazo, es importante que lo propuesto en el *Kawsari* tenga un reconocimiento jurídico por parte del Estado, los organismos internacionales y otros sistemas jurídicos de pueblos y nacionalidades, y que no quede en algo simbólico sin efecto vinculante. De lo contrario, podría tener los mismos resultados que las COP de la ONU.

Una reflexión final en estos cantos: *Kawsak Sacha* no puede imponerse y opacar proyectos y propuestas propias de otros pueblos y nacionalidades, ya que terminaría haciendo lo mismo que crítica y busca evitar, imponiendo una forma, como describe *foucaultianamente* el antropólogo Michael Cepek, de “environmentality” (2011). Por el contrario, es necesario debatir y entrar en un diálogo de ida y vuelta para ver cómo se pueden articular estas propuestas y hasta qué punto chocan entre sí, manteniendo una cosmovivencia y un acto de *selvar* propio, ya que como dicen lxs *runas*, “cada selva es diferente”. Esfuerzos jurídicos y propuestas en esta línea están naciendo con sus matices y cantos propios: la nacionalidad Sapara con Naku, la propuesta Siekopai de reconocer a su territorio como *Pë’kë-ya* o la propuesta sonora del pueblo Kichwa *Kawsak Sacha*.

*Kindy Challwa*, la canoa pez-colibrí, sigue en París, en el Museo del Hombre, pero no está sola, sino como dice la expresidenta de Sarayaku y parlamentaria andina Miriam Cisneros, “acompañada de los animalitos que se quedaron”. Observa atenta cómo los líderes mundiales no cumplen el acuerdo de París y ahora mira hacia la

Amazonía, esperando a ver qué sucederá con este tipo de acuerdos desde los pueblos.

## Referencias bibliográficas

- Anker, K. (2017). Law as forest: Eco-logic, stories and spirits in indigenous jurisprudence. *Law Text Culture*, (21), 191-213.
- Anker, K. (2020). Ecological jurisprudence and Indigenous relational ontologies. En K. Anker *et al.* (Eds.), *From environmental to ecological law*. Routledge.
- Aragón Andrade, O. (2020). El trabajo de coteorización en la antropología jurídica militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México. *Inflexiones*, (6), 75-106.
- Ávila Santamaría, R. (2011). *El neoconstitucionalismo transformador: el Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Fundación Rosa Luxemburg.
- Ávila Santamaría, R. (2022). Rights of Nature vs. Human Rights? An Urgent Shift of Paradigms. En D. Amirante y S. Bagni (Eds.), *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene. Values, Principles, and Actions* (pp. 68-85). Routledge.
- Ávila Santamaría, R. (22 de agosto de 2022). Las lecciones del incansable pueblo sarayaku, GK. [bit.ly/49V7USa](https://bit.ly/49V7USa)
- Black, C. (2011). *The Land is the Source of the Law*. Routledge.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology: Cultural Studies without 'Cultures'? *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896.
- Blaser, M. (2014). Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages. *Cultural Geographies*, 21(1), 49-58.
- Burneo Salazar, C. (2022). *Historias de desobediencia. Recopilación de crónicas-ensayos 2013-2021*. La Caracola.
- Cadena de la, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Castillo, M. *et al.* (2016). *La cultura sapara en peligro. ¿El sueño es posible? La lucha de un pueblo por su supervivencia frente a la explotación petrolera*. Terra Mater, Nación Sapara del Ecuador y NAKU.
- Celermajer, D. *et al.* (2021). Multispecies Justice: theories, challenges, and a research agenda for environmental politics. *Environmental Politics*, 30(1-2), 119-140.

- Cepek, M. (2016). There Might Be Blood: Oil, Humility, and the Cosmopolitics of a Cofán Petro-Being. *American Ethnologist*, 43(4), 623-635.
- Cepek, M. L. (2011). Foucault in the forest: Questioning environmentality in Amazonia. *American ethnologist*, 38(3), 501-515.
- Cirkovic, E. (2021). The next generation of international law: space, ice, and the cosmolegal proposal. *German Law Journal*, (22), 147-167.
- Coba, L. y Bayón, M. (2020). Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador. En D. Cruz y M. Bayón (Eds.), *Cuerpos, territorios y feminismos* (pp. 141-160). Abya-Yala.
- Coba, L. (2021). Memorias de la Gran Marcha. Política, resistencia y género en la Amazonía ecuatoriana. *ARENAL*, 28(2), 597-626.
- Coba, L. (2021). Nunkuli. En E. Vázquez et al. (Eds.), *Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador* (pp. 209-212). Traficantes de Sueños.
- CONAIE. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente: Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador. Por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. CONAIE.
- Constitución de la República del Ecuador*. (2008). Corporación Editora Nacional.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2023). Guía de Jurisprudencia de los Derechos de la Naturaleza. Corte Constitucional, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional. [bit.ly/44fxb8t](https://bit.ly/44fxb8t)
- Davies, M. (2022). *EcoLaw: Legality, Life, and the Normativity of Nature*. Routledge.
- Fincke, A. (s/f). Historisches und indigene Innovationen im Amazonasregendwald. *Oro Verde*. [bit.ly/49P0FeD](https://bit.ly/49P0FeD)
- Fitz-Henry, E. (2022). Multi-species Justice: A View from the Rights of Nature Movement. *Environmental Politics*, 31(2), 338-359.
- García Ruales, J. et al. (2022). Sharing Messages, Not Meals: Engaging with Non-Humans in Fieldwork during the Pandemic. *Journal for Social and Cultural Anthropology* (JSCA), (174), 75-98.
- García Ruales, J. y Viteri Gualinga, Y. (2024). A well-braided (knowledge) braid. Lessons learned from the Kawsak Sacha and the forest beings to Europe. En J. García Ruales et al. (Eds.), *Rights of Nature in Europe: Encounters and Visions*. Routledge.
- Graham, N. (2011). *Landscape*. Routledge.

- Guerrero Arias, P. (2010). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Abya-Yala, UPS.
- Guerrero, P. et al., (2016). *El trabajo antropológico: miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida*. Abya-Yala.
- Grijalva Jiménez, A. (2011). *Constitucionalismo en Ecuador*. Corte Constitucional para el Período de Transición.
- Gutmann, A. (2021). *Hybride Rechtssubjektivität*. Nomos.
- Koenig, K. (2022). ¡El Kawsak Sacha de Sarayaku es lo que el mundo necesita ahora! Amazon Watch. [bit.ly/49PIoxG](https://bit.ly/49PIoxG)
- Larrea, C. (2022). *Josefina y la lucha del pueblo Shuar Arutam. Una historia gráfica sobre la lucha contra la minería en el sur de la Amazonía*. Alección.
- Marshall, V. (2019). Removing the Veil from the ‘Rights of Nature’: The Dichotomy between First Nations Customary Rights and Environmental Legal Personhood. *Australian Feminist Law Journal*, 45(2), 233-248.
- Mujeres Amazónicas del Centro Sur. (2013). *Declaratoria del Kawsak Sacha*. s/e.
- O’Donnell, E., et al. (2020). Stop Burying the Lede: The Essential Role of Indigenous Law(s) in Creating Rights of Nature. *Transnational Environmental Law*, 9(3), 403-427.
- Pakkiru. (2018). *Declaración Kawsak Sacha - Selva Viviente*. s/e.
- Pelizzon, A. (2014). Earth laws, Rights of Nature and Legal Pluralism. En M. Maloney y P. Burdon (Eds.), *Wild Law-In Practice* (pp. 176-189). Routledge.
- Piedrahita, A. M. (2019). Cerámica Sarayaku: saber femenino, un acto de reafirmación. En E. Bartra et al. (Eds.), *Interculturalidad estética y prácticas artesanales: Mujeres, feminismo y arte popular* (pp. 67-76). Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Xochimilco.
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. (2022). Kawsari. *Sarayaku. El pueblo de medio día*. [bit.ly/4aPexGU](https://bit.ly/4aPexGU)
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. (2022). Sarayaku reafirma su autodeterminación y dignidad. Kawsari 2022. *Sarayaku. El pueblo de medio día*. [bit.ly/3QfM6tJ](https://bit.ly/3QfM6tJ)
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. (2018). *Declaración Kawsak Sacha-Selva Viviente*. s/e.
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. (2014). El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. En A. Hidalgo Capitán et al.

- (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 77-102). FIUCUHU.
- Rodríguez Caguana, A. y Morales Naranjo, V. (2022). *Los derechos de la Naturaleza desde una perspectiva intercultural en las Altas Cortes de Ecuador, la India y Colombia. Hacia la búsqueda de una justicia ecocéntrica*. Universidad Andina Simón Bolívar, Huapóni.
- Sempértegui, A. (2022). La selva viviente como selva política: prácticas de hacer-selva en la lucha de las mujeres amazónicas en Ecuador. *Revista Antropologías del Sur*, 9(17), 147-167.
- Sieder, R. (2019). Legal Pluralism and Fragmented Sovereignties: Legality and Illegality in Latin America. En R. Sieder et al. (Eds.), *Routledge Handbook of Law and Society in Latin America* (pp. 51-65). Routledge.
- Simbaña, F. y Rodríguez Caguana, A. (2020). *¡Así encendimos la mecha! Treinta años del Levantamiento Indígena en Ecuador: una historia permanente*. Abya-Yala.
- Tigre, M. A. (2022). Climate Change and Indigenous Groups: The Rise of Indigenous Voices in Climate Litigation. *E-PUBLICA*, 9(3), 214.
- Uzendoski, M. (2012). Beyond Orality: Textuality, Territoriality, and Ontology among Amazonian People. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 55-80.
- Von Benda-Beckmann, F. y Von Benda-Beckmann, K. (2006). The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 38(53-54), 1-44.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad, luchas (de)coloniales de nuestra época*. Abya-Yala, UASB.
- Watson, I. (2015). *Aboriginal Peoples, Colonialism and International Law. Raw Law*. Routledge.
- Watts, V. (2013). Indigenous Place-thought & Agency Amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!). *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 2(1), 20-34.
- Yuquilema, V. (2015). *La justicia runa. Pautas para el ejercicio de la justicia indígena*. INREDH.

CAPÍTULO IV  
**Perspectivismo y multinaturalismo  
en el mundo Waorani**

---

Rommel Lara Ponce  
Universidad Politécnica Salesiana  
rlara@ups.edu.ec  
<https://orcid.org/0009-0001-3033-6977>

### **Introducción**

El propósito de este trabajo es interpretar las prácticas que los Waorani realizan en el bosque húmedo tropical bajo el enfoque del perspectivismo y multinaturalismo del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018). La interacción con los seres no humanos en la cacería, la recolección, la horticultura y la relación con los no Waorani, también llamados *Cowudi* (caníbales), son los temas que se van a desarrollar en el presente capítulo. Este trabajo es el resultado de varias inquietudes que empezaron años atrás, cuando trabajé en varios proyectos de cooperación técnica con el pueblo Wao.<sup>27</sup> Estas reflexiones se complementaron con nueva información de campo levantada en diferentes momentos pero, sobre todo, en el año 2021 pospandemia. Se concluye que el animismo está presente en diversas

---

27 En el año 2001 la Fundación EcoCiencia apoyó la elaboración del primer Plan de Manejo del Territorio Huaorani. Ahí, junto con investigadores de diferentes especializaciones, se hizo un trabajo de cooperación técnica en temas sociales, ecológicos y legales.



prácticas Waorani, aunque hayan cambiado a lo largo de los años. El enfoque es intercultural ya que se pretende hacer un diálogo entre la cultura Wao y las teorías antropológicas para acercarse a la comprensión de una realidad cultural.

El perspectivismo y el multinaturalismo ofrecen una explicación de la cosmovisión amerindia. Los pueblos autóctonos de América ven a la Naturaleza como parte de su mundo social (animismo) y algunas especies —no todas— tienen una perspectiva ontológica del mundo (Viveiros de Castro, 2018). Esta propuesta ha tenido como uno de sus méritos incluir el pensamiento de varios pueblos amazónicos dentro de su explicación teórica y se ha enmarcado dentro del debate conocido como giro ontológico. En este debate se encuentran autores como Haraway (1991), Bird-David (1999), Descola (2001), Ingold (2002), Latour (2013), Kohn (2021), entre otros. Estos autores coinciden en que la modernidad deja de lado realidades que no alcanzan a ser comprendidas bajo la dicotomía Naturaleza-cultura.

Los Waorani son un pueblo indígena de la Amazonía ubicado en la región del Yasuní, nororiente del Ecuador. Aproximadamente 3000 personas se encuentran repartidas en pequeños y medianos asentamientos o comunidades a lo largo de un territorio de más 700 000 hectáreas.<sup>28</sup> Aunque existen asentamientos estables como Toñampari, el más grande, que puede tener unos 500 habitantes, también existen pequeñas comunidades formadas por una familia ampliada, es decir, unas 20 personas. Están continuamente movilizándose, creando y recreando comunidades. Por tal motivo, no se puede decir con certeza la cantidad de asentamientos que existen, pero podrían ser entre 20 y 30.

---

28 El territorio Waorani legalizado tiene una extensión de aproximadamente 700 000 hectáreas. Sin embargo, junto a este territorio, se encuentra el Parque Nacional Yasuní (PNY) de 800 000 hectáreas aproximadamente. La influencia de la cultura Wao cubre estas dos extensiones territoriales. Es importante decir que varias concesiones petroleras se encuentran traslapadas a lo largo de su territorio. Todo en su conjunto forma la Reserva de Biosfera Yasuní (Rivas y Lara, 2001).

Esta itinerancia recuerda la práctica de cacería y recolección, aunque no siempre se movilizan por recursos como animales, plantas o cultivos, sino por las posibilidades de negociación e interacción con diferentes actores sociales, como los trabajadores de las empresas petroleras que operan en su territorio, las personas interesadas en hacer turismo en las riberas de los ríos y en las comunidades o las que quieren explotar madera de forma ilegal en su territorio y en el Parque Nacional Yasuní.<sup>29</sup> Además, es frecuente que pasen temporadas en las ciudades del Puyo y Francisco de Orellana (Coca), atendiendo los compromisos políticos de la organización que los representa, la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE).

La movilidad Waorani también podría estar asociada a la interacción con otro tipo de seres no humanos que están presentes en el bosque amazónico y que son entendidos como parientes, enemigos o espíritus. Descola (2001) menciona que la relación entre humanos y no humanos se da en la cotidianidad y es lo que va a definir la cosmología de una sociedad. En este caso, la cotidianidad de una sociedad como los Waorani estaría relacionada con la itinerancia, y es ahí donde se puede comprender su cosmología.

Este capítulo está dividido en cuatro partes. En la primera se hace una breve reseña histórica del pueblo Wao para dar cuenta de los procesos de equilibrio y desequilibrio de su sociedad y de la práctica de la itinerancia que, aunque ha cambiado con el transcurrir de los años, todavía se mantiene. La segunda parte trata sobre el animismo como una discusión que se ha tratado en la antropología desde el siglo XIX y que ha sido retomada las últimas décadas para entender las realidades culturales de aquellas sociedades que no tienen como referencia la dicotomía Naturaleza-cultura. La tercera parte trata sobre las prácticas de cacería, recolección y horticultura del pueblo-mundo Wao. Finalmente, en la última parte se hace una reflexión sobre el chamanismo en el mundo Wao.

---

29 En la consulta del año 2023 el pueblo ecuatoriano votó para que se deje de explotar petróleo y cualquier otra actividad minera en la región del Yasuní.

## El pueblo Wao

Antes de iniciar con la historia Wao es importante tener claro algunos de los términos para referirse a los parientes consanguíneos y afines. *Waorani* quiere decir verdaderamente humanos; *Warani* quiere decir humanos, pero que no son parientes consanguíneos, por lo tanto, son enemigos potenciales, mientras que los que no son Waorani se los llama *Cowudi*, que quiere decir caníbal y también es usada para designar a los de afuera, que no son Waorani (verdaderamente humanos). Como se verá más adelante estos términos Wao están cargados de significados relacionados con la percepción de los seres humanos y no humanos.

En 1958 empezó el contacto pacífico de los Waorani con la modernidad;<sup>30</sup> antes de ello eran conocidos como *aucas*, que quiere decir salvajes en kichwa. La información histórica sobre la región amazónica ecuatoriana es muy escueta. Los primeros registros de los Waorani se remontan a la época del caucho, a finales del siglo XIX. El negocio del caucho funcionaba con esclavos indígenas, por lo que se hacían correrías por toda la Amazonía en busca de esa fuerza de trabajo. En ese entonces se conocía la existencia de un pueblo guerrero que se perforaba las orejas y que vivía en la ribera sur del río Napo.<sup>31</sup> Hasta allá llegaron los cazadores de esclavos en busca de hombres y mujeres que pudieran mantener la industria del caucho. Con el fin del negocio del caucho, también se terminó el asedio a los Waorani. Sin embargo, en la década de los 30, nuevamente se dieron incursiones al territorio Wao, esta vez por el negocio del petróleo. Se hicieron famosos los “aucas” por sus ataques a los campos petroleros y a los pequeños poblados que se empezaban a levantar en la selva. Hay va-

---

30 Existe un debate muy amplio en las ciencias sociales sobre cómo la modernidad creó sujetos de estudio. Said (2008), Mudimbe (1988), Escobar (2007), pero este tema no es parte del presente capítulo.

31 Los Waorani son conocidos porque, tanto hombres como mujeres, se perforan las orejas y se las van agrandando con madera de balsa conforme pasan los años.

rias historias de guerras y muertes en esta región, tanto de Waorani como de otros pueblos vecinos (Cabodevilla, 1999).

En el mundo Wao las guerras internas marcan el tiempo de destrucción, mientras que las alianzas vienen a ser el tiempo de construcción. En términos de la antropóloga Laura Rival (1996), vendrían a ser los tiempos de guerra y los tiempos de paz. Algunos de los ejemplos de guerra pueden ser la muerte de cinco misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1956; la muerte del vicario apostólico de Aguarico, monseñor Alejandro Labaka, en 1987, y varias masacres protagonizadas por las familias Waorani y los llamados pueblos indígenas aislados (Cabodevilla, Smith y Rivas, 2004). En todas ellas ha estado presente el tema de la venganza y la percepción que se tiene del otro como un enemigo o un espíritu (alguien que podría hacer daño).

El ILV hizo el primer contacto pacífico con los Waorani en 1958, desde entonces los Waorani han dialogado y negociado con distintos actores: misioneros religiosos, empresas petroleras, madereros, organizaciones no gubernamentales, funcionarios estatales y científicos. El Estado ecuatoriano ha tenido varios momentos en los que ha reconocido al sujeto político Wao y a su territorio, primero como una reserva indígena y luego como un territorio comunitario (Rivas y Lara, 2001).

Por otra parte, es importante mencionar que, desde su intercambio pacífico, las actividades de cacería, recolección y horticultura han cambiado rápidamente en un proceso de sincretismo, aculturación y etnogénesis. En la cultura Wao se mezclan diferentes cosmovisiones, principalmente la cultura Kichwa amazónica<sup>32</sup> y un pensamiento moderno auspiciado por el Estado ecuatoriano y los

---

32 Cuando los Waorani fueron contactados por el ILV, una de las estrategias de pacificación fue el matrimonio de hombres Wao con mujeres Kichwa (Cabodevilla M. A., 1999), (Rival, 1996).

actores sociales ligados a él (Rival, 1996). A pesar de ello, la itinerancia de los Waorani en el bosque y las ciudades se mantiene.

## **Animismo**

El animismo entiende que los individuos tienen cuerpo y alma pero, adicionalmente, los seres humanos no son los únicos portadores de alma, sino que hay otros seres no humanos como animales, plantas e, inclusive, objetos que pueden tener un alma. Las sociedades animistas extienden su mundo social a las relaciones con los portadores de almas, sean estos humanos o no humanos. Estas relaciones son claras en el parentesco donde hay humanos y no humanos que son parientes consanguíneos o afines (Descola, 2001).

Esta idea del animismo que empezó a discutirse a finales del siglo XIX por los primeros antropólogos y sociólogos va a ser retomada por Claude Lévi-Strauss (1988) en las sociedades amazónicas de la segunda mitad del siglo XX. Lévi-Strauss usó la dicotomía Naturaleza-cultura para entender los datos etnográficos bajo su teoría estructuralista. Él entendía que la Naturaleza solo podía ser representada a través de la cultura; en tal sentido, la humanización de la Naturaleza era el resultado de una “interpretación cultural” del entorno físico. La Naturaleza era una extensión de la sociedad, pero sin Naturaleza no podía existir sociedad.

La relación entre Naturaleza y cultura, expuesta por Lévi-Strauss (1988), abrió un campo de investigación para comprender las respuestas culturales frente a las constricciones de la Naturaleza. Esta dicotomía acentuaba un enfoque evolucionista en el que la cultura era la respuesta de un proceso evolutivo. Sin embargo, la evidencia etnográfica mostraba que muchas culturas no tenían clara esta diferencia entre Naturaleza y cultura, al contrario, establecer dónde empezaba y terminaba el mundo social era una tarea compleja.

Philippe Descola (2001), partiendo del dualismo estructuralista de Lévi-Strauss, propuso que en los pueblos amazónicos se pue-

den encontrar tres tipos de relación con la Naturaleza: *naturalismo*, *animismo* y *totemismo*. El animismo se va a sustentar en la misma explicación de Lévi-Strauss, es decir, la Naturaleza es una extensión del mundo social, por tal motivo los pueblos consideran a ciertos animales como parte de su sistema social. El totemismo, en cambio, es un apoyo de la Naturaleza para categorizar el mundo social; es decir, la sociedad se explica a través de la Naturaleza. Finalmente, el naturalismo reconoce la existencia de una conciencia forjada por la cultura y una realidad que está fuera de esa conciencia, algo totalmente congruente con la teoría de Lévi-Strauss.

Por su parte, la propuesta del perspectivismo y multinaturalismo de Viveiros de Castro (2018) toma como referencia el pensamiento de varios pueblos amazónicos que creen que la humanidad trasciende la materialidad del cuerpo. Existen varias historias de los pueblos amerindios en las que se considera que, hace mucho tiempo atrás, todos los seres eran humanos y que, por diferentes circunstancias, cambiaron y se transformaron en aves, mamíferos o reptiles; es decir, sobre la base de una humanidad se construyeron múltiples Naturalezas, de ahí, precisamente, el término multinaturalismo. Esta idea es como tomar a Lévi-Strauss (1988) y ponerlo de cabeza porque él entiende al ser humano como Naturaleza y cultura, pero la Naturaleza es universal y la cultura es particular, mientras que, en el multinaturalismo, la humanidad es universal y la Naturaleza particular.

De igual manera, en los pueblos amazónicos, es recurrente la idea de que existieron grandes catástrofes. Ya sea una inundación o un incendio, que destruyeron el bosque, pero que, luego de esa destrucción, vino un período de reconstrucción, en muchas ocasiones gracias a espíritus poderosos (Rodríguez y Van der Hammen, 2014). Estas historias tienen dos elementos importantes. En primer lugar, la idea de una sola humanidad y múltiples Naturalezas. Y, en segundo lugar, la idea de tiempos de destrucción y tiempos de construcción. Descola (2001) explica que en las relaciones entre humanos y no humanos existe la interacción por rapacidad y por reciprocidad, mien-

tras la primera causa desbalance en el cosmos, la segunda lo equilibra. La cacería es una actividad de rapacidad porque se toma algo de los no humanos, pero no se repone. Los cultivos, en cambio, están más relacionados con el equilibrio ya que es un proceso de creación.

El perspectivismo, de igual manera, está relacionado con la relación presa y depredador. La perspectiva de cada uno de ellos muestra un mundo diferente, pero solamente para el que tiene la perspectiva. Un depredador no va a poder entender la humanidad de su presa y lo va a mirar como comida, mientras que la presa va a mirar al depredador como un espíritu que busca su muerte. Solamente los chamanes pueden ver el trasfondo humano de los seres no humanos. El resto de las personas solamente podemos ver la “ropa” de los seres no humanos, es decir, su forma de jaguar, su forma de boa, su forma de tapir, pero no podemos ver su humanidad (Viveiros de Castro, 2018).

Miguel Ángel Cabodevilla (1999) ya advierte de estas particularidades de los pueblos amazónicos en general y de los Waorani en particular. Por ejemplo, existe una explicación mítica del origen de la yuca que cuenta que antes los Waorani y los tapires eran parientes. Los tapires eran los abuelos de los Waorani y tenían cultivos de yuca, pero los tenían ocultos de sus hijos y nietos. Un día los nietos siguieron a sus abuelos. En el camino, los niños se durmieron. Mientras dormían, un gusano atravesó el corazón a uno de los niños. Los abuelos fueron acusados de la muerte del niño y, para vengar la muerte de su hijo, la madre robó la yuca. Desde ese día el tapir deambula por el bosque llorando porque perdió todas sus plantas cultivadas, así como las relaciones de parentesco con los Waorani (Zurita, 2017).

En el mito se puede ver que existe una relación parental entre seres humanos y no humanos. Los tapires y los humanos, a pesar de ser diferentes, están emparentados, no hay una transformación, más bien lo que se dice es que los tapires eran los abuelos, una idea que está mucho más ligada a lo que es el totemismo, es decir, tener un pariente no humano o con una “ropa” diferente. También es impor-

tante mencionar que en el mito es la madre la que roba la yuca y no el padre, lo que señala esta división sexual del trabajo generalizada en la Amazonía.

Los primeros informes de James Yost<sup>33</sup> (1981) señalan que los Waorani tenían tótems, es decir, figuras de la Naturaleza con las que compartían linajes. Laura Rival tiene dos propuestas sobre la relación entre seres humanos y no humanos. Por una parte, habla de la interacción con el bosque como una dinámica en la que la estética y el crecimiento hacen parte de la categorización de la vida social (2004). Por otra, habla de los tiempos de paz y tiempos de guerra en el mundo Waorani (Rival, 1996), ideas que están relacionadas con las de construcción y destrucción, pero también con las de rapacidad y equilibrio de Descola (2001).

Los Waorani comparten sus espacios con seres no humanos, como animales silvestres y cultivos, en palabras de Viveiros de Castro (2018), los objetivizan, es decir, les otorgan un grado de humanidad, aunque tengan “ropas” diferentes. Solamente en las relaciones se puede definir la humanidad de un ser no humano, si me relaciono con algo tiene el carácter de humano, si no lo hago pertenece a otra categoría. Quizá a una categoría a la que la modernidad llama Naturaleza.

### **Itinerancia, cultivos y cacería**

La sedentarización de los Waorani es un proceso que ha sido explicado por autores como Yost (1981), Rival (1996) y Cabodevilla (1999); ellos coinciden en que la cercanía con la cultura Kichwa ha influido en diferentes aspectos de la sociedad Waorani, entre ellos, los cultivos, la recolección y la cacería. Sin embargo, si bien hay asentamientos estables, los Waorani se movilizan constantemente por su territorio por motivos estacionales, económicos, políticos y sociales.

---

33 James Yost fue un antropólogo que trabajó con el ILV y escribió los primeros informes y documentos sobre los Waorani luego del contacto pacífico.



A pesar de la existencia de épocas estacionales, por ejemplo, más lluvia o menos lluvia, cosecha de frutos y cacería, no siempre es claro el momento de hacer un viaje. Las decisiones se las toma por el significado de los sueños. Al igual que otros pueblos amazónicos, los sueños organizan las actividades cotidianas. La cacería, la pesca, las actividades agrícolas, los viajes son actividades que pueden suspenderse en caso de haber tenido un mal sueño, como soñar con una serpiente o con una tormenta. En los Kichwas amazónicos se habla del sueño como la primera vida y hay un momento especial para la interpretación de los sueños, que es en la madrugada luego de tomar agua de guayusa (Whitten, 1987). Con los Waorani no existe esta práctica de la toma de guayusa o por lo menos no es generalizada, sin embargo, los sueños siguen siendo un indicador para llevar adelante actividades cotidianas.

La época de chonta es la misma época de la cacería de monos chorongo. En esos espacios hay casas que tienen que ser reconstruidas para la estancia de la familia, se retoman antiguos cultivos de yuca, así que también es un tiempo de construcción. Si bien los Waorani pueden permanecer largas temporadas en ciudades como el Puyo o El Coca, siempre hay la posibilidad de regresar a alguno de los asentamientos tradicionales y pasar ahí semanas o meses. Los hombres y mujeres adultos mayores, también llamados *piquenani*, son los que visitan estas casas con mayor frecuencia.

El principal cultivo es la yuca. Una familia puede tener varios *kewenkore* (cultivos) de yuca en diferentes estados de maduración, otra parte de la movilidad está en función del estado de estos cultivos, es decir, se van moviendo conforme se tiene una cosecha (Zurita, 2017). A la par de la creación y crecimiento de los asentamientos, los cultivos son diversos, más cercanos y grandes. En ellos se pueden encontrar variedades de plátano, papaya, maíz, maní, entre otros. El sistema que se usa es el de roza-tumba-pudre (2017).

No existen rituales Wao en torno a la siembra y la cosecha, pero existen ciertas prácticas en los huertos donde se puede ver esta

percepción de las plantas con un cierto grado de humanidad. Rival (1996) menciona que a los niños se les golpea las piernas con una especie de ortiga para que se críen grandes y fuertes; lo mismo se hace con las plantas pequeñas de yuca para que crezcan bien. De igual manera otras especies como la balsa, el chontaduro y el ceibo están relacionados con las distintas etapas de la vida humana: la niñez, la adolescencia y la adultez (Rival, 2004).

Por la influencia de los Kichwas, existen prácticas, sobre todo de las niñas y las mujeres, cuando van por primera vez a los huertos. En estos rituales se agradece al espíritu femenino de los cultivos, Nunkui o Nunguli, en el mundo Kichwa. El huerto está asociado a las mujeres, mientras que el bosque está asociado a los hombres, incluso con prohibiciones de que hombres o mujeres ocupen un espacio que no les corresponde. En el caso de los Waorani, se mantiene esta distinción, si bien tanto hombres como mujeres salen al bosque y a los huertos, la cacería de grandes animales es una actividad masculina, mientras que el cultivo de los huertos es una actividad femenina.

Descola (2001) menciona que la cacería es una actividad de quiebre porque se quitan animales, mientras que los cultivos están ligados a las relaciones de equilibrio, se repone lo que se quitó al bosque. La cacería y los cultivos son extensiones del mundo social porque las presas son consideradas parientes afines, es decir, enemigos potenciales, mientras que las plantas y los animales domésticos son parientes consanguíneos. Los elementos del bosque tienen un cierto grado de humanidad y por eso no se los consume o se los consume con cierta discreción, lo que está definido por el grado de parentesco. En el caso de los Achuar, por ejemplo, a los monos se los llama con el mismo término que se usa para designar a los cuñados, es decir, a los parientes afines, de ahí que, al consumirlos, se hace la guerra a un pariente afín y, en cierto sentido, se está cometiendo canibalismo.

Esta interacción por rapacidad también está presente en el mundo Wao, aunque no sea muy frecuente ni tradicional. Esto se debe a dos motivos. Por una parte, por la presión en el entorno, sobre

todo en los asentamientos grandes, que hace que los animales se alejen de esos poblados. Por otra parte, porque esta actividad cada vez está menos presente en las nuevas generaciones. Como se mencionó, son los hombres y las mujeres adultas mayores *piquenani* las que van a los cultivos y a la cacería. Los jóvenes tienen poco interés en estas actividades y cuando las realizan lo hacen con armas de fuego.

El consumo de ciertos animales es visto como una forma de apropiación de las características de ese animal. A los niños pequeños se les hace tocar el pelaje de ciertas presas para que adquieran su fuerza y fortaleza: es el caso de los monos chorongó, por ejemplo. En la actualidad, casi cualquier animal puede ser cazado, antes existían restricciones sobre ciertos animales, precisamente, porque tenían parentesco con el mundo Wao y comerlos hubiera sido un acto de canibalismo o de guerra.

Hay cantos sobre la cacería, así como cantos sobre la guerra, ya que estas dos actividades están relacionadas, se canta cuando hay fiesta o cuando se recuerda la ira. En la fiesta los cantos están relacionados con la cacería o con las caminatas por el bosque, mientras que, en la ira, los cantos recuerdan las muertes y las guerras. En los dos momentos se hace referencia a seres humanos y no humanos, ya sean sus parientes consanguíneos en las fiestas o sus parientes afines en las guerras. En los dos casos es una relación de rapacidad, se quita algo del bosque y no se devuelve.

## Los espíritus y los chamanes

Eduardo Viveiros de Castro (2018) señala que la ontología se construye por el lugar que ocupa un individuo en la cadena trófica y por la relación que establece, ya sea como depredador o como presa. Así como los humanos ven a ciertos animales y plantas como comida, los no humanos pueden ver a ciertos humanos como sus presas, por este motivo se considera que estos cazadores de humanos son espíritus.

La historia Waorani tiene algunos ejemplos de espíritus-depredadores. Los más evidentes son los jaguares y las boas, pero, además, hay otros dos personajes que en su momento fueron considerados espíritus, estos son los *Cowudi* (caníbales), es decir, los que no son Waorani, y los grupos indígenas aislados, también llamados Tagaeri y Taromenane.

Desde el contacto con la sociedad nacional ecuatoriana, a principios del siglo XX, los Waorani no tenían claridad de quiénes eran las personas que empezaban a llegar a su territorio. Los *Cowudi* eran temidos y posiblemente se les daba ese calificativo porque comían animales con cierto grado de humanidad, pero también porque podrían haber sido considerados espíritus que, en lugar de ver a los Waorani como humanos, los veían como sus presas.

Cuando se dio el contacto con los Waorani en la década de los 50, los misioneros evangélicos del ILV fueron atacados con lanzas y se dejó que sus cuerpos se pudrieran, precisamente porque se quería verificar si eran espíritus o humanos. No se sabía con certeza si los *Cowudi* podían cambiar de “ropa”; esa fue la forma de comprobar. Esta situación incluso pudo haber sido importante para el contacto pacífico ya que para los Waorani no era lo mismo relacionarse con espíritus-depredadores que con otros humanos comunes y corrientes. Incluso estos *Cowudi* podían entrar en el rango de parientes afines (enemigos potenciales) ya que luego del contacto a algunos *Cowudi* se los empezó a llamar *menqui*, que quiere decir cuñado.

Otros ejemplos de espíritus pueden ser los Tagaeri o Taromenane, grupos indígenas aislados. En la década del 60 el ILV creó una reserva indígena a la que se denominó el Protectorado, la mayor parte de las familias Waorani fueron reubicadas en ese lugar; sin embargo, Taga, el jefe de una familia Wao, huyó de esta reserva. En los 80 el sacerdote capuchino Alejandro Labaka trató de contactarse con los Tagaeri, pero él, junto con tres monjas, fueron atacados con lanzas y, al igual que los misioneros del ILV, se dejó que sus cuerpos se pudrieran, comprobando que tampoco se trataba de espíritus. La

muerte de Alejandro Labaka desató una serie de venganzas durante varias décadas entre los Tagaeri y los Waorani contactados, en estas disputas aparecieron otras familias aisladas de las que no se tenía conocimiento y los Wao los llamaron Taromenane.

Los Waorani creen que estas familias que viven aisladas tienen extraordinarias habilidades en la selva, como caminar sin hacer ruido y moverse rápidamente, de igual manera, se piensa que son muy altos y que tienen mucha fuerza, cualidades de los espíritus de la selva. En el año 2005 las familias de la comunidad Waorani de Dicaro atacaron a una familia de los pueblos indígenas aislados. En esta incursión mataron a casi toda la familia y se llevaron a dos niñas. Los relatos de los protagonistas cuentan con mucho detalle cómo fue la masacre. Llama la atención que en este caso los Wao dejaron que los cuerpos de los hombres de estos grupos se pudrieran, precisamente para verificar que se trataba de seres humanos y no de espíritus.

Los humanos son humanos para sí mismos, pero pueden ser espíritus para otros seres. Lo que distingue a un humano de ser una presa o no es el vínculo consanguíneo con el espíritu. Este vínculo solamente es claro para el espíritu, por eso siempre se huye de un depredador. No es normal relacionarse con un jaguar o una boa, estas relaciones solamente se dan en los sueños o a través de los chamanes que pueden reconocer la humanidad cobijada por la “ropa” del depredador. Los espíritus pueden ponerse la “ropa” de un animal para cazar-matar o pueden mostrar su forma humana. La capacidad de los espíritus de ocultar su humanidad les da un grado superior de humanidad, en cierto sentido, son más humanos que los humanos.

En varias culturas amazónicas existen chamanes que pueden ser curanderos o brujos, curan o provocan enfermedades. Cuando una persona se enferma se debe buscar a un chamán más fuerte para que combata al chamán que está causando la enfermedad. Esto puede desencadenar una guerra chamánica. También es importante el estatus social y político de los chamanes, ya que tienen el reconocimiento no solo de los pueblos indígenas de los que son originarios

sino también de otros pueblos vecinos (Taussig, 1987). Adicionalmente, los chamanes están dentro de sistemas chamánicos, es decir, en sociedades donde se cree en el chamán y sus capacidades; pueden existir sociedades chamanísticas sin chamanes, pero no chamanes sin sociedades que crean en ellos (Fericgla, 1998).

Los Waorani creen en los brujos y curanderos; cuando alguien enferma y no se recupera pronto, se presume que es por el ataque de un brujo. Los enfermos son tratados con medicinas tradicionales o se los lleva a los chamanes de otros pueblos. Cuando un pariente muere, hay que buscar al responsable y vengar su muerte. En el mundo Wao, un chamán podría causar la muerte; en ese sentido, no existe un reconocimiento público de los chamanes Wao porque podría desatar una cadena de venganzas.

Comunicarse o transformarse en animales, sobre todo en jaguares y boas, es una de las características de los chamanes amazónicos. Algunos Waorani son llamados *meñera*, esto quiere decir que tienen un vínculo con un jaguar. Los *meñera* se comunicarán con su jaguar el resto de sus vidas, solamente cuando sean muy viejos o cuando vayan a morir el jaguar les abandonará. El jaguar llega a un hombre o una mujer Wao cuando esta persona ha experimentado un reto importante en el que ha estado en juego su vida; por ejemplo, cuando una persona se recupera de una grave enfermedad es porque tuvo la visita de un jaguar y, de esta manera, se convierte en *meñera*. La historia Wao dice que al principio de los tiempos algunos Waorani se transformaron en jaguares, por lo que tienen un alto grado de humanidad, e incluso podrían ser considerados espíritus; en ese sentido, los jaguares son realmente Waorani y existe un vínculo de parentesco con ellos, cuando el jaguar visita al *meñera* es porque le está visitando un pariente que le viene a dar fuerza para seguir viviendo.

Para Viveiros de Castro (2018) los chamanes son “diplomáticos cósmicos”, tienen la capacidad de cambiarse de “ropa” e ingresar a otros mundos para obtener conocimientos. La ayahuasca, el *huan-duj* y el *yajé* son algunas de las plantas alucinógenas que les permiten

hacer estos viajes a otros mundos. En la sociedad Wao no es común el uso de estas plantas alucinógenas, pero existen personas que pueden ver la humanidad de los animales del bosque y que pueden interactuar con ellos.

Los *piquenani* son ancianos y ancianas que mantienen las prácticas tradicionales de la cacería, la recolección y la horticultura; además, cuando eran jóvenes fueron guerreros que cumplieron con la tarea de defender su mundo social y su *nanicabo* (familia), ya sea por la venganza en contra de los *Waorani* (los parientes afines) o por la guerra en contra de los *Cowudi* (los no Waorani). Estos ancianos viven el *duraniabay*, que se refiere a las prácticas del pasado. En los mitos de origen se dice que al principio de los tiempos se vivía el *duraniabay*, todos los seres eran humanos, pero luego se fueron transformando en los distintos animales.

Hay una humanidad que está debajo de las múltiples Naturalezas y que mientras más se alcanza el *duraniabay* hay mayores posibilidades de entender esa realidad. Sin embargo, esta condición no se alcanza tomando alguna bebida alucinógena, sino que se alcanza en la práctica cotidiana de las tradiciones Wao y siendo un guerrero. En ese sentido, mientras más tiempo se viva en el bosque y se sigan las prácticas tradicionales se puede interactuar con los seres no humanos.

## Conclusiones

En este capítulo se ha visto cómo el pensamiento amerindio del multinaturalismo y perspectivismo está presente en la sociedad Wao, en su historia, en sus actividades tradicionales relacionadas con el bosque, como los cultivos y la cacería.

Los contactos realizados en las épocas de guerra señalan un claro pensamiento animista, al considerar a los no Waorani como espíritus. En su momento los misioneros del ILV y de la orden capuchina fueron considerados espíritus, ya que sus cuerpos se dejaron llenos de lanzas, precisamente, para dejar que se pudran y corroboren

rar su humanidad. Las familias indígenas aisladas que fueron masacradas años más tarde recibieron un trato similar. En estos casos las ontologías son relacionales porque se establecen sobre la base de la relación entre depredador y presa. Los Waorani serían las presas, mientras que los espíritus serían los depredadores; cuando se pudo establecer que los *Cowuri* no eran espíritus fue cuando se pudo instaurar el contacto pacífico, ya que era menos peligroso relacionarse con iguales que con depredadores.

Las actividades de cacería y horticultura también tienen presente el animismo. Los árboles y las plantas de los huertos son visitados en las épocas estacionales no solo para cosecharlas, sino para establecer un vínculo con ellas. Mientras se hace el camino hacia los huertos lejanos, se va haciendo cacería. Mientras la horticultura es vista como una actividad creadora, la cacería es vista como una actividad depredadora, la primera da y la segunda quita, pero lo importante es mantener un equilibrio. Estas visitas al bosque la realizan principalmente los *piquenani*. Mientras más tiempo están viviendo en el bosque e interactuando con los seres no humanos, más Waorani son. Son estos espacios los que permiten vivir el *duranibay*, es decir, la vida de los primeros Waorani, esa vida donde todos los seres eran humanos.

Los Waorani no beben ayahuasca o alguna otra bebida alucinógena, por lo menos no es un consumo generalizado. La sociedad Waorani es una sociedad chamánica, aunque no tenga el reconocimiento público de los chamanes. Esto se debe a que las enfermedades y las muertes pueden ser causadas por guerras chamánicas y, si se identifica a la persona que está haciendo daño, se podría desatar una cadena de venganzas. En tal sentido, es mejor no tener contactos directos con chamanes y menos aún ser considerado uno. Lo que sí existe son vínculos familiares, sobre todo con los jaguares y las boas; la persona que ha experimentado una relación con un jaguar se denomina *meñera*. El jaguar le visitará en momentos difíciles y le ayudará a superarlos.



## Referencias bibliográficas

- Bird-David, N. (1999). 'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40(1), 67-91.
- Cabodevilla, M. A. (1999). *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME.
- Cabodevilla, M. Á., Smith, R. y Rivas, A. (2004). *Tiempos de guerra. Waorani contra Taromenane*. Abya-Yala.
- Descola, P. (2001). Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola y G. Palsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Fericgla, J. M. (1998). *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Abya-Yala.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer.
- Ingold, T. (2002). *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht y Abya-Yala.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Las estructuras elementales de parentesco*. Paidós.
- Mudimbe, V. I. (1988). *The Invention of Africa*. Indiana University Press.
- Rival, L. (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*. Abya-Yala.
- Rival, L. (2004). El crecimiento de las familias y los árboles. La percepción del bosque de los huaorani. En A. y Zúrrales, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 97-120). IWGIA.
- Rivas Toledo, A. y Lara Ponce, R. (2001). *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana. Un acercamiento al Caso Huaorani*. EcoCiencia y Abya-Yala.
- Rodríguez, C. y Van der Hammen, M. C. (2014). Cuando el tiempo no hace caso: la memoria profunda de los eventos climáticos extremos y adaptación al cambio climático en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana. En R. Lara y R. Vides-Almonacid, *Sabiduría y adaptación. El valor del conocimiento tradicional para la adaptación al cambio climático en América del Sur* (pp. 83-101). UICN.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Liverduplex.

- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (2018). *La inconstancia del alma salvaje*. UNGS.
- Whitten, N. (1987). *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los Kichwa hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Abya-Yala.
- Yost, J. (1981). Los mecanismos de cambio en la cultura Huao (auca). *Cuadernos Etnolingüísticos* 9. Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador.
- Zurita Benavides, M. G. (2017). Cultivando las plantas y la sociedad huorani. *Boletim don Museu Paranaense Emilio Goeldi. Ciências Humanas*, 12(2), 495-516.

CAPÍTULO V

# La carretera petrolera y el bosque: nociones de bienestar y espacio entre los Waorani

---

Andrea Bravo Díaz  
PUCE

andrebare@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5076-1586>

## Introducción

Ese día nos levantamos temprano, tomamos uno de los buses que recorren la vía Auca desde Tiwino hacia el norte, en dirección hacia la ciudad de El Coca. Viajamos alrededor de una hora y media, hasta llegar al lugar donde comenzaríamos nuestra caminata hacia la nueva comunidad de la familia de Daniel Gaba Ehuengei, uno de los colaboradores de la investigación que realicé entre 2017 y 2018 en Tiwino. Hicimos una parada en la tienda y, luego de hidratarnos, empezamos una caminata de cinco horas y media bajo el sol amazónico. Una vez que dejamos la carretera pavimentada, seguimos un camino lastrado, por el cual podían pasar carros, ese día no pasó más de uno. Después de unas tres horas de caminar hacia el este, es decir, hacia el Yasuní, Daniel reconoció el sonido de abundantes monos chorongos. Estábamos todavía en territorio colono, aunque eso era territorio ancestral Waorani. Frente a la cantidad notoria de monos, Daniel explicó: “Los colonos no comen monos”; él sabía que, después de haber

vivido años con los Waorani, no era necesario explicarme que el mono es un plato muy apreciado; por ello, la presencia de tantos monos era algo poco común en las zonas cercanas a sus comunidades. Continuamos el camino. Cuando ya llevábamos alrededor de cuatro horas y media de caminata, Daniel reconoció algunos puntos de referencia: una casa quemada, una casa colona, las huellas de potreros. Todos estos elementos fueron integrados en la narrativa de Daniel, mientras compartía los detalles de la historia reciente de confrontaciones entre su familia y los colonos de la zona. En 2018, cuando realizamos esta caminata, las confrontaciones habían cesado, sin embargo, Daniel sintió la necesidad de subrayar que la apertura de esta comunidad, y su defensa, fue alcanzada a partir de años de enfrentamientos con colonos ganaderos, aunque el territorio que los Waorani reclamaban había sido reconocido como territorio ancestral de esta familia. A las cinco horas de caminata entramos en la selva más espesa, todavía se notaban huellas de ganado. Media hora después llegamos ya a Emeñepare, la comunidad de la familia de Daniel.

Este capítulo explora etnográficamente las formas de vida de los Waorani de la provincia de Orellana, quienes mantienen residencias principales cerca de las carreteras petroleras y residencias secundarias a lo largo de un extenso territorio. Aquí se discuten las estrategias de movilidad entre estas residencias como formas de resistencia frente al avance de la frontera petrolera en su territorio. Al tiempo que el capítulo da cuenta de cómo una etnografía de largo alcance permite entender los matices del manejo territorial Waorani, también describe cómo los Waorani están desarrollando estrategias para navegar entre lo Waorani y los *Kowori* (no Waorani), entre la economía de subsistencia de la selva y la economía del mercado.

## Los Waorani de Orellana

A lo largo de este capítulo, uso la expresión “los Waorani” para referirme a la nacionalidad Waorani, sin embargo, reconozco que existen varios pueblos Waorani (Rival, 2022) que comparten una misma

lengua, el Wao terero; con tradiciones éticas y estéticas similares, así como una historia de aislamiento relativo y contacto reciente compartidos. En las últimas décadas, estos pueblos han desarrollado un proyecto político que les permite tener una representación como nacionalidad, sin embargo, las diferencias interétnicas persisten (High, 2015, pp. 7-8). La carretera, especialmente la petrolera, constituye un marcador contemporáneo de diferenciación. Es decir, cuando un Waorani que vive cerca de las carreteras petroleras visita a una comunidad ubicada lejos de las vías, la familia que lo recibe desarrolla una serie de prácticas corporales, como alimentarle con comida de la selva, para hacer de ese Waorani de la carretera un Wao menos distinto. Esto recuerda la literatura de la región en la cual se ha discutido la construcción de identidad entre los amazónicos a través de la alimentación y otras prácticas corporales (Seeger *et al.*, 1979; Vilaça, 2002).

Decir “los Wao de Orellana”, en contraste con los Wao de Pastaza o los Wao de Napo, ayuda a ubicar geográficamente la discusión; sin embargo, es una generalización imprecisa. Los Wao de Orellana son varios y distintos, así como sus territorios, por un lado están los pueblos Waorani que mantienen contacto con la sociedad nacional; por otro, están los pueblos Waorani que mantienen un aislamiento voluntario.<sup>34</sup> Entre los primeros, yo he trabajado por varios años con los Wao de Tiwino y Miwaguno, es decir con los Wao de la vía Auca, sin embargo, en la pandemia trabajé con los Wao de la vía Maxus.<sup>35</sup> En Orellana se reconocen varias diferencias intraétnicas, las familias que viven cerca de la vía Auca son distintas de las familias de la vía Maxus, las primeras más hacia el sur de Orellana; las segundas, en el

---

34 Son familias Waorani que han decidido evadir cualquier intento de relaciones sostenidas con los no Waorani o con los Waorani que viven en comunidades, aunque se han registrado algunas visitas esporádicas a comunidades Waorani para el acceso a utensilios o información, de ahí que su aislamiento es relativo, pero su intención de evadir cualquier proceso de contacto sostenido es clara. Para un detalle de estas relaciones ver Wasserstrom *et al.* (2018).

35 Con el Instituto de Salud Pública de la PUCE.

extremo norte del territorio Waorani extendiéndose hacia el este, en el Parque Nacional Yasuní.

La madre de Daniel, Nantoqui, recuerda que sus senderos previos al contacto se extendían desde lo que ahora es la vía Auca hasta el territorio de Guiyero, que es la comunidad más cercana de la vía Maxus. Luego, las familias que viven a lo largo del río Shiripuno, atravesado por la vía Auca, comparten antepasados en común, pero se reconocen como distintas; así los Baihuairi (Baihua y Kimerling, 2018), ubicados hacia el este y lejos de las vías petroleras, tienen un proyecto político y territorial distinto de sus vecinos de Tiwino. Esta última es una comunidad “petrolera” cuyo centro poblado está atravesado por la vía Auca y varios pozos petroleros; sin embargo, el territorio de Tiwino se extiende hacia el este hasta colindar con el territorio de los Baihuiri y los pueblos Waorani en aislamiento. En tanto que los Baihuiri mantienen un activismo antipetrolero, las familias de Tiwino viven ya tres décadas con el petróleo, y tienen prácticas de resistencia distintas. Por una parte, en el centro poblado organizan frecuentemente paros, que consisten en bloqueos de la vía para exigir, a los petroleros y al Estado ecuatoriano, lo que ellos consideran como derechos ganados. Así, en 2014 los Waorani de Tiwino consiguieron, luego de un paro, el desarrollo de un programa de vivienda pública; aunque, como he discutido en otro lugar (Bravo, 2023), el Estado terminó imponiendo un modelo de “modernidad” con un diseño de casas de cemento para familias nucleares, sin espacios adecuados para el desarrollo de las prácticas culinarias Waorani y con materiales de baja calidad —desde grifería y manijas hasta pasamanos de madera— que sufrieron daños severos en menos de un año. En respuesta los Waorani han construido casas de palma al lado de las casas de cemento y las familias desarrollan movimientos cotidianos entre sus casas de cemento y sus casas de palma. Los Waorani critican el diseño de las casas más que el uso de cemento, que es un material descrito en la literatura como la quintaesencia de lo “moderno” (Forty, 2012). En días calurosos muchas familias buscan refugio en las casas de palma, las cuales son referidas por los Waorani como “más frescas”, en ellas mantienen sus hamacas, cuelgan sus plá-

tanos para que continúen el proceso de maduración, y comparten la abundancia del bosque con las familias extendidas. Al mismo tiempo, las casas de cemento también son bienvenidas especialmente por los Wao más jóvenes, quienes se retiran a estos espacios mientras comparten con un grupo familiar reducido. En las casas de cemento se guardan las posesiones más valiosas, en términos económicos, dado que las casas de cemento tienen candados. Aunque incluso para las familias jóvenes las casas de cemento no alcanzan a satisfacer completamente sus necesidades y muchas deciden construir casas de palma al lado de las de cemento.

La movilidad cotidiana entre distintas casas está acompañada por una movilidad más extendida dentro de la comunidad, algunas familias cambian su residencia entre distintos “barrios” para evadir tensiones, pero también mientras se recuperan emocionalmente de algún infortunio, como la muerte de un ser querido (Taylor, 1993). Las comunidades Waorani cercanas a la carretera se organizan en “barrios”, cada barrio consiste en unas cuatro o seis casas pertenecientes a los grupos familiares extendidos. Así, distintas familias viven en el mismo centro poblado pero en diferentes espacios, aunque la residencia es compartida entre los barrios, las relaciones cotidianas que constituyen identidad a través de la construcción de cuerpos similares, como el compartir de sustancias (Conklin y Morgan, 1996; Rival, 2002; Seeger *et al.*, 1979), se mantienen, de manera constante, únicamente entre las familias que viven en un mismo barrio, y solo cuando existe un excedente de recursos de la selva, como una cosecha abundante, se comparte de manera más extendida a lo largo de distintos “barrios”.

Esto resume de manera general las relaciones de compartir entre familias distintas, sin embargo, cada comunidad tiene sus matices y desarrolla sistemas de subsistencia que responden a lo siguiente: el respeto mayor o menor de los valores igualitarios por parte de las familias que han fundado una comunidad, estos valores incluyen autonomía, libertad de acceso a recursos, libre movilidad (Woodburn, 1982); un acceso más o menos igualitario a recursos externos, en particular di-

nero; y formas de liderazgo contemporáneo más o menos extendido y compartido con distintas familias. He vivido en comunidades donde líderes tradicionales comparten liderazgo con jóvenes de otras familias y mantienen un compromiso con los valores igualitarios, de modo que distintas familias residen en términos de iguales, lo cual genera altos niveles de cohesión o unión entre los residentes de la comunidad. Este no es el caso de Tiwino, donde el liderazgo se concentra alrededor de la familia que fundó la comunidad, el barrio de esta familia está ubicado en su centro, en tanto que las familias ubicadas más hacia la periferia expresan resentimientos e insatisfacción relacionados con el irrespeto de los valores igualitarios por parte de los líderes contemporáneos. En esta comunidad, la práctica de “compartir por demanda” (*demand sharing*),<sup>36</sup> especialmente de recursos externos, va acompañada de reclamos *piinte* (coléricos).

En una escala más amplia, es decir, más allá del centro poblado, los Waorani de Tiwino mantienen estrategias de movilidad que recuerdan por qué Laura Rival los describió como pueblos senderistas (2002, 2016). Distintas familias mantienen lo que ellos describen como fincas en lugares ubicados hasta cuatro horas río abajo, hacia el límite con el territorio Baihuiri, así como lugares ubicados a varias horas de camino hacia el sur, casi al límite con el río Mencaro; es decir, muy cerca de los pueblos Waorani en asilamiento voluntario. Además, como en el caso de la familia de Daniel, los Waorani de Tiwino han reclamado territorios al norte y al oeste en los límites entre el territorio Waorani y el colono.

Daniel Gaba Ehuengei creció en Pastaza pero, después de una alianza matrimonial entre su familia y la del líder de Tiwino, la familia extendida de Daniel cambió de residencia a Tiwino, pues esta comunidad ha funcionado, por varias décadas, como un vórtice para atraer recursos externos y personas. Sin embargo, Daniel reconoce

---

36 Rival (2002, p. 104) toma esta noción de Peterson (1993) para sugerir que los Waorani comparten por “demanda más que por donación no solicitada” (Rival, 2002, p. 105).



que sus ancestros transitaron en el territorio cercano a la vía Auca, en los tramos que los Wao conocen ahora como 40 o Dayuma; es decir, entre el kilómetro 40 de esta vía y el 60, de ahí que Daniel y su familia estén reclamando el territorio de esta zona, en una de las fronteras entre el territorio Waorani y el territorio colono.

### **Bienestar y la noción de finca**

Regresando a la visita a la familia de Daniel, después de cinco horas de caminata en las pequeñas carreteras que conducen a su comunidad, el ingreso al bosque amazónico fue bienvenido por todos los caminantes. Como Daniel sabía que yo estaba investigando el significado de la noción Waorani de *waponi kewemonipa* o *waa kewingui* (vivir bien), me dijo: “Esto es vivir bien, acá solo hay el sonido del bosque, como una música, no escuchas el ruido de la carretera”. Lo cual nos llevó a una conversación sobre cómo el modo de vida Waorani cerca de la carretera es distinto de las formas de vida en el bosque y, sin embargo, las mismas familias navegan entre estos dos espacios. En los días que permanecimos en la comunidad de la familia de Daniel, aprendí que aunque los adultos, niños y ancianos parecían disfrutar del tiempo en el bosque, su permanencia ahí no estaba libre de peligros: Daniel tenía varias lanzas escondidas en distintos lugares del bosque alrededor de la casa de madera; en tanto que su hijo pequeño, además de enseñarme a recolectar alimento en el bosque cercano, consideró conveniente enseñarme la vía de escape por la parte trasera de la casa, en caso de un ataque; y uno de los cazadores notó que tenía temor de encontrarse con las familias Waorani en aislamiento, reconociendo que estaban cerca de sus territorios de senderismo. Sin embargo, en términos de la experiencia de bienestar que Daniel relaciona con el bosque, y que es compartida por los otros adultos con quienes conversé, los aspectos que destacaron se pueden resumir en: aire fresco, abundante comida del bosque, abundantes animales y árboles grandes, y la ausencia del ruido o la contaminación de la carretera.

Las afectaciones de las carreteras en el territorio Waorani han sido documentadas por varios autores previamente (por ejemplo, Almeida y Proaño, 2008; Rivas y Lara, 2001), asimismo, en otras partes de la Amazonía ecuatoriana se ha sugerido que los cambios relacionados con actividades extractivas y plantaciones generan espacios “vacíos” donde los pueblos no pueden mantener relaciones, acorde con las ontologías amazónicas, con otros seres del bosque (Krøijer, 2019). Mi argumento coincide con estos estudios previos, sin embargo, expande el análisis considerando las respuestas Waorani frente a los cambios que experimentan; un ejemplo de lo cual es la movilidad entre distintos espacios dentro de grandes extensiones de su territorio, como una estrategia que permite el mantenimiento de prácticas tradicionales y relaciones con el bosque que no son posibles a lo largo de la carretera.

El *waponi kewomonipa* Waorani se expresa frecuentemente en términos de una aspiración o de una experiencia no permanente, y tiene matices intergeneracionales distintos. Sugiero que la noción de bienestar Waorani tiene al menos tres dimensiones: una de convivencia cotidiana, otra relacionada con el mantenimiento de la salud y otra ecológica interconectada con las dos anteriores (Bravo Díaz, 2023). La primera, donde vivir bien implica una buena convivencia entre la familia extendida, recuerda la ética y la estética de lo que en la antropología amazónica se ha descrito como la “economía moral de la intimidad” (Londoño, 2012; Overing y Passes, 2000; Viveiros de Castro, 1996).<sup>37</sup> Rival (2016) ofrece una descripción detallada del bienestar Waorani en la convivencia diaria, la cual incluye relaciones de cuidado como compartir comida o caricias, así como la experiencia de un bienestar hedónico o subjetivo. El epítome del bienestar hedónico es el *anka totamonipa* (alegría o risa colectiva); al mismo tiempo, la buena convivencia Waorani se cuida evitando conflictos entre aquellos que viven juntos, es decir, con un apego a valores familiares. Una de las razones por las cuales las familias de Tiwino

---

37 Esta noción señala la importancia de las prácticas de cuidado y convivencia en la reproducción social de los amazónicos.

mantienen varias casas, una principal y varias casas secundarias, tiene que ver con la necesidad de aliviar tensiones entre distintas familias; es decir, las tensiones de la residencia ampliada tienden a disiparse con distanciamientos temporales en los hogares secundarios. Durante 2017 y 2018, cuando las familias de Tiwino lidiaban con tensiones relacionadas con la distribución desigual de las compensaciones petroleras, la familia de Daniel se trasladó a su residencia secundaria por períodos tan amplios como un mes. Parecería ser que el apego a los valores familiares y la buena convivencia se mantiene principalmente entre los parientes cercanos.

La segunda dimensión relacionada con el mantenimiento de la salud está ligada a la noción de *pienguimamo* o *teem piyengue* que los Waorani traducen como fuerza, energía, y que recuerda la literatura amazónica sobre la noción de vitalidad (Conklin, 2015; Fisher, 2001; Santos, 2015) y lo que Santos Granero ha llamado la “economía política de la vida” (2009, pp. 196-217).<sup>38</sup> La particularidad Waorani en relación con la región radica en que, a diferencia de otros pueblos amazónicos (Conklin, 2015), la reproducción social y el mantenimiento de la energía vital no depende de prácticas predatorias hacia “otros”, lo cual llevó a Laura Rival a sugerir que la economía Waorani es una economía de “abundancia natural” (2002, pp. 90 y 91), donde la abundancia de la cual gozan las nuevas generaciones está relacionada con las prácticas de manejo del bosque por parte de sus ancestros. Yo sugiero que la vitalidad Waorani también está ligada a prácticas intergeneracionales de circulación de la fuerza, como el ritual que realizan los adultos con los niños después de una buena cacería o un trabajo demandante en sus huertos, el ritual implica el compartir de la fuerza a través de ligeros golpes en las extremidades de los niños, en el caso de los hombres con una liana y en el caso de las mujeres con ortiga, lo cual prepara la piel para compartir el sudor y, con ello, la fuerza y habilidades de los adultos. Cuando una perso-

---

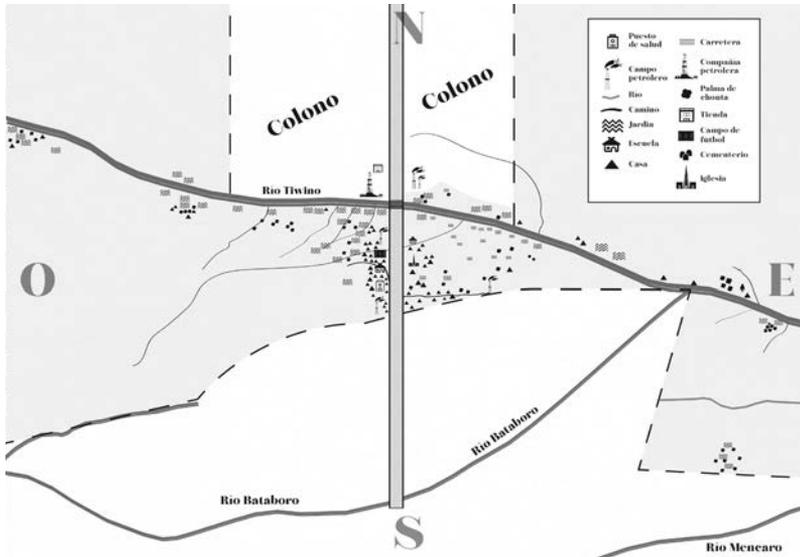
38 Esta noción señala la relación entre la reproducción social y las prácticas que permiten la circulación o el acceso a la energía vital.

na experimenta una enfermedad, los Waorani notan que su vitalidad disminuye, y es precisamente esta energía vital el elemento corporal afectado por los ataques chamánicos; es decir, si una persona sufre un ataque chamánico, los Waorani notan que su vitalidad es lo primero que disminuye, las personas se debilitan y poco tiempo después la falta de vitalidad se expresa en el adelgazamiento del cuerpo y otras afectaciones corporales.

Cuando los Waorani, como Daniel, señalan que ellos se sienten de “mejor ánimo” o con “más energía” en una caminata por el bosque, comiendo frutos como el *petomo* (*ungurahua*) o apreciando ciertas fragancias, ellos apuntan a un bienestar facilitado por relaciones ecológicas. Los Waorani que viven cerca de las vías petroleras, como Daniel, tienden a notar la diferencia entre las experiencias sensoriales del bosque y las experiencias percibidas cerca de la carretera, la segunda relacionada con elementos patógenos. De ahí que, frente a la pandemia del covid-19, especialmente durante los primeros meses, los Waorani procuraron alejarse de las carreteras, aunque el período de aislamiento no fue sostenible por más de dos semanas seguidas, especialmente entre familias jóvenes que han incorporado productos del mercado a su vida diaria. En suma, en tanto que Wao de distintas edades reconocen una relación entre su experiencia de bienestar y el bosque —este último no es un organismo homogéneo y presenta también ciertos peligros—, ellos han encontrado soluciones espaciales que les permiten mantener el acceso a los recursos externos que ofrece la carretera, al tiempo que construyen casas secundarias y *chacras* en lugares del bosque apartados de la carretera, estos espacios son llamados fincas o reservas.

**Figura 1**

*Chacras y casas de Tiwino a lo largo del río Tiwino*



Nota. Ilustración realizada por Andrea Bravo y Gandhy Ponce, 2023.

El mapa de la figura 1 muestra la distribución de las chacras y casas de Tiwino; se puede ver el centro poblado a lo largo de la carretera, muy cerca del límite con el territorio colono. Esta ilustración está basada en un dibujo realizado con Daniel y varios colaboradores Wao-rani, y la escala que representa el centro poblado es mayor que la escala utilizada para representar el territorio a lo largo del río. Sin embargo, alcanzar la finca más lejana río abajo, hacia el este, puede tomar entre tres y cuatro horas en canoa, en tanto que la finca más lejana hacia el oeste requiere de un viaje de alrededor de dos y tres horas en canoa. Como se puede ver en el mapa, existen varias fincas en zonas alejadas del centro poblado. Las fincas más alejadas de la carretera<sup>39</sup> son lugares en “donde los niños aprenden el nombre de los animales”, como

39 Entendiendo finca como una *chacra* tradicional acompañada de una casa de palma.

lo notó Kengowento, cuya familia mantiene varias fincas en distintos lugares del territorio de Tiwino. Es decir, estas casas secundarias son espacios donde los Wao de Tiwino mantienen prácticas y comparten conocimientos que ellos reconocen como *durani bai* (los ancestros). El tiempo que las familias Waorani dedican a estas residencias secundarias depende de varios factores, entre los cuales se cuentan: la calidad de las relaciones en el centro poblado; es decir, tanto mayores sean las tensiones mayor será el tiempo de distanciamiento con la comunidad: la necesidad de realizar actividades como acudir a la escuela en la comunidad —Rival (1996) ya notó cómo las actividades de senderismo se intensificaban en las vacaciones de los niños—, el interés por participar en lo que los Waorani llaman la “vida política” (Bravo, 2021), que implica participar en reuniones y negociaciones con personas no Waorani, en particular representantes estatales y de la petrolera, para acceder a recursos externos.

Tanto la permanencia cerca de las carreteras petroleras como la apertura de fincas en lugares distantes de estas son formas de lo que Omenquiri de Tiwino describe como “*Mono ome gompoke, oinginairi gompoke*” (“Nosotros defendemos nuestro bosque, defendemos nuestros animales”). La defensa del territorio y los animales que señala Omenquiri deben ser entendidas desde distintos ángulos, donde nociones de abundancia y escasez, esta última más reciente, coexisten en sus reflexiones y prácticas contemporáneas de manejo territorial. Por una parte, las narrativas del pasado entre los Waorani reconocen que cuando ellos notaban la disminución de la cantidad de animales de cacería en un territorio, sus ancestros tomaban la decisión de cambiar de residencia por unos meses, permitiendo que los animales se sigan reproduciendo. Por otra parte, la noción de “abundancia natural” implica que los Waorani consideran que el bosque siempre se regenera; es decir, cuando en lugares como la vía Maxus algunos cazadores han optado por realizar cacería para la venta, ellos no consideran que eso vaya a incidir en la desaparición definitiva de los animales. Al mismo tiempo, los Waorani, especialmente los que viven cerca de la vía Auca como Omenquiri, reconocen que cerca de las carreteras la cantidad de

animales es reducida, además notan que intentos por reclamar potreros para reforestarlos, como en el caso de la familia de Daniel, significa que algunos animales regresarán a esas áreas. En mi trabajo de campo he registrado, en varias ocasiones, cómo los Waorani que viven cerca de las carreteras han incorporado las nociones de “escasez” y “pobreza” a su vocabulario, lo cual contradice la percepción ancestral de abundancia natural; sin embargo, cuando los wao resaltan la percepción de escasez, esta está vinculada al territorio cercano a las carreteras y las necesidades contemporáneas de acceso a recursos externos. Como señala Gabriela Zurita (2014) la economía basada en recursos del bosque también se ha modificado entre los Waorani, ahora que mantienen residencias más permanentes y que su movilidad es menor que la de sus ancestros, los Waorani mantienen sistemas agroecológicos que incluyen el cultivo de chacras de manera más frecuente, no solo para el consumo en festividades. Asimismo, los Wao han diversificado los cultivos, varias familias Waorani cultivan cacao y café para la venta.

En suma, el manejo territorial de los Waorani que viven cerca de las carreteras sugiere una resistencia menos evidente a la hegemonía de los modos de vida petroleros, mientras en Pastaza las comunidades Waorani se han organizado en un frente antiextractivo (High, 2020, Scazza y Nenquimo, 2021), los Waorani que viven cerca de las carreteras petroleras han desarrollado prácticas que Nenquimo (2014) describe como “pragmatismo” Waorani (ver también Rival, 2016, p. 251 y 252), y se puede entender como un pragmatismo de la frontera petrolera, por el cual los Waorani, mientras critican las afectaciones ambientales y sociales de la frontera petrolera, también reconocen la importancia de estos espacios para el acceso a recursos externos, donde las familias Wao integran al “otro” a través de prácticas y recursos en su vida diaria; sin embargo, la importancia y el cuidado que dedican a sus fincas y asentamientos alejados de la carretera muestra una estrategia de resistencia cultural frente a la hegemonía petrolera. Lo cual se traduce en la coexistencia de dos economías, la economía del bosque y la economía de la carretera.

## Notas finales: “Los animales tienen derechos”, reflexiones a lo largo de la carretera

A lo largo del trabajo de campo con los Waorani he desarrollado varios métodos participativos, entre estos, un método de investigación basado en el arte (Wang *et al.*, 2017), que consistió en la elaboración de pinturas sobre camisetas que representan distintos aspectos del bienestar Waorani. Los detalles de este trabajo colaborativo los he discutido en otras publicaciones (Bravo, 2023), sin embargo, quiero concluir este capítulo explorando cómo los Waorani reflexionan sobre la situación de los animales y otros seres de la selva, que también son afectados por el avance de la carretera. Durante la pintura de camisetas les pedí a los artistas Waorani que compartieran los detalles de sus pinturas, lo cual generó un espacio de reflexión entre los distintos participantes. En una de estas exposiciones Manuel Ima, un joven Waorani de Miwaguno, presentó la siguiente pintura:

Figura 2

*Pintura en camiseta, Miwaguno, 2017*



Nota. Tomado de exposición de Manuel Ima, 2017.



Después de describir varios detalles de su pintura (figura 2), que, en el extremo inferior derecho, incluye una palma de chonta al costado de una casa tradicional y varios animales cerca de la casa, Manuel elaboró una reflexión sobre la importancia de mantener un bosque libre de extracción petrolera para el bienestar Wao, sugiriendo que gozar de un bosque con aire limpio y abundancia de recursos es un derecho de los Wao; sin embargo, añadió que “los animales también tienen derechos”. Este último comentario estuvo inspirado por una conversación previa que Manuel mantuvo con otros jóvenes, incluyendo al presidente de la comunidad, donde, mientras hablaban de su vinculación a una campaña de activismo por la protección del Yasuní que desarrollaron en alianza con una organización no gubernamental, los jóvenes wao encontraron que mantenían posturas distintas respecto a los derechos de los animales. Aunque, resonando con lo que ha sido notado a lo largo de la región amazónica (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1998), los Wao reconocen que ciertos animales y plantas gozan de subjetividad y conciencia como personas, al mismo tiempo, muchos Waorani consideran que los humanos y animales tienen subjetividades distintas (Londoño, 2005). Y es por ello que al hablar de los “derechos”, una noción que los Waorani jóvenes han incorporado en su vocabulario al tiempo que se arman de herramientas para luchar por su bienestar, algunos Waorani consideran que estos son una prerrogativa humana; en tanto otros, como Manuel, sugieren que el bienestar Waorani no es posible sin considerar las necesidades de otros seres del bosque, pues el bienestar de los unos y los otros está interconectado (Sarmiento, 2016). De ahí que Manuel defiende la noción de que los animales también tienen derechos.

Un estudio de la noción de derechos está más allá del objetivo de este capítulo, sin embargo, esta reflexión de Manuel resuena en lo que, en la práctica, la mayoría de Wao con los que he trabajado mencionan cuando reflexionan sobre los efectos de la carretera y el petrolero; ellos apuntan a afectaciones más allá de lo humano. Por ejemplo, como Daniel notó en relación al sonido del bosque en contraste con el ruido de la carretera, la mayoría de Waorani que viven cerca de la carretera sugieren que el ruido, el cual afecta negativamente a los hu-

manos, también afecta a los animales; algo similar señalan de las altas temperaturas que se registran a lo largo de las carreteras, o de las sequías alargadas de los últimos años. En otras palabras, en tanto las ontologías indígenas que reconocen subjetividades no humanas han inspirado innovaciones legislativas como la Constitución de 2008, que establece derechos para la Naturaleza, los pueblos indígenas de contacto reciente, como los Waorani, están explorando la noción de derechos y discutiendo si esta se extiende o no más allá de lo humano. Al tiempo que no encuentran un acuerdo en esta discusión, los términos en los cuales su reflexión se desarrolla dicen mucho de las distintas formas de agencia —entendida como una capacidad de respuesta e intencionalidad— frente a las afectaciones de las carreteras petroleras. Los humanos deciden permanecer cerca de las carreteras, mientras defienden sus derechos, y retirarse a sus casas secundarias para aliviar tensiones y acceder a la economía del bosque, navegando entre dos espacios distintos y dos formas de manejo territorial, con lo cual expresan formas novedosas de resistencia a la hegemonía petrolera. Por otro lado, los animales no tienen otra alternativa que abandonar ese territorio cercano a las carreteras. Esta reflexión se podría extender considerando la agencia que pueden tener o no los pueblos Waorani en aislamiento, pero eso sería motivo de otro artículo.

## Referencias bibliográficas

- Almeida, A. y Proaño, J. (2008). *Tigre, águila y Waorani, una sola selva, una sola lucha: deuda ecológica de las transnacionales petroleras con el pueblo Waorani y el Parque Nacional Yasuní*. Acción Ecológica.
- Baihua, P. y Kimerling, J. (2018). Voces de la selva: una propuesta para Yasuní del pueblo Huaorani Baihuaeri de Bameno. En Wassestorm, Álvarez, Baihua, Kimerling, D. Marchi, Pappalardo, Codato, Diantini, Ferrarese, Ponce y Potes (Eds.), *Zona Intangible del Yasuní: entre el manejo territorial y la geografía imaginada* (pp. 63-94). Abya-Yala.
- Bravo Díaz, A. (2021). Nangui tereka, hablando duro en la vida política de las mujeres Waorani. *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)*, 30(2), 1-15.
- Bravo Díaz, A. (2023). *Between the Forest and the Road: The Waorani Struggle for Living Well in the Ecuadorian Oil Circuit*. Berghahn Books.

- Conklin, B. (2015). Biopolitics of Health as Wealth in the Original Risk Society. En F. Santos Granero (Ed.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia* (pp. 60-88). The University of Arizona Press.
- Conklin, B. y Morgan, L. (1996). Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society. *Ethos*, 24(4), 657-694. [bit.ly/3xQgB2U](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. The University of Chicago Press.
- Fisher, W. (2001). Age-Based Genders among the Kayapo. En T. Gregor y D. Tuzin (Eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method* (pp. 115-140). University of California.
- Forty, A. (2012). *Concrete and culture: a material history*. Reaktion.
- High, C. (2015). *Victims and Warriors: Violence, History, and Memory in Amazonia*. University of Illinois Press. [bit.ly/4dcctdJ](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- High, C. (2020). "Our Land Is Not for Sale!" Contesting Oil and Translating Environmental Politics in Amazonian Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25(2), 301-323. [bit.ly/4b8cA8p](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- Krøijer, S. (2019). In the Spirit of Oil: Unintended Flows and Leaky Lives in Northeastern Ecuador. En Ødegaard, C. V. y Rivera, J. J. (Eds.), *Indigenous Life Projects and Extractivism Ethnographies from South America. Approaches to Social Inequality and Difference* (pp. 95-118). Palgrave Macmillan.
- Londoño, C. (2005). Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon). *Ethnos*, 70(1), 7-30. [bit.ly/3xRvjqx](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- Londoño, C. (2012). *People of substance: an ethnography of morality in the Colombian Amazon*. University of Toronto Press.
- Nenquimo, I. F. (2014). *Tagaeri Taromenani. Guerreros de la selva*. Fundación Apaika Pee.
- Overing, J. y Passes, A. (2000). Introduction. En J. Overing y A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 1-30). Routledge.
- Peterson, N. (1993). Demand sharing - reciprocity and the pressure for generosity among foragers. *American Anthropologist*, 95(4), 860-874.
- Rival, L. (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar*. Abya-Yala.
- Rival, L. (2002). *Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador*. Columbia University Press.

- Rival, L. (2016). *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador: Treks into the Future of Time*. University of Arizona Press.
- Rival, L. (2022). *Caso pueblos indígenas Tagaeri y Taromenani vs. Ecuador*. Public Hearing.
- Rivas, A. y Lara, R. (2001). Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana. *Un acercamiento al caso huaorani*. EcoCiencia y Abya-Yala.
- Santos Granero, F. (2009). *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. University of Texas Press.
- Santos Granero, F. (2015). Public Wealth and the Yanesha Struggle for Vitality. En F. Santos Granero (Ed.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*. University of Arizona Press.
- Sarmiento Barletti, J. P. (2016). The Angry Earth: Wellbeing, Place and Extractivism in the Amazon. *Anthropology in Action*, 23(3), 43-53. [bit.ly/3W8vNCJ](https://doi.org/10.1080/10816205.2016.1198100)
- Scazza, M. y Nenquimo, O. (2021). *From spears to maps: the case of Waorani resistance in Ecuador for the defence of their right to prior consultation*. IIED.
- Seeger, A., DaMatta, R. y Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim Do Museu Nacional*, 32(1-2), 2-19.
- Taylor, A. C. (1993). Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man*, 28(4), 653-678. [bit.ly/3WcPDg1](https://doi.org/10.1017/S002727950000611)
- Vilaça, A. (2002). Making Kin Out of Others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365. [bit.ly/4b7PLBF](https://doi.org/10.1017/S1473287502000111)
- Viveiros de Castro, E. (1996). Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25(1), 179-200. [bit.ly/4aOVnKx](https://doi.org/10.1215/00141801-1996-003)
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Wang, Q., Coemans, S., Siegesmund, R. y Hannes, K. (2017). Arts-based Methods in Socially Engaged Research Practice: A Classification Framework. *Art/Research International*, 2(2), 5-39. [bit.ly/4b3sAs4](https://doi.org/10.1080/20417014.2017.1381111)
- Wasserstrom, R. et al. (2018). *Zona Intangible del Yasuní: entre el manejo territorial y la geografía imaginada*. Abya-Yala.
- Woodburn, J. (1982). Egalitarian Societies. *Man*, 17(3), 431-451. [bit.ly/4aIynUi](https://doi.org/10.1080/00272798208838522)
- Zurita, M. (2014). *De la Gestion de la Forêt à la Gestion de l'Abattis: La Construction du Système Agricole Waorani, Amazonie Équatorienne*. [Tesis doctoral, National Museum of Natural History].

CAPÍTULO VI

# La enmienda constitucional sobre el pago por servicios ambientales: una herramienta jurídica para restringir derechos

---

Viviana Morales Naranjo

UDLA

vivianamoralesnaranjo@outlook.fr

<https://orcid.org/0000-0003-1377-7719>

Ever Medina Domínguez

Universidad Central del Ecuador

alexmedinadominguez@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-3701-9578>

Anthony Guachamin Usiña

Universidad Central del Ecuador

anthonyguachamin10@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-7336-761X>

*“Uno todavía defiende la razón cuando lucha contra quienes enmascaran sus abusos bajo la apariencia de la razón para consolidar o justificar un imperio arbitrario”.*

(Pierre Bourdieu, 1998, p. 2)

## Introducción

Este capítulo tiene como objetivo evidenciar que, de acuerdo con lo establecido en la Constitución de la República del Ecuador, las propuestas de enmiendas que proponga el presidente de la Re-

pública no pueden restringir derechos. La enmienda presentada por Guillermo Lasso en septiembre de 2022 pretende modificar su art. 74, a fin de establecer que el Estado sea quien regule la producción, prestación, uso y aprovechamiento de los servicios ambientales, y defina los lineamientos y mecanismos de compensaciones para quienes promueven prácticas de conservación de la Naturaleza.

Esta investigación pondrá en evidencia que esta propuesta presidencial vulnera los Derechos Humanos y de la Naturaleza, por la forma en que fue construida y redactada; además, que el control realizado por la Corte Constitucional invisibiliza la importancia del constitucionalismo popular y la consecuente participación efectiva del pueblo en la construcción e interpretación del derecho constitucional. Para ello, se resalta la percepción de los habitantes de los manglares ecuatorianos, los pueblos indígenas de la Amazonía y los habitantes de los páramos sobre el pago por servicios ambientales y las repercusiones de este mecanismo de compensación en las relaciones no antropocéntricas entre ser humano y territorios biodiversos. Por cuestiones metodológicas la investigación se divide en tres partes: el funcionamiento de los servicios ambientales desde un enfoque no antropocéntrico; el pago por servicios ambientales como forma de mercantilizar la Naturaleza; y las críticas de las comunidades frente al pago por servicios ambientales.

La Constitución de la República del Ecuador, a fin de visibilizar el rol de la ciudadanía en la toma de decisiones públicas, reconoce el referendo y la consulta popular como formas de ejercer la democracia directa. Para que la consulta popular y el referendo se conviertan en verdaderos mecanismos que promuevan la democracia deliberativa se requiere que el voto popular esté precedido de una verdadera discusión ciudadana (Nino, 1997, pp. 154-202). De acuerdo con Gargarella, la discusión entre todos los potencialmente afectados por una decisión sirve a propósitos diferentes y valiosos:

Todos nos abrimos a la posibilidad de ganar información con la que no contábamos; todos podemos corregir errores a partir de

las críticas que recibimos de los demás; todos nos vemos forzados a plantear nuestras posiciones en términos que sean entendibles y aceptables para los demás; todos nos vemos así obligados a pensar en los modos en que nuestras iniciativas impactan sobre los demás, y a considerar a los otros en nuestras propuestas; todos nos vemos constreñidos a confrontar con quienes piensan distinto y a argumentar con ellos, en lugar de simplemente descartar prejuiciada o dogmáticamente sus puntos de vista [...] hay un elemento civilizatorio y educativo en la misma idea de discutir con otros, sobre todo cuando aceptamos que la idea que debe prevalecer es la que encierra el mejor argumento. (2013, p. 5)

Por lo mencionado, en lugar de centrarnos en el momento del voto en las urnas donde los electores están limitados a escoger entre el sí, el no, el nulo o el blanco, la democracia deliberativa consolida la idea de que todas las discusiones previas al momento de las urnas son importantes porque permiten a los votantes conocer a profundidad las ventajas y desventajas sobre el asunto que se va a decidir. Esta etapa dialógica que precede al voto ciudadano implica una contienda política y jurídica entre los diversos actores sociales que pretenden consagrar su visión jurídica del mundo social (Bourdieu, 1986, pp. 3-19).

Siguiendo la disposición constitucional (Constitución, 2008, art. 441) que permite que el presidente de la República, mediante referendo, enmiende uno o varios artículos de la Constitución y que realice consultas populares sobre los asuntos que estime convenientes, los tres últimos mandatarios (Rafael Correa, Lenín Moreno y Guillermo Lasso) han recurrido a la democracia directa como forma de consulta a la ciudadanía sobre asuntos relacionados con la protección de la Naturaleza. Primero, en 2011, el expresidente Correa promovió la consulta popular para la prohibición de los espectáculos que tienen por finalidad dar muerte a un animal. Siete años después, el expresidente Lenín Moreno promovió la consulta popular para el aumento en el grado de protección en el Parque Nacional Yasuní y el referendo para la prohibición de la minería metálica en centros urbanos y poblados. En estas tres ocasiones prevaleció el apoyo popular al SÍ a nivel na-

cional (Morales, 2020, pp. 115-142). A pesar de que el art. 106 de la Constitución establece que el pronunciamiento popular es de obligatorio e inmediato cumplimiento, en ninguna de las consultas populares y el referendo realizados se alcanzó la efectividad de lo decidido por el pueblo. Así, después de los procesos de participación ciudadana, los espectáculos con animales —como las corridas de toros— continuaron realizándose en ciudades como Quito, en el Parque Nacional Yasuní continuó explotándose petróleo y la minería metálica en centros poblados —como Zaruma— no se detuvo. El incumplimiento del mandato ciudadano conllevó la presentación de demandas ciudadanas ante la Corte Constitucional en contra de las acciones y omisiones públicas que mantuvieron el maltrato animal (Corte Constitucional, caso n.º 0056-11-IN), la destrucción del Yasuní (Corte Constitucional, sentencia n.º 28-19-IN/22) y la proliferación de la minería (Corte Constitucional, caso n.º 55-22-AN).

Finalmente, el presidente en funciones, Guillermo Lasso, propuso el 12 de septiembre de 2022 una serie de enmiendas constitucionales, para que fueran tramitadas a través de referendo constitucional. Entre las preguntas propuestas por el presidente de la República se plantearon dos de carácter ambiental: la primera se refiere a la incorporación de las áreas de protección hídrica al sistema nacional de áreas protegidas; la segunda, a la compensación por servicios ambientales a las comunidades. Esta investigación se centra en el análisis de la pregunta 8 que señala:

8. La Constitución no prevé compensaciones a quienes apoyan la generación de servicios ambientales. ¿Está usted de acuerdo con que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades puedan ser beneficiarios de compensaciones debidamente regularizadas por el Estado, por su apoyo a la generación de servicios ambientales, enmendando la Constitución de acuerdo con el anexo 8?<sup>40</sup>

---

40 Anexo 8: Enmiéndese el artículo 74 de la Constitución de la República del Ecuador para que este diga: Art. 74.- Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de



Esta pregunta fue sometida al control de la Corte Constitucional.<sup>41</sup> A pesar de que se presentaron siete *amici curiae*<sup>42</sup> expresando las implicaciones negativas de la propuesta presentada por Guillermo Lasso, la Corte Constitucional, mediante dictamen n.º 4-22-RC/22 de 12 de octubre de 2022, declaró la constitucionalidad de la pregunta sobre los servicios ambientales bajo los siguientes argumentos. Primero, la alta corte señaló que la potestad del Estado central de gestionar los mecanismos financieros, incentivos y compensaciones por la generación de servicios ambientales es una competencia que ya ha sido otorgada al Estado central por el art. 74 de la Constitución de la República del Ecuador. Segundo, la propuesta del presidente simplemente incluye una forma para que el Estado central ejerza su competencia de regular el uso, aprovechamiento y producción de estos servicios: las compensaciones. Tercero, la alta corte estableció que la propuesta permite que, al existir compensaciones por servicios ambientales, se genere una

---

apropiación. El Estado, en su calidad de administrador de los servicios ambientales, regulará su producción, prestación, uso y aprovechamiento y definirá los lineamientos y mecanismos de compensaciones que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades reciban por su apoyo a la generación de los mismos.

- 41 De acuerdo a la sentencia n.º 4-18-RC/19 existen tres momentos en los que interviene la Corte Constitucional frente a una modificación constitucional: Dictamen de procedimiento: se revisa si la vía propuesta (enmienda o reforma o cambio) es apta o no para el proyecto normativo propuesto; se deberá indicar cuál de los procedimientos debe seguirse para tramitar el proyecto normativo, y las razones de derecho que justifican esta decisión. Sentencia de constitucionalidad de la convocatoria a referéndum donde se analizan los considerandos y las preguntas que los solicitantes adjuntaron al proyecto. Sentencia de constitucionalidad de la respectiva modificación de la Constitución, en la que se ejerza el control posterior de la enmienda, reforma o cambio constitucional.
- 42 *Amicus* presentados por Antonio Gaybor y otros; Elizabeth Bravo e Ivonne Yáñez en calidad de representantes legales de Acción Ecológica; Lawrence Lohmann, en calidad de académico independiente y autor de libros y artículos sobre servicios ambientales, entre ellos *Mercados de carbono: la neoliberalización del clima*; Coordinadora Ecuatoriana de Organizaciones para la Defensa de la Naturaleza y el Medio Ambiente (CEDENMA); Tupak Viteri, Tayak Apu (presidente) y representante legal del pueblo originario Kichwa de Sarayaku; Tracey Osborne, profesor de la Universidad de California-Merced y director del California Center for Climate Justice.

verdadera interrelación entre los seres humanos y su deber de proteger los servicios ambientales y, en general, la Naturaleza. Cuarto, el órgano constitucional aclaró que la propuesta no implica una restricción de derechos porque el art. 86 del Código Orgánico del Ambiente (CODA) reconoce la posibilidad de establecer mecanismos financieros de retribución por los servicios ambientales, por lo que la medida propuesta solo busca dotar de rango constitucional a los mecanismos de compensaciones y fortalecer la potestad del Estado central para administrarlas. Como último punto, la Corte Constitucional aclaró que la regulación y limitación de derechos constitucionales le corresponde a la Asamblea Nacional por medio de ley orgánica y no al Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica (MAATE), como lo señala la disposición transitoria del anexo a la pregunta propuesta.

Más tarde, el 9 de noviembre de 2022, la Corte Constitucional emitió la sentencia n.º 4-22-RC/22A declarando constitucionales los considerandos de la propuesta presentada por Guillermo Lasso, por cumplir con los requisitos legales. Respecto al considerando 8 de la pregunta 8, la Corte señaló que este es introductorio porque hace referencia a una “verdadera promoción y garantía del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir”, lo que implica un adjetivo que incita al voto favorable; y, respecto al considerando quinto señaló que la alusión a la necesidad de “corregir la distorsión” es inconstitucional porque no se explica en qué consiste dicha distorsión y por qué se requiere corregirla. Respecto al anexo de la pregunta, la Corte difirió del *amicus curiae* (amigo de la Corte)<sup>43</sup> presentado por Tracey Osborne,<sup>44</sup> quien

---

43 Ecuador, Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional, art. 12: Comparecencia de terceros.- Cualquier persona o grupo de personas que tenga interés en la causa podrá presentar un escrito de *amicus curiae* que será admitido al expediente para mejor resolver hasta antes de la sentencia. De creerlo necesario, la jueza o juez podrá escuchar en audiencia pública a la persona o grupo interesado.

44 Tracey Osborne es la directora fundadora del Centro para la Justicia Climática de la Universidad de California, Merced. Su investigación se centra en las dimensiones económicas sociales y políticas de la mitigación del cambio climático en los bosques tropicales, la acción climática indígena, la política de

señalaba que la propuesta incorpora nuevas competencias para el Ejecutivo; para el órgano constitucional, la competencia para regular el uso, aprovechamiento y producción de los servicios ambientales es una competencia que ya está contemplada en la Constitución (caso n.º 4-22-RC/22). Finalmente, la alta corte declaró la constitucionalidad del anexo a la pregunta 8 que señala que la Asamblea Nacional y el MAATE son quienes emitirán las regulaciones legales, reglamentarias e institucionales que les corresponda para ejecutar los fines de la enmienda constitucional. Cabe señalar que la sentencia n.º 4-22-RC/22A contó con un voto salvado del juez Jhoel Escudero quien advirtió que la pregunta 8 no garantiza la libertad del elector ni cumple con las cargas de claridad y lealtad.<sup>45</sup> Una vez que la Corte Constitucional efectuó el control constitucional, el 29 de noviembre de 2022, Guillermo Lasso convocó a referendo para que el electorado se pronuncie sobre la enmienda. Finalmente, el 5 de febrero de 2023 se llevó a cabo el referendo cuyos resultados arrojaron el voto mayoritario al NO de la pregunta sobre los servicios ambientales. A nivel nacional, la pregunta 8 obtuvo el 55,96 % de apoyo por el NO, mientras que el 44,04 % votó por el SÍ. En la capital de país, el apoyo al SÍ fue del 47,34 % mientras que el NO obtuvo el 52,66 %.

Las siguientes líneas están encaminadas a responder si la propuesta de enmienda del presidente de la República sobre el pago de servicios ambientales es constitucional, tal como lo afirma la Cor-

---

financiamiento climático, la gobernanza ambiental global y la equidad y justicia climática. Ha trabajado en estos temas a nivel mundial con una amplia experiencia de campo en México y la Amazonía. Recibió su doctorado del Grupo de Energía y Recursos de la Universidad de California, Berkeley.

45 Razones del voto salvado de Jhoel Escudero: Primero, al contrario de lo que establece la pregunta planteada por el presidente, la normativa secundaria ya regula las compensaciones a las comunidades. Segundo, hay un déficit de debate con la ciudadanía —principalmente pueblos indígenas— lo que se ha evidenciado en los *amicus* que critican el monopolio del Estado como administrador exclusivo de estas compensaciones. Tercero, se evidencia una desnaturalización de la Constitución al pretender incluir dentro de ella asuntos que deberían ser regulados por ley.

te Constitucional. Para responder esta interrogante, se explicará lo siguiente: el funcionamiento de los servicios ambientales desde un enfoque no antropocéntrico. El pago por servicios ambientales como forma de mercantilizar la Naturaleza. Las críticas de las comunidades frente al pago por servicios ambientales.

## **Los servicios ambientales leídos desde un enfoque no antropocéntrico**

Bajo la teoría de los bienes comunes, todo aquello que carece de un propietario está disponible para el acceso, goce y disfrute de todos, como es el caso de un bosque o un río. La justificación teórica de considerar a la Naturaleza como un bien público o privado se encuentra en la tragedia de los comunes de Garret Hardin, quien parte de que los bienes comunes siempre se ven perjudicados por el sobreuso y mal uso que se hace de ellos por lo que se requiere que se transfieran a particulares: “We might sell them off as private property o que se les convierta en bienes públicos y se regule su uso We might keep them as public property, but allocate the right to enter them” (2005, p. 1).

La Constitución prevé varios tipos de propiedad (pública, privada, comunitaria, estatal, asociativa, cooperativa, mixta), las cuales deben cumplir su función social y ambiental (art. 321). En esa línea, la Constitución reconoce el derecho a la propiedad pública de la biodiversidad y de los recursos naturales no renovables.<sup>46</sup> A más de estas dos formas de propiedad, la norma suprema reconoce la propiedad comunitaria en favor de los pueblos indígenas, afroecuatorianos y campesinos. La administración comunal de los territorios biodiversos es parte del discurso político que engloba al derecho a la autodeterminación promovida por los pueblos indígenas (Narvárez, 2013; Cordero, 2018). La disyuntiva radica en que no siempre estas formas de propie-

---

46 Los recursos naturales no renovables del territorio pertenecen al patrimonio del Estado (Constitución, art. 1) y los sectores estratégicos como el agua y la biodiversidad son administrados por el Gobierno central (art. 313). Además, la biodiversidad es un bien de propiedad del Estado (art. 408).

dad son compatibles entre sí puesto que un territorio puede ser visto por los pueblos indígenas como un lugar en el que florece la vida de la Naturaleza y de la comunidad mientras que para el Gobierno la tierra y sus recursos naturales pueden ser vistos como el medio para obtener recursos económicos. Este dilema visibiliza las antinomias constitucionales que deben ser ponderadas por el poder público.

Ahora bien, la Constitución reconoce en su art. 74 que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tienen derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir, y que los servicios ambientales serán regulados por el Estado. Esta disposición constitucional debe ser leída a la luz del art. 71 de la Constitución de la República del Ecuador, que reconoce a la Naturaleza como un sujeto de derechos. De ahí que cualquier tipo de retribución a las comunidades requiere partir de un enfoque no antropocéntrico que permita ver a la Naturaleza como un sujeto con valoración intrínseca. El problema radica en que el CODA, bajo un enfoque antropocéntrico, señala que los beneficiarios de los servicios ambientales son los seres humanos, lo que impide pensar en el valor del manglar para un crustáceo o en el de un pantano para un sapo (CODA, arts. 83 y 84, glosario de términos y art. 249 del Reglamento). Por el contrario, desde un enfoque ecocéntrico, biocéntrico e intercultural, la Naturaleza es vista como una red de interrelaciones donde cada elemento de la Naturaleza —incluido el ser humano— se beneficia de los servicios (funciones y procesos evolutivos) que provee el resto de los elementos. Bajo el enfoque ecocéntrico, Aldo Leopold promovió la ética de la tierra, cuyo fundamento principal radica en la pertenencia a la comunidad moral:

La ética de la tierra simplemente ensancha las fronteras de la comunidad para incluir suelos, agua, plantas y animales, o de manera colectiva, la tierra [...] Una ética de la tierra cambia el papel del *homo sapiens* de conquistador de la comunidad terrestre por el de mero miembro y ciudadano de ella. (2000, pp. 41-116)

La ética ecocéntrica está plasmada también en la filosofía andina del *Sumak Kawsay* que sostiene que las comunidades viven en armonía con la Naturaleza, que las engendra, las alimenta y las abriga; que tiene vida propia y valores propios, más allá del ser humano (Galeano, 2009, pp. 25-29). Comprender la forma en que conciben los pueblos indígenas y campesinos su relación con la Naturaleza es indispensable en un país intercultural como Ecuador. La interculturalidad implica el intercambio igualitario entre culturas (mestizas e indígenas), para promover un quiebre en la relación colonial de dominación y subordinación que ha existido entre ellas. Por lo tanto, se trata de escuchar los conocimientos y la memoria de los colectivos históricamente discriminados, que han permanecido como una forma de resistencia epistémica ante la política de desplazamiento territorial y despojo del capitalismo extractivista (Rodríguez, 2022, p. 76).

La Corte Constitucional, mediante dictamen 9-19-RC/19 y sentencia n.º 134-13-EP/20, estableció que la interculturalidad reconoce el entramado de relaciones que tiene lugar entre diversas culturas y propicia su convivencia sobre la base de la igualdad sin descaracterizar los elementos que configuran su identidad. Asimismo, la alta corte sostiene que los principios constitucionales de plurinacionalidad e interculturalidad ubican y proyectan a la sociedad y al Estado ecuatoriano en un horizonte diferente tanto respecto al universalismo como al relativismo cultural (sentencia n.º 273-19-JP/22). Finalmente, la Constitución reconoce el enfoque biocéntrico al aceptar que es deber del Estado promover el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema, lo que visibiliza que cada forma de vida (humana y no humana) amerita una tutela jurídica. Por lo tanto, toda decisión que tome el Estado, como un referendo constitucional, debe tomar en cuenta los principios rectores del no antropocentrismo: la interculturalidad, el ecocentrismo y el biocentrismo.

## **El pago por servicios ambientales (PSA) como forma de mercantilizar la Naturaleza**

El PSA se fundamenta en la capacidad del mercado para internalizar los costos y reducir las externalidades negativas sobre la Naturaleza y las precariedades económicas de las comunidades que contribuyen a gestionar correctamente sus territorios biodiversos (Latorre, 2013). Una de las formas más utilizadas para pagar por los servicios ambientales es el mercado de carbono promovido por Naciones Unidas a partir del Protocolo de Kioto de 1997.<sup>47</sup> El mercado de carbono es un mecanismo para que los países y empresas que emiten gases de efecto invernadero compensen el daño ambiental invirtiendo en proyectos socioecológicos que contribuyan a absorber el CO<sub>2</sub> y convertirlo en oxígeno (Vergara, 2022, p. 1).

Un ejemplo del PSA, con base en el mercado de carbono, es el proyecto comunitario de carbono de Sofala financiado por la hoy extinta empresa británica Envirotrade. Este proyecto, iniciado en 2003, involucró a comunidades de la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Gorongosa (en el norte de Mozambique) que recibieron pagos por siete años a cambio de plantar árboles. Además, la empresa creó vínculos contractuales con carpinteros, viveristas, técnicos extensionistas y agentes que patrullaban los bosques para evitar la deforestación y las quemas (Monjane et. al, 2022, p. 1).

Al igual que en Mozambique, el art. 86 del CODA establece la posibilidad de retribuir las actividades de conservación, manejo sostenible y recuperación de los ecosistemas y su posterior flujo de servicios ambientales mediante aportes públicos y privados. Específicamente, el PSA basado en el mercado de carbono se encuentra

---

47 Suscrito durante la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático de 1997, promueve reducir las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) que causan el calentamiento global a través de promoción de leyes y políticas ambientales en los Estados parte; que las empresas incluyan policías ambientales a la hora de tomar decisiones de inversión; y fomentar la creación del mercado de carbono.

regulado en el CODA y su reglamento (arts. 253, 260; 728 y 729). Al momento se han realizado proyectos de compensación a comunidades a través de proyectos como Socio Bosque o Socio Manglar.<sup>48</sup> Estos proyectos de compensación autorizados por el CODA requieren ser financiados con presupuesto de instituciones públicas como el MAATE o el apoyo de oenegés. Según Alegría Corral —asesora del ministro de Ambiente, Gustavo Manrique—, la ventaja de la enmienda propuesta por Guillermo Lasso radica en que las compensaciones pueden provenir no solo del Estado u oenegés (como permite el CODA actualmente) sino del financiamiento de las empresas que contaminan (Foro Constitucional USFQ, 2022). No obstante, en ocasiones los acuerdos de compensación son resultado de negociaciones verticales. Esto puede dar paso a que las comunidades cedan sus derechos de autonomía sobre sus territorios, limitándose a realizar las actividades que les permita el acuerdo de negociación; así, por ejemplo, podrían verse obligadas a suspender sus actividades tradicionales (caza, pesca, pastoreo o agricultura).

De acuerdo con Ivone Yáñez, el mercado de carbono es una propuesta colonial porque los países industrializados se limitan a destinar recursos para que países y comunidades en el Sur global hipotequen sus tierras y territorios en proyectos de PSA y obtengan permisos para seguir destruyendo y contaminando (caso n.º 4-22-RC/22). Un antiguo técnico local de la empresa Envirotrade señaló que, cuando la compañía inglesa dio por finalizado el convenio con las comunidades de Mozambique en 2018, esta quedó con muchas obligaciones pendientes:

---

48 Socio Bosque consiste en la entrega de incentivos económicos a propietarios de tierras que se comprometen voluntariamente a la conservación y protección de sus bosques, páramos u otra vegetación nativos. Socio Manglar consiste en una transferencia monetaria condicionada al cumplimiento de los planes de manejo por los cuales el Ministerio del Ambiente otorga acuerdos de uso sustentable y custodia de los manglares a comunidades y grupos ancestrales de usuarios, de manera que se garantice la conservación de los manglares a la vez que se mejoran las condiciones de vida de la población relacionada al recurso.



Envirotrade no se fue en buenos términos. Le debe pagos a muchas personas. En primer lugar, le debe a los productores la cantidad de tres años de trabajo de plantío. En segundo lugar, le debe a las viveristas que hacían las mudas de las plantas también por una cantidad de tres años de trabajo. En tercer lugar, le debe también a los hombres que se ocupaban de proteger el área, haciendo los cortafuegos, también por tres años [en valor de deudas]. En cuarto lugar, le debe también a las personas que pertenecían a las áreas individuales [de bosque], por el carbono, también tres años. Por último, deben la indemnización a los trabajadores. (Monjane *et al.*, 2022, p. 1)

Según el informe del Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales (WRM), se comprobó que la empresa Envirotrade creó un nivel significativo de dependencia económica en el seno de las comunidades, quienes dejaron de lado el cultivo de sus productos tradicionales para en su lugar cultivar árboles frutales y otras especies con poca utilidad económica que respondían a las exigencias de la empresa que pagaba por servicios ambientales. Hoy, por falta de mercado y de unidades de procesamiento, la fruta termina podrida. De acuerdo con Monjane y otros, los mecanismos de Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación (REDD) han restringido las actividades tradicionales de las comunidades obligándoles a plantar árboles en un sistema de monocultivo a escala industrial en zonas donde las comunidades dependen de sus tierras para su supervivencia, y que son consideradas sagradas —lugares de entierro y lugares de rituales (Monjane, *et al.*, 2022, 1)—. El ejemplo de Mozambique visibiliza que uno de los problemas del PSA es que los intermediarios carecen de independencia y trabajan de forma sesgada en favor de las empresas que requieren comprar bonos de carbono.

Con base en un estudio del funcionamiento de las compensaciones de servicios ambientales, se identificó que uno de los intervinientes en el mecanismo de compensaciones son los brókeres —comercializadoras de certificados de carbono que vinculan las empresas que quieren comprar bonos y las personas y colectivos que producen servicios ambientales—. Según Lawrence Lohmann, estos

intermediarios —o *carbon cowboys*— no son imparciales a la hora de contabilizar y certificar la cantidad de emisiones que deben pagar los operadores económicos, porque si lo hiciesen se arriesgarían a perder clientes porque las empresas les pagan por conseguir comunidades beneficiarias (caso 4-22-RC/22). Por lo expuesto, debido a que la propuesta de enmienda constitucional del presidente Guillermo Lasso promueve la entrega de facultades plenipotenciarias al Gobierno para decidir la forma en que funcionará el mecanismo de compensaciones, será este quien establezca quién o quiénes van a ser los intermediarios y las reglas de juego del PSA, como el porcentaje que se lleva el intermediario por su trabajo y la forma en que se calcula el monto de las emisiones contaminantes.

Siguiendo esa línea, Ivone Yáñez explica que, detrás de la enmienda, se encuentra un *lobby* de los *carbon cowboys*, quienes convencen a las autoridades ambientales en países del Sur global a modificar sus normas y flexibilizar las regulaciones para que se pueda comercializar bonos de carbono entre actores privados con amplias libertades (caso n.º 4-22-RC/22). Para ejemplificar esta situación, Yáñez cita el caso protagonizado por el consorcio de empresas termoeléctricas holandesas FACE-Profafor en Mojandita (Otavalo-Imbabura). Hace veinte años, el consorcio pagó a estas comunidades para que plantasen pinos en los páramos. El objetivo era absorber dióxido de carbono para obtener servicios ambientales y compensar por las emisiones generadas por las termoeléctricas en Holanda. El proyecto cambió el uso de la tierra que estaba destinado a actividades de pastoreo y agrícolas, así como destruyó importantes fuentes de agua y espacios sagrados. Las comunidades tuvieron que poner más dinero del recibido, lo que causó divisiones en las familias de la zona (caso 4-22-RC/22). Josefina Lema, comunera de Mojandita de Avelino Ávila, señala las consecuencias de la plantación de pino como parte del contrato con FACE-Profafor:

En mi comunidad nos dimos cuenta que las plantaciones de pino eran venenosas contra nuestras plantas nativas. Estaban envenenando a la paja que es como un colchón de agua. Y los árboles de pino

estaban secando los ojos de agua. Por eso, hace más o menos ocho años, la Pachamama no quiso que haya más plantación de pino y se quemaron como 70 hectáreas. Después de un tiempo hubo otro incendio y se quemó el resto. Ahora vemos que los ojos de agua están volviendo [...] Si no fuera por el agua y por el páramo, no hubiera vida en nuestro planeta y país, se habla de Dios pero no le vemos, nosotros vemos a nuestra Pachamama, nuestra Naturaleza.

Asimismo, se puede citar el caso de la empresa estadounidense Eco-Génesis, que en 2005 firmó un acuerdo de usufructo con NAWE (organización política de los Waorani) por 30 años, otorgando derechos de usufructo a la empresa sobre sus territorios Waorani y permitiéndole comercializar los servicios ambientales. Según Pablo Reed, el caso NAWE evidencia la falta de participación al momento de suscribir el convenio porque se negoció con líderes, pero no con la comunidad (Reed, 2011, pp. 525-549). Además, no se debe perder de vista que la celebración de estos convenios de usufructo por parte de las empresas no necesariamente contribuye al mejoramiento de la salud, la conservación de la Naturaleza, el aumento de ingresos económicos, o la mejora de la calidad de vida de estas poblaciones, sobre todo cuando se consolidan prácticas de corrupción, por lo que se requiere entes imparciales que vigilen la transparencia de los procesos de negociación y compensación (Ricco, 2011, p. 120).

### **Las críticas de las comunidades frente al pago por servicios ambientales**

Aunque la enmienda propuesta por el presidente de la República parte de que las comunidades ameritan ser compensadas por el trabajo de conservación que realizan, muchas de ellas no quieren ser parte del modelo económico promovido por el mercado de carbono que legitima la contaminación que realizan las empresas. Bajo un enfoque intercultural, se debe tomar en cuenta que ciertos colectivos humanos no están de acuerdo en que se les compense económicamente por administrar ecológicamente sus territorios porque consideran que no pueden recibir dinero por los beneficios que prevé

la Naturaleza y porque no concuerdan con la lógica mercantilista que caracteriza al pago de los servicios ambientales. De acuerdo con Stephen Leahy, las compensaciones provenientes del mercado de carbono crean incentivos para que los países desarrollados se abstengan de reducir sus emisiones y justifiquen sus prácticas contaminantes mediante la adquisición de créditos de carbono en otros lugares (Leahy, 2010, p. 1). Siguiendo ese orden de ideas, Marianelli Torres, activista de la Corporación Coordinadora Nacional por la Defensa del Ecosistema Manglar (C-CODEM), señala:

En Muisne, en la Asociación de Mujeres Virgen del Carmen de Bolívar, el Estado vino junto con otras oenegés a decirles que les van a dar dinero por cuidar el manglar, y las mujeres de la asociación decían, pero, ¿por qué nos van a pagar? Entonces les dijeron que era porque ellas han cuidado siempre el manglar y entonces tienen el derecho, que era un premio por cuidar. Las oenegés les explicaron que era porque ayudaban a capturar carbono. Entonces la presidenta de la organización, que es Gladys Cortés, dijo una frase célebre: “Nosotros no vamos a cobrar porque es inmoral cobrar por algo que hace un árbol”; entonces a ellas no les pagaron, pero sí a otras organizaciones que aceptaron cobrar. (Comunicación personal, 15 de noviembre de 2022)

El ejemplo citado visibiliza que ciertas comunidades no necesitan que se les pague por cuidar sus territorios, sino que no se les contamine ni se les expropie el territorio donde viven y trabajan. Por otro lado, existen comunidades que están de acuerdo en recibir el PSA, pero critican la falta de claridad respecto a la forma en que se fijarán los valores después de la enmienda propuesta por el presidente Guillermo Lasso. Ese es el caso del pueblo originario Kichwa de Sarayaku que presentó un *amicus curiae* ante la Corte Constitucional señalando que no está de acuerdo con la enmienda constitucional porque al aceptarse que sea el Estado quien administre los servicios ambientales, se desconoce el nivel de complejidad de cada territorio.

En la actualidad, Sarayaku, a fin de proteger su Selva Viviente (*Kawsak Sacha*), se encuentra desarrollando el proyecto *Kawsay*

*Ñampi* (Camino de la o para la vida) cuyo propósito es preservar la Selva Viviente, la biodiversidad y salvaguardar su territorio, promoviendo las prácticas tradicionales de gestión ambiental, uso sostenible de la selva y gobernanza territorial. La propuesta incluye un proyecto enmarcado en procesos de compensación y/o retribución de carbono. En el *amicus curiae* consta que, hasta el momento, el pueblo Sarayaku ya ha iniciado procesos de negociación que le van a permitir obtener un valor de 30 dólares por tonelada de carbono capturada, lo que sobrepasa el promedio de 16 fijado por el mercado internacional (caso 4-22-RC/22).

En esa misma línea, Tracey Osborne señala su preocupación respecto a que las universidades interesadas en invertir en el proyecto quieren ver un beneficio directo para las comunidades locales y los pueblos indígenas, por lo que sugieren que la administración de esos servicios permanezca en manos de las comunidades locales y no en manos del Estado, ya que si esto último ocurre se puede desmotivar a quienes están interesados en invertir en los procesos de compensación a las comunidades (caso 4-22-RC/22). Respecto a los temores que representa el PSA, Líder Góngora, quien se autodefine como habitante de los pueblos ancestrales del ecosistema manglar del Ecuador y del mar de Muisne, señala que su principal preocupación es que, como en la mayoría de las ocasiones, las compensaciones terminen en manos de la cooperación internacional y de grandes oenegés y no en beneficio de las comunidades que cuidan los territorios (comunicación personal, 20 de diciembre de 2022).

Frente a la incertidumbre de las comunidades sobre la forma en que se determinará el valor de su trabajo de conservación y sus vínculos con el territorio, cabe cuestionarnos si el MAATE está antropológica, sociológica, biológica y filosóficamente preparado para cuantificar el valor cultural de la Naturaleza. Se debe tener presente que los servicios culturales, de acuerdo con la organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) incluyen la inspiración estética, la identidad cultural, el sentimiento de apego al terruño y la experiencia

espiritual relacionada con el entorno natural (FAO, 2022, p. 1). Entonces, ¿cómo cuantificar el valor de un jaguar, un páramo o un río para un pueblo indígena?, ¿o cómo cuantificar el valor del manglar para un pueblo montubio o afro? En la práctica, el peso que le otorga cada colectivo a la Naturaleza hace imposible asignarle un valor unívoco. El problema de que sea el Gobierno quien regule el mecanismo de compensaciones, según Rutgerd Boelens, es que la valoración económica se realiza con criterios e instrumentos de racionalidad económica universal, donde se hacen comparaciones técnicas, objetivas y científicas entre las múltiples opciones de desarrollo y conservación, calculando sus costos y beneficios, y sus eficiencias económicas (Isch e Ingo, 2006, p. 12). Esta valoración capitalista invisibiliza la idea del territorio como lugar de lucha por el acceso a la tierra y la superación de los huasipungos como forma de explotación laboral de campesinos y pueblos indígenas.

Finalmente, cuantificar los servicios ambientales se dificulta aún más si tomamos en cuenta que hay especies respecto a las cuales desconocemos su existencia y sus funciones en los ecosistemas. Según un informe de The Map of Life Steering Committee,<sup>49</sup> en este momento solo se conocen entre el 13 y el 18 % de todas las especies vivas, aunque este número podría ser tan bajo como el 1,5 %. Bajo este supuesto, todavía nos queda cerca del 80 % de especies por conocer en el planeta (Fischer, 2021, p. 1).

La enmienda propuesta por el Ejecutivo pone sobre la mesa de debate una gran paradoja: el MAATE será el ente competente para fijar el valor a pagar por el uso de la Naturaleza, a pesar de que es esta cartera de Estado quien autoriza la explotación de la Naturaleza a través de la concesión de licencias ambientales. Esta paradoja visibiliza la necesidad de crear una institución independiente que fije un valor de las compensaciones con base en el diálogo con los colectivos que coha-

---

49 El Comité Directivo de *The Map of Life* brinda asesoramiento técnico, administrativo y científico sobre especies en el planeta e información clave para las comunidades interesadas en biodiversidad, informática y conservación.

bitan con la Naturaleza. Para poder cuantificar un servicio cultural se debe partir de la premisa dada por el antropólogo Patricio Guerrero:

Cuando hablamos de cultura no podemos hacerlo desde perspectivas homogeneizantes, sino desde la mirada de la diversidad, la pluralidad, la alteridad y la diferencia porque es ahí donde está la riqueza de la humanidad, porque ninguna cultura es igual a otra. (2012, p. 93)

Otro ejemplo de una comunidad que sí está de acuerdo con recibir compensaciones por gestionar ecológicamente los territorios es el Comité permanente de protección ambiental y cuidado del bosque y la biodiversidad de la comuna Kichwa Puka Peña, que presentó un *amicus curiae* a la Corte Constitucional solicitando que la pregunta propuesta por el presidente de la República se modifique, a fin de que las compensaciones no sean gestionadas por el Gobierno central sino por las comunidades que habitan en los territorios biodiversos, lo que corrobora el rechazo a la centralización del PSA en manos del Gobierno (caso n.º 4-22-RC/22).

Las reservas y el rechazo de ciertas comunidades a la propuesta de enmienda dejan ver el hermetismo que caracterizó a la construcción de la pregunta sobre el PSA. La propuesta de enmienda fue desarrollada por el Gobierno sin contar previamente con la participación de las comunidades. En esa línea, el *amicus* presentado por CEDENMA y el pueblo Sarayaku señaló que la pregunta propuesta por el presidente Lasso es altamente técnica y careció de un proceso de explicación y socialización, vulnerando el derecho a la decisión informada (caso 4-22-RC/22).

Cabe señalar que el mecanismo de compensaciones a las comunidades a través de los PSA pone sobre la mesa de debate el problema de la falta de acceso a la tierra. Existen poblaciones que, a pesar de haber habitado armónica y ecológicamente un territorio durante varios años, no tienen adjudicado un pedazo de tierra. De acuerdo con el art. 796 del Reglamento del CODA, los incentivos serán entregados a los propietarios de predios cubiertos con bosques nativos, páramos, manglares

y otras formaciones vegetales nativas del país, para su conservación y protección. De ahí que en la última convocatoria del MAATE, realizada a finales de 2022, se ratifica que uno de los requisitos para ser parte del proyecto Socio Bosque es tener un título de propiedad y para quienes apliquen al proyecto Socio Manglar se les exige un Acuerdo de Uso Sustentable y Custodia de Manglar (AUSCEM). Para poder beneficiarse de un AUSCEM se requiere conformar asociaciones o cooperativas que realicen un plan de manejo con programas de control y vigilancia, aprovechamiento sostenible y seguimiento a la gestión del manglar. Quienes suscriben un AUSCEM tienen el acceso exclusivo a las áreas de manglar con el derecho de aprovechar los recursos bioacuáticos ahí presentes (MAATE, Acuerdo Ministerial n.º 129, 144, 198). El problema de crear un uso exclusivo del manglar es que se promueven disputas sociales. Como señala Marianelli Torres, las organizaciones que acceden a AUSCEM no representan ni el 10 % de la gente que vive en el manglar.

El conflicto se genera porque, aunque hay pescadores y recolectores que toda la vida han entrado en ese manglar, a partir de que una asociación firma un acuerdo de uso exclusivo no deja entrar a la gente que históricamente ha estado ahí. Hay un montón de gente que ha tenido que salir del manglar y que quedó fuera de las áreas en custodia porque el Acuerdo Ministerial prevé la EXCLUSIVIDAD. Segundo, los acuerdos dan lugar a un pago que la gente ni siquiera sabe a qué corresponde, no se sabe quién le está pagando por sus labores de cuidado. Por ejemplo, en el caso de la Asociación de cangrejeros autónomos y afines Amor y Esperanza de Machala hay 80 familias que reciben en total 7000 dólares al año, es decir 90 centavos diarios. Esos 90 centavos no se comparan con lo que ellos reciben por sus labores de recolección de cangrejos. (Comunicación personal de 15 de noviembre de 2022)

Por lo tanto, el PSA, materializado a través de programas como Socio Manglar, rompe el tejido comunitario de los habitantes, promueve que los análisis técnicos sean sustituidos por actos de corrupción, consolida las situaciones conflictivas entre quienes acceden a los AUSCEM y quienes no lo hacen y perenniza la gestión estatal por sobre la gestión colectiva de los territorios.



## Conclusiones

El pago por servicios ambientales no es inconstitucional puesto que el CODA, desarrollado con base en el art. 74 de la Constitución, abre la puerta a las compensaciones para quienes cuidan los territorios biodiversos. Sin embargo, para que un mecanismo de PSA sea constitucional e inclusivo se requiere un trabajo coordinado con las comunidades que se verán afectadas y/o beneficiadas por las compensaciones. Un ejemplo plausible de PSA fue la iniciativa Yasuní ITT que implicaba la venta de certificados de emisión por parte del Estado ecuatoriano a cambio de la entrega de recursos financieros. Esta iniciativa promovida desde 2007 por organizaciones sociales como Fundación Pachamama pretendía dejar las reservas de petróleo del Parque Nacional Yasuní en el suelo evitando la emisión de 407 millones de toneladas de CO<sub>2</sub> y otros gases de efecto invernadero, por lo que Ecuador recibiría 22,07 dólares aproximadamente por cada tonelada de CO<sub>2</sub> absorbida (Larrea, 2010, p. 82). Para que un programa de compensación sea respetuoso con los Derechos Humanos y la Naturaleza se requiere, por un lado, que los beneficios económicos, técnicos o culturales que se pacten sean destinados a las comunidades y pueblos que mantienen relaciones no antropocéntricas con sus territorios; por otro, que se promuevan procesos de participación donde las comunidades y los defensores de la Naturaleza puedan decidir asuntos clave de la negociación:

1. Los sujetos que son aptos para pagar las compensaciones (oenegés, empresas con responsabilidad ecológica, etc.).
2. Los mecanismos que garanticen una equitativa distribución de las compensaciones.
3. Los destinatarios de las compensaciones.
4. Los intermediarios en los procesos de negociación.
5. Los parámetros interculturales, ecocéntricos y biocéntricos para fijar el valor de un río, un bosque, un manglar, etc.
6. La apertura a modificar el acuerdo de negociación dependiendo de las justificaciones técnicas y culturales.
7. Las obligaciones de control y sanción del Estado respecto a la planificación y ejecución de los acuerdos de compensación.

La compleja y fracturada relación entre el Gobierno (promotor del modelo extractivista) y las comunidades que se resisten a perder sus territorios se ahonda con la toma de decisiones verticales y carentes de diálogo. La enmienda propuesta por el presidente de la República ha sido construida sin la participación de las comunidades, la academia y las organizaciones en defensa de la Naturaleza, lo que la convierte en una propuesta sin legitimidad democrática.

La falta de legitimidad se visibiliza también en el dictamen y en la sentencia n.º 4-22-RC/22 emitidos por la Corte Constitucional porque, a pesar de que se presentaron siete *amici curiae* que señalaban las repercusiones negativas de la propuesta presentada por el presidente Guillermo Lasso, el órgano constitucional omitió realizar un análisis de dichos *amicus* y resolvió la constitucionalidad de la propuesta.

Estas acciones de la Presidencia y de la Corte Constitucional invisibilizan los mecanismos de democracia deliberativa y el constitucionalismo popular que requiere un país intercultural y ecocéntrico como Ecuador. Bajo el constitucionalismo popular se rechaza la supremacía judicial y la visión elitista según la cual los jueces son mejores intérpretes constitucionales; por el contrario, se promueve la participación del pueblo en la construcción e interpretación del derecho constitucional (Niembro, 2013, pp. 191-224). Al respecto, Kramer señala que el papel del pueblo no está limitado a actos ocasionales de creación constitucional, sino a un control activo y continuo sobre la interpretación e implementación de la Constitución, sin que el Tribunal Supremo pueda monopolizar la interpretación de la misma (p. 220).

Finalmente, la propuesta de enmienda establece que sea el Estado quien regule la producción, prestación, uso y aprovechamiento de los servicios ambientales y quien defina los lineamientos y mecanismos de compensación a las comunidades. La propuesta presidencial, que fue rechazada por votación popular el 5 de febrero de 2023, es ambigua porque no establece a quién se hace referencia con el término “Estado”: ¿al Gobierno central a través del MAATE? ¿A los

gobiernos autónomos descentralizados? Aunque el anexo 8 señala que será la Asamblea Nacional la que regule la presente enmienda constitucional, no se define quién estará a cargo de fijar los aspectos desarrollados en la primera conclusión.

Además, debemos cuestionarnos si el MAATE está técnica y éticamente preparado para ponderar entre el pedido de la comunidad de conservar su tierra y el pedido de una empresa para obtener una licencia ambiental que le permita extraer recursos naturales. Acaso, ¿el Estado aceptará que se promueva el PSA en zonas donde hay minerales o petróleo que las empresas requieren extraer? Tanto la propuesta de enmienda, el control realizado por la Corte Constitucional y las decisiones de la autoridad ambiental respecto a los mecanismos de compensación reflejan que el derecho puede ser usado para oprimir o para liberar.

## Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. (1986). La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (64), 3-19.
- Bourdieu, P. (1998). *Acts of resistance against the tyranny of the market*. The New Press.
- Cordero, D. (2018). Social movements as source of constitutional law: the case of the indigenous movement in plurinational state of Ecuador. [Tesis de doctorado, Universidad de Cornell].
- Constitución de la República del Ecuador*. (2008). Corporación Editora Nacional.
- Corte Constitucional. (12 de octubre de 2022). Dictamen n.º 4-22-RC/22.
- Corte Constitucional. (s/f). “Sin sentencia”, en Juicio n.º 0056-11-IN.
- Corte Constitucional. (19 de enero de 2022). Sentencia n.º 28-19-IN/22.
- Corte Constitucional. (s/f). “Sin sentencia”, en Juicio n.º 55-22-AN.
- Corte Constitucional. (12 de noviembre de 2019). Dictamen n.º 9-19-RC/19.
- Corte Constitucional. (22 de julio de 2020). Sentencia n.º 134-13-EP/20.
- Corte Constitucional. (27 de enero de 2022). Sentencia n.º 273-19-JP/22.
- Corte Constitucional. (9 de julio 2019). Sentencia n.º 4-18-RC/19.
- FAO. (2022). *Servicios ecosistémicos y biodiversidad*. FAO. bit.ly/3UtfPII

- Fischer, A. (2021). Crean el primer mapa de los animales que aún faltan por descubrir en la Tierra. *National Geographic* en español. [bit.ly/3Ux734L](https://bit.ly/3Ux734L)
- Galeano, E. (2009). La Naturaleza no es muda. En *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Abya-Yala.
- Gargarella, R. (2013). El nuevo constitucionalismo dialógico, frente al sistema de los frenos y contrapesos. *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, (14), 1-32.
- Guerrero, P. (2012). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Abya-Yala.
- Hardin, G. (2005). La tragedia de los comunes. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 4,(10), 1-11.
- Isch. E. y Gentes, I. (Eds.). (2006). *Agua y servicios ambientales. Visiones críticas desde los Andes*. Abya-Yala.
- Kramer, L. (2004). *The People Themselves. Popular Constitutionalism and Judicial Review*. Oxford University Press.
- Larrea, C. (2010). Por qué el Ecuador debe mantener el petróleo del ITT bajo tierra. En E. Martínez y A. Acosta (Eds.). *ITT-Yasuní: entre el petróleo y la vida*. Abya-Yala.
- Latorre, S. (2013). El pago de servicios ambientales por conservación de la biodiversidad como instrumento para el desarrollo con identidad: Caso La Gran Reserva Chachi, cantón Eloy Alfaro, provincia de Esmeraldas. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* (3), 32-32.
- Leahy, S. (2010). *Climate Change: Cancún Summit Gives Fossil Fuels a Free Pass*. Tierramerica.
- Leopold, A. (2000). A Sand County Almanac. En *Una ética de la tierra*. Catarata.
- Monjane, B., Bruna, N. y Samuel, E. (2022). El legado del proyecto comunitario de carbono de Nhambita, Mozambique: nostalgia, desilusión e indignación. *Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales*. WRM. [bit.ly/3Ux734L](https://bit.ly/3Ux734L)
- Monjane, B. (2022). *15 años de REDD: un mecanismo intrínsecamente corrupto*. Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales. WRM. [bit.ly/3UGmVDj](https://bit.ly/3UGmVDj)
- Morales, V. (2020). Consultas populares y referendos constitucionales sobre la protección a la Naturaleza: la eficacia de la democracia directa en Ecuador. *Revista Democracias*, (8), 115-142.

- Narváez, I. (2013). *Los derechos colectivos indígenas al territorio y autodeterminación en la Constitución ecuatoriana*. [Tesis de doctorado, UASB].
- Niembro, R. (2013). Una mirada al constitucionalismo popular. *Isonomía*, (38), 191-224.
- Nino, C. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Gedisa.
- Obrerem, U. (1981). *Contribución a la historia del trabajador rural de América Latina: “conciertos” y “huasipungueros”*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Reed, P. (2011). REDD+ and the Indigenous Question: A Case Study from Ecuador. *Forests Yale Review*, 2(2), 525-549.
- Ricco, A. (2011). *Los dilemas de la comercialización de recursos biológicos y conocimientos tradicionales: el conflicto Onahe y eco-génesis development*. [Tesis de maestría, FLACSO].
- Rodríguez, A. (2022). Los derechos de la Naturaleza en perspectiva intercultural: los desafíos de una justicia ecológica decolonial. *Ecuador Debate*, (116).
- Universidad San Francisco de Quito. (21 de noviembre de 2022). *Foro Constitucional sobre Consulta Popular: Análisis de las preguntas 7 y 8 - Ambiente*. Colegio de Jurisprudencia, USFQ, Quito, Ecuador.
- Vergara, D. (2022). ¿Quiénes son los Carbon Cowboys y cuál es su influencia en la Amazonía? *Revista virtual LatinAmerican Post*. bit.ly/3UuAMMB

CAPÍTULO VII

# La acción extraordinaria de protección en la justicia indígena: el camino a un Estado plurinacional

---

Diego Núñez Santamaría

IAEN

diego.nunez@pucp.pe

<https://orcid.org/0000-0003-4528-9162>

## Introducción

La Constitución de la República del Ecuador introdujo nuevas instituciones en 2008, entre ellas el Estado constitucional y el Estado plurinacional. Este último generó cambios constitucionales gracias a las fuertes luchas sociales que el movimiento indígena emprendió desde inicios de los años 90 en Ecuador.<sup>50</sup> A su vez, la Constitución entregó a la Corte Constitucional el trabajo de armonizar la aplica-

---

50 El año 1990 ha sido descrito por el movimiento indígena como un momento importante y una acción histórica con respecto a la lucha y visibilidad de sus derechos. Los factores que motivan esta coyuntura son principalmente la defensa y recuperación de la tierra, base del desarrollo social y cultural de los pueblos indígenas, una revitalización de la identidad étnica de cara al reconocimiento del Estado como plurinacional y el reconocimiento de los derechos colectivos que permitan la autodeterminación (Macas, 1992).

ción de los principios constitucionales a través de sus sentencias. De esta manera se introdujo la acción extraordinaria de protección para controlar que el sistema de administración de justicia no vulnera derechos constitucionales. La acción extraordinaria de protección es una nueva garantía jurisdiccional que permite revisar las actuaciones y decisiones judiciales. Esta es nueva porque por primera vez Ecuador ha introducido un amparo contra decisiones judiciales. Otros países ya habían previsto esta institución. Esta herramienta judicial opera como una relativización a la institución de la cosa juzgada (lo decidido es inamovible) y le permite a la Corte Constitucional revisar lo juzgado por los jueces, siempre y cuando se evidencie vulneración de derechos constitucionales.

Pero, además, la Constitución insertó la posibilidad de revisar las decisiones de la justicia indígena a través de una acción constitucional especial: acción extraordinaria de protección contra decisión indígena. Ahora bien, desde 2008, momento en que aparece la Corte Constitucional, hasta lo que lleva el año 2023 la Corte ha recibido 80 715 causas.<sup>51</sup> De aquellas, apenas seis son de acciones extraordinarias de protección contra decisiones indígenas. El porqué de esta diferencia es algo que se analizará en este trabajo.

Lo primero a analizar es que desde el año 2008 hasta la fecha se han conformado tres Cortes Constitucionales. La primera, auto-proclamada en 2008 de forma cuestionable (Núñez, 2023) que, sin un concurso público de méritos y oposición, cambió únicamente de nombre: pasó de Tribunal Constitucional a Corte Constitucional. Luego la segunda, en 2012, se autodenominó la primera Corte (Ruiz *et al.*, 2016, p. 11) con casi la misma conformación anterior. Esta Corte fue cesada en 2019 tras un proceso de evaluación del desempeño ejecutado por el Consejo de Participación Ciudadana (CPCCS) Transitorio. En ese momento llegó la tercera Corte Constitucional posesionada el 28 de enero de 2019, para un período de nueve años, que se encuentra

---

51 Véase la información estadística de la Corte Constitucional del Ecuador en [bit.ly/4aSG1vp](https://bit.ly/4aSG1vp)

actualmente en funciones. Pese a que hubo tres cortes, clasificamos dos momentos, ya que desde 2008 mantuvo casi la misma conformación hasta 2019, cuando hubo un quiebre en cuanto a los nuevos jueces nombrados. Estos dos momentos han sido marcados por distintas prioridades en cuanto al despacho de causas y la organización estadística de los recursos planteados ante el organismo. Por lo que, desde 2019, se ha empezado a categorizar de manera específica las acciones extraordinarias de protección contra decisiones de justicia indígena. No fue así en los años anteriores, lo cual no excluye la posibilidad de que existieran ciertos casos relevantes de esta misma categoría, que sin embargo se han incorporado a la estadística de la Corte como acciones extraordinarias de protección generales.

Con esta salvedad, en este trabajo se analizarán los seis casos clasificados taxativamente por la Corte como acciones extraordinarias de protección contra decisión de autoridad indígena, y también será analizada por su relevancia, pese a estar categorizada como acción extraordinaria de protección general, la sentencia 113-14-SEP-CC, n.º 0731-10-EP caso La Cocha.

A partir de la revisión de las sentencias se intentará evaluar si estas han tenido como efecto la armonización del Estado plurinacional. Además, se esbozará una explicación tendiente a describir las posibles causas para explicar por qué existen pocos casos contra decisiones de justicia indígena y cuál es el factor común para la presentación de esta acción. A modo de hipótesis se puede decir que las decisiones de justicia indígena gozan de legitimidad de tal manera que no requieren de espacios de impugnación, a diferencia de lo que ocurre con la justicia ordinaria.

## **Antecedentes**

Ecuador ha transitado por distintos esquemas jurídico-políticos. Sin embargo, por encontrarse más próxima al período en análisis, me referiré a la Constitución de 1998 y su relación con las transformaciones políticas y de derechos para los pueblos y nacionalidades



indígenas que se produjeron con el último cambio constitucional en 2008.<sup>52</sup> Así, la Constitución autoproclamaba al Ecuador, en su art 1, como “un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico”. (1998). Estas características denotan una tendencia y una posición frente al mundo indígena ecuatoriano. En primer lugar, se define al Estado como “social”, esto con el afán de hacer efectivos los derechos económicos, sociales y culturales; de cierta forma en procura de lograr una igualdad material diferente a la anterior concepción de un Estado abstencionista (Ávila, 2011, pp. 89-92). En segundo lugar, se determinó un esquema pluricultural y multiétnico que no sería nada más que un reconocimiento de distintas culturas, pero supeditadas a una sola cultura hegemónica dominante que sería la mestiza occidental (Guerrero, 2010, p. 245). O como lo señala Grijalva (2012, p. 95), el multiculturalismo fue un contrasentido que desvalorizaba la existencia de las demás culturas. Además, esta Constitución fue absolutamente excluyente. El año 1998 se constituyó únicamente por el consenso de las élites económicas e intelectuales, que utilizaron un cuartel, cerrado a la población en general, para su elaboración (De Sousa Santos, 2010, p. 112).

En este contexto, si bien el texto constitucional de 1998 representó un avance en la garantía de los derechos de los pueblos indígenas, la Constitución 2008 marcó una notable diferencia. En la de 2008 se plasmó una idea de Estado mucho más amplia y representativa que la que se había dispuesto en todas las constituciones anteriores. La lucha del movimiento indígena y su proyecto político, a través de la CONAIE,<sup>53</sup> propuso un esquema de Estado que

---

52 Desde la época contemporánea de la República del Ecuador se pueden identificar cuatro momentos importantes en la historia del movimiento indígena: la lucha por la tierra (1960-1970), las movilizaciones sociales (1980-1990), participación activa constituyente (1998-2008), y la cuarta que se dio entre 2008 y 2018 durante el Gobierno de Rafael Correa. Cada momento tuvo sus características (García, 2021, p. 41).

53 Esta propuesta señaló elementos como el Estado plurinacional, la protección de la Naturaleza, democracias participativas, la prohibición de privatización de los servicios públicos, modelo económico social y solidario (CONAIE, 2007).

expresaba la diferencia de las distintas nacionalidades ubicadas en Ecuador: el Estado plurinacional (Cordero, 2018, p. 4). Frente a la existencia de las distintas nacionalidades, y sus propios ordenamientos jurídicos, se planteó la posibilidad de un equilibrio a través de la *interculturalidad*, esta sería el tránsito a través del cual las nacionalidades se ubican, horizontalmente, en un diálogo de intercambio de conocimientos (Cahuasquí, 2017, p. 18). A diferencia de la multiculturalidad que, si bien reconocía diferentes culturas, las supeditaba de forma inferior a una cultura hegemónica, jerárquicamente superior.

Con estas consideraciones, la Constitución 2008 planteó que el Estado es plurinacional e intercultural. Para efectivizar este paradigma la Constitución fijó en primer lugar un catálogo de derechos de los pueblos y nacionalidades en el art. 57. En segundo lugar, en cuanto a la administración de justicia, estableció un capítulo para reconocer como auténtica jurisdicción las formas de resolver conflictos de todas las nacionalidades ubicadas en Ecuador. No obstante, al mismo tiempo el art. 171 de la Constitución, que reconoce a la justicia indígena como auténtica jurisdicción, dispuso que estas decisiones podrán ser sometidas a control por parte de la Corte Constitucional. En tercer lugar, las y los constituyentes de 2008 fijaron como horizonte transversal el buen vivir o *Sumak Kawsay*, que constituye un paradigma de la cosmovisión indígena andina y amazónica que orienta todo el ordenamiento jurídico ecuatoriano. Esta cosmovisión representa un ideal de convivencia con la Naturaleza que atraviesa varios aspectos de la organización estatal (Llasag, 2009). El *Sumak Kawsay* implica, entonces, una combinación entre los siguientes elementos: espiritualidad como el preámbulo de la Constitución y un programa de derechos del “Buen Vivir” que incluye derechos económicos, sociales y culturales y una orientación en el régimen de desarrollo del país enfocada en buscar un buen vivir equilibrado (Rocha, 2016, pp. 33-36).

Como se indicó, el art. 171 de la Constitución configuró legislativamente el contenido de la justicia indígena definiendo que se desarrollará dentro del ámbito territorial de los pueblos y nacio-

nalidades indígenas, empleando normas y procedimientos propios, siempre que no sean contrarios a la Constitución y a los tratados internacionales de Derechos Humanos. En este espacio es justamente donde nace la conflictividad en la relación de jurisdicciones. A su vez, el texto normativo contempló el control de constitucionalidad sobre las decisiones que emitan las autoridades indígenas. Este control de constitucionalidad sería ejercido a través de la acción extraordinaria de protección. De esta manera la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional (LOGJCC) desarrolló un capítulo exclusivo a la acción extraordinaria de protección en contra de una decisión indígena.

Así, los arts. 65 y 66 de la LOGJCC desarrollan los parámetros de la acción extraordinaria de protección contra decisión de la jurisdicción indígena. De esta manera se señala que cualquier persona que se sienta afectada por una decisión de la jurisdicción indígena, porque se haya vulnerado un derecho constitucional o por discriminar a una mujer por el hecho de ser mujer, puede presentar esta acción dentro de los siguientes 20 días a la decisión. Además, este cuerpo normativo fijó los siguientes principios que deberá cumplir la Corte Constitucional al momento de controlar constitucionalmente las decisiones de jurisdicción indígena:

- *Interculturalidad*: la Corte deberá tener una visión intercultural de los hechos y de la interpretación normativa. Expresamente se debe evitar el etnocentrismo y monoculturalismo. Es necesario observar integralmente las circunstancias del caso. En la práctica la Corte ha acudido a peritajes antropológicos para entender horizontalmente las visiones de las nacionalidades.<sup>54</sup>

---

54 En la sentencia n.º 112-14/JH/21 se puede observar la participación de Roberto Esteban Narváez Collaguazo como perito jurídico antropológico y antropológico de Alexis Rivas Toledo.

- *Pluralismo jurídico*: el Estado protege, reconoce y garantiza la coexistencia de los ordenamientos jurídicos normativos de cada una de las nacionalidades ubicadas en el Ecuador.
- *Autonomía*: los ordenamientos jurídicos de las nacionalidades son propios de cada una y no deberán existir restricciones. Pero esta autonomía no es ilimitada, sino que tiene límites en la Constitución y los tratados internacionales de los derechos de los pueblos indígenas. Esta limitación tendría lógica únicamente para pacificar, interculturalmente, en el Estado unitario ecuatoriano todas las valoraciones morales que cada nacionalidad tiene.
- *Debido proceso*: este se cumpliría solo si se entiende integralmente cuáles son los estándares que cada ordenamiento jurídico que cada nacionalidad tiene sobre los distintos casos.
- *Oralidad*: se debe permitir la expresión oral de las autoridades y contar con los respectivos traductores en los casos necesarios.
- *Violación a los derechos de la mujer*: la LOGJCC señala que no se puede alegar costumbre o pluralismo cuando se menoscaba los derechos de las mujeres. Esta posición podría ser conflictiva ya que de cierta forma se estaría asumiendo un etnocentrismo y monoculturalismo. Sin embargo, se ha establecido este parámetro como un principio fin<sup>55</sup> que se podrá cumplir en función de las situaciones concretas y que dependerá de un razonamiento finalista.

Luego, la LOGJCC establece los siguientes parámetros procedimentales con relación a la presentación de una acción de protección contra una decisión de la jurisdicción indígena: cualquier persona puede presentar la acción, esta acción puede presentarse de forma oral o escrita, la acción debe pasar por fase de admisibilidad. Admitida la

---

55 Como señala Manuel Atienza este tipo de principios buscan la necesidad de concretar un objetivo teniendo en cuenta que podrían chocar con otros objetivos valiosos o derechos del ordenamiento jurídico (2006, p. 174).

acción se procede a señalar fecha de audiencia donde se debe contar con la autoridad que emitió la decisión. La Corte puede ir al lugar de emisión de la decisión, en la audiencia se escuchará al accionante y a la autoridad que emitió la decisión, se permite la asesoría de opiniones técnicas, luego de las intervenciones el juez ponente pondrá a conocimiento del pleno su proyecto de sentencia, la notificación de la sentencia se realiza de manera oral en la comunidad con la presencia de los accionantes y la autoridad que emitió la decisión.

Estos parámetros, a su vez, podrían dar lugar a lo que Boaventura de Sousa Santos (2020) denomina “interlegalidad”, que constituye una suerte de concurrencia y mutua influencia de los sistemas jurídicos y legales dentro de un Estado (p. 11). Por medio de la interlegalidad se produce un pluralismo jurídico igualitario en el que se reconoce la coexistencia de los sistemas jurídicos propios de los pueblos y nacionalidades y la justicia ordinaria en una relación de paridad y coordinación (p. 12). Por ende, mediante el análisis de las decisiones de la Corte se buscará observar también el respeto a las decisiones de las autoridades indígenas en el marco de su derecho propio y la intervención de la justicia constitucional enmarcada únicamente en el ámbito de acción de la LOGJCC.

En fin, el control de constitucionalidad de las decisiones de autoridades indígenas se justifica siempre que tenga como objetivo proteger derechos y cristalizar la interculturalidad de las nacionalidades ubicadas en Ecuador. En este sentido, las y los constituyentes estaban conscientes de que el Estado plurinacional implicaría aceptar un pluralismo de valores entendido como aquel que se opone a un monismo valorativo (Barberis, 2016, p. 267). El pluralismo valorativo siempre generará conflictos pues no todos aceptarán los mismos pesos de los distintos valores morales. Sin embargo, el Estado plurinacional propone justamente abordar ese desafío mediante la pacificación de valoraciones morales, en procura de la coordinación y cooperación entre culturas a través de la interculturalidad. La armonía de las valoraciones morales se logrará a través de las ponde-

raciones racionales, persuasivas y argumentadas que realice la Corte con un prisma de interculturalidad. Para ello, la Corte Constitucional debe realizar un control constitucional prudente de las decisiones indígenas, evitando un monismo valorativo y etnocentrismo occidental, en búsqueda de armonizar las aspiraciones de los pueblos y nacionalidades con la garantía de los derechos constitucionales. Dicho esto, pasemos a revisar los casos de control constitucional de decisiones indígenas que ha conocido la Corte Constitucional.

### **Acciones extraordinarias de protección contra decisiones de autoridades indígenas**

Una vez que se ha delimitado el espectro de la acción extraordinaria de protección contra decisiones de autoridades indígenas, es preciso analizar la línea jurisprudencial que ha emprendido la Corte Constitucional sobre estos casos. De la información estadística que proporciona la Corte Constitucional<sup>56</sup> se puede ver que existen seis sentencias de esta clasificación; y son las siguientes: 001-17-SEI-CC (caso Pucyu Ucu), 1-11-EI/22 (caso Las Palmas), 1-15-EI/21 (caso CORDEGCO), 2-14-EI/21 (caso comuna Tunibamba), 2-16-EI/21 (caso comunidad Totoras), 2-19-EI/21 (caso Night Club Babyland) y 113-14-SEP-CC (caso La Cocha). A continuación, se realizará un breve recuento de los antecedentes fácticos y de la decisión de la Corte en cada uno de los casos, para luego analizar los elementos en común de estas seis resoluciones.

#### **Caso Pucyu Ucu**

##### *Antecedentes fácticos*

David Elías Aigaje, mestizo, solicitó a la Secretaría del Agua (SENAGUA) se le conceda una concesión de agua de la fuente Pucyu Ucu. El terreno del señor Aigaje colinda con la comunidad Lote Tres

---

56 Información disponible en [bit.ly/4aSG1vp](http://bit.ly/4aSG1vp)

de Cayambe. Frente a esta concesión de la SENAGUA hubo incidentes de violencia por parte de la comunidad hacia el señor Aigaje, quien no pertenece a ella. Frente a este incidente se presentó una denuncia al juez de contravenciones, quien declinó competencia a favor de la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cayambe (UNOCC). En la decisión indígena se trató sobre la concesión que se le otorgó sin que haya mediado una consulta a la comunidad. En esta decisión se anuló la concesión de agua que se le había otorgado. Pero nada trató sobre la agresión. Aigaje desconocía del procedimiento y no pudo ejercer su defensa. La demanda de acción extraordinaria de protección fue presentada por la Defensoría del Pueblo y en contra de la decisión de jurisdicción indígena.

### *Decisión*

Si bien la Corte reconoce que cada pueblo y nacionalidad tiene su propio ordenamiento y manera de juzgar los asuntos, se considera que el debido proceso deberá respetarse en cualquier ámbito.

La Corte analizó que el pedido de declinación fue ante el juez de contravenciones.<sup>57</sup> Por este motivo la autoridad indígena debía analizar los elementos del caso que originó el proceso de contravenciones, mas la autoridad fijó la controversia sobre la concesión de agua. Es decir, no había congruencia entre lo solicitado y la decisión. Además, la Corte advierte que no hubo una fase de investigación sino solo de determinación de la misma comunidad. Tampoco se le permitió al señor Aigaje participar en el ejercicio de su defensa.

Así también la Corte observó que la justicia indígena tiene características reparatorias y conciliatorias, es decir que en este caso no se observa que se haya resuelto algo conciliatorio ni reparatorio

---

57 El juez de contravenciones es aquel que está autorizado para conocer y resolver infracciones penales de menor jerarquía como las contravenciones. A diferencia del juez penal que conoce las infracciones que son delitos de acción pública.

sino solo la revocatoria de la concesión y ordenó la purificación con baños en agua fría.<sup>58</sup>

Sobre el derecho a la seguridad jurídica la Corte consideró que el uso del agua tiene una regulación directa del Estado y la decisión de la autoridad indígena inobservó estas disposiciones.

Finalmente, la Corte aceptó la acción extraordinaria de protección, declaró la vulneración a los derechos al debido proceso y seguridad jurídica. Ordenó que se inicie un nuevo proceso y que en cuanto a la concesión de agua acuda a la autoridad del agua para ejercer sus derechos colectivos.

## **Caso Las Palmas**

### *Antecedentes fácticos*

El 13 de enero de 2011, Luis Antonio Cartuche Paqui, su cónyuge Rosa María Beltrán Sánchez y cinco de sus hijos presentaron una demanda de acción extraordinaria de protección impugnando la decisión del 9 de mayo de 2010, emitida por la Comisión de Justicia Indígena de la comunidad de Lagunas Chukidel Ayllullakta en Loja.

La Comisión de Justicia Indígena de la comunidad resolvió varios conflictos sobre tierras entre el señor Luis Antonio Cartuche Paqui y su hija María Asunción Cartuche Beltrán. Uno de los conflictos se centró en el terreno ubicado en Las Palmas, en el mismo sector sobre el cual el accionante manifestó tener la propiedad total. Para emitir su decisión la Comisión realizó una visita *in situ*, conversó con las partes y escuchó a testigos de la comunidad. A partir de ello, se desprende que sobre esta porción se habría realizado un arreglo familiar entre Luis Cartuche y sus suegros, Agustín Wachisa-

---

58 El baño de agua helada, así como el uso de la ortiga, tiene un fin de limpiar cuerpo y mente de la persona (Luque *et al.*, 2019, p. 8).



ca y María Rosario Quizhpe Cango, quienes posteriormente habrían transferido por compraventa el terreno a su nieta María Cartuche.

Por lo tanto, el 9 de mayo de 2010, la Comisión de Justicia Indígena adoptó la siguiente decisión oral, que luego fue notificada por escrito, con respecto al terreno de Las Palmas:

Dado que existe el lindero horizontal y que los dos testigos presentes, más el síndico de la comunidad (que tiene terrenos cerca de este y camina por el sector) dicen que durante los últimos treinta años la mitad correspondiente a la cabecera ha sido manejada por María Cartuche Beltrán, deciden dar por cerrado el caso, colocando las dos piedras que han sido retiradas del lindero horizontal y tapar los huecos y retirar la piedra del lindero vertical que ha colocado Tayta Luis Cartuche de forma individual y arbitraria.

### *Decisión*

Los accionantes cuestionan la decisión emitida por la Comisión de Justicia porque consideran que sus derechos a la propiedad y al debido proceso han sido vulnerados.

Sobre el derecho al debido proceso y varias de sus garantías presuntamente vulneradas la Corte analiza que la decisión impugnada fue emitida por una autoridad indígena (Comisión de Justicia) en ejercicio de sus competencias; que las partes fueron escuchadas en igualdad de condiciones pues la Comisión realizó tres reuniones para resolver el conflicto; sobre la garantía de acceder a los documentos y actuaciones del proceso la Corte observa que ello no obstó para que los accionantes presenten la acción extraordinaria de protección. Sobre la motivación la Corte analizó que la Comisión examinó en conjunto las pruebas que fueron aportadas por las partes (escrituras y versiones de las partes y de testigos), y específicamente, aquellas presentadas por Luis Cartuche relativas a su propiedad del terreno Las Palmas.

Sobre el derecho a la propiedad la Corte señala que, en una acción extraordinaria de protección contra decisiones de la justicia indígena, no le es posible pronunciarse sobre la materia de mérito. Es decir, no es posible cuestionar si la decisión de otorgar la propiedad a María Cartuche respecto del bien fue acertada o no. Por lo que la Corte descarta la alegada vulneración del derecho a la propiedad.

En mérito de lo expuesto, el pleno de la Corte Constitucional resolvió desestimar las pretensiones de la demanda de acción extraordinaria de protección contra decisiones de la justicia indígena n.º 1-11-EI.

## **Caso CORDEGCO**

### *Antecedentes fácticos*

El señor José Antonio Correa presentó dos acciones extraordinarias de protección (7 de octubre de 2015 y 7 de enero de 2016) en contra de dos resoluciones de la Corporación de Gobiernos y Comunidades del Cantón Otavalo (CORDEGCO) y varios de sus representantes, entre ellos el señor Pedro Burga Peralta, presidente. De acuerdo con el accionante las resoluciones impugnadas vulneran los derechos a la libertad, el debido proceso, la integridad física, la prohibición de tratos crueles, inhumanos y degradantes y la seguridad jurídica. Las acciones fueron acumuladas por existir identidad de personas y de objeto.

CORDEGCO se identifica como “pueblo Kichwa Otavalo, con sus parroquias, comunidades, mediante una organización de raíces y costumbres ancestrales” (sentencia n.º 1-15-EI/21); Pedro Burga Peralta y José Antonio Correa Vásconez, este último representante legal de la compañía cementera UNACEM Ecuador S. A., Cementos Selva Alegre S. A.

Pedro Burga alegó que, luego de una conversación mantenida con José Correa para solicitar una contribución económica, este últi-

mo generó una calumnia en su contra sobre que UNACEM le habría cancelado 50 000 dólares. Debido a ello, el 17 de agosto de 2015, CORDEGCO le hizo llegar a José Antonio Correa una “citación comunitaria” para una “Audiencia indígena que se llevará a cabo el martes 25 de agosto de 2015”.

El 25 de agosto de 2015 CORDEGCO realizó una audiencia en la cual conoció el orden del día: “Análisis y resolución de la calumnia por parte del señor José Antonio Correa, gerente general de la empresa UNACEM, en contra del presidente de CORDEGCO, el señor Pedro Burga Peralta”. Durante la Asamblea, se resolvió declarar en rebeldía a José Correa y sancionarlo con dos años de pena privativa de libertad conforme el art. 182 del COIP. El 8 de octubre de 2015, CORDEGCO, modifica la resolución y amplía las sanciones impuestas en Asamblea (baño de agua fría, desnudo, ortiga, fuste y cargar arena por dos kilómetros, trabajo comunitario por dos años); además, estableció mecanismos para su cumplimiento.

### *Decisión*

La Corte señala que la jurisdicción indígena está estrechamente ligada al derecho a la autodeterminación que involucra que “los pueblos indígenas establecen sus propias formas de organización política, económica, social y cultural” y que, entre otras características, se manifiesta en el poder de administrar justicia: conocer los conflictos que los afectan y resolverlos de acuerdo con su derecho propio. Por lo que es esencial que las autoridades indígenas cuenten con legitimidad para ejercer funciones jurisdiccionales y sean designadas mediante el derecho propio y las prácticas ancestrales.

CORDEGCO no tiene autoridades con funciones jurisdiccionales que surjan directamente de nacionalidades, pueblos o comunidades indígenas determinadas. Se trata de una asociación con fines propios y cuyos miembros dependen de requisitos ajenos a la identidad indígena y derecho propio. Por lo tanto, las decisiones impug-

nadas, al ser expedidas por personas que no pueden ejercer función jurisdiccional, carecen de valor jurídico.

El pleno de la Corte Constitucional resuelve rechazar las demandas de acción extraordinaria de protección contra decisiones de la justicia indígena, por falta de objeto en tanto CORDEGCO no tiene autoridad para ejercer jurisdicción indígena y sus resoluciones no tienen valor jurisdiccional alguno.

## **Comuna Tunibamba**

### *Antecedentes fácticos*

El 18 de septiembre de 2014, José Rafael Pérez Anrango, Segundo Conejo Apuango y otros miembros de la comuna Tunibamba (en adelante, “los accionantes”) presentaron una acción extraordinaria de protección contra decisiones de la justicia indígena impugnando la resolución emitida el 4 de septiembre de 2014 por la Asamblea general de la comuna Tunibamba.

El 4 de septiembre de 2014, en el cantón Cotacachi de la provincia de Imbabura, se reunió la Asamblea general de la comuna Tunibamba de Bella Vista (en adelante, “comuna Tunibamba” o “comuna”) con 54 comuneros y decidieron fraccionar y dividir las tierras comunitarias entre los 66 autodenominados socios de la tierra comunitaria y adjudicar media hectárea a cada uno; prohibir la entrada a la tierra comunitaria a 299 comuneros mayores de 18 años, a los menores de edad y a las futuras generaciones; prohibir el derecho de participación con voz y voto para los comuneros excluidos.

Los accionantes indican que las tierras de la comuna siempre se administraron de forma comunitaria y que esta decisión vulnera sus derechos a la igualdad y no discriminación y a la propiedad colectiva indivisible.

## Decisión

En este caso la Corte realiza un preámbulo sobre cómo su intervención representa una limitación al ejercicio del derecho colectivo a ejercer su derecho propio de los pueblos indígenas. Por tanto, la Corte intervendrá únicamente a efectos de determinar y reparar la vulneración de derechos constitucionales.

Sobre el *derecho a la igualdad y no discriminación* la Corte, a partir de su jurisprudencia, realiza un test sobre cómo se configura un trato desigual y discriminatorio y analiza:

1. La comparabilidad (que existan sujetos de derechos en igual o semejantes condiciones). La Corte considera que es claro que todos los comuneros de la comuna Tunibamba se encuentran en una situación comparable, como miembros de la misma comunidad indígena.
2. La constatación de un trato diferenciado respecto de una de las categorías enunciadas en el artículo 11,2 de la Constitución:<sup>59</sup> la Corte observa que la resolución impugnada generó dos clases de sujetos dentro de la comuna Tunibamba: los denominados “socios” que tienen acceso y pueden laborar en la tierra comunitaria, y los “no socios”, a los cuales se les niega el acceso hasta que cancelen 1500 dólares para quienes son hijos de los socios y 2000 para los demás comuneros.
3. La verificación del resultado generado por el trato diferenciado: la Corte considera que la justificación expuesta para excluir a quienes no son socios de la tierra comunitaria no es constitucionalmente aceptable, porque limita el acceso a la tierra comunitaria a todos aquellos que no pueden trabajar activamente en ella y el precio fijado es una barrera económica irrazonable para aquellos comuneros en condición de pobreza.

---

59 Art. 11.- El ejercicio de los derechos se regirá por los siguientes principios: Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades (Constitución de la República del Ecuador 2008).

Por lo expuesto, la Corte concluye que la resolución de la Asamblea general de la comuna Tunibamba de 4 de septiembre de 2014 vulneró el derecho a la igualdad. Sobre el *derecho a la propiedad colectiva indivisible* la Corte señala que una efectiva protección de los derechos colectivos sobre la tierra comunitaria, implica cuatro garantías: imprescriptibilidad, inalienabilidad, inembargabilidad e indivisibilidad. La indivisibilidad es importante para asegurar que la propiedad colectiva mantenga su carácter comunitario. Por lo que, al resolverse la división de la tierra comunitaria entre los 66 jefes de familia considerados “socios activos” de la tierra, se vulneró la garantía de indivisibilidad del derecho a la propiedad colectiva.

En ese sentido, la Corte resolvió aceptar la acción extraordinaria de protección y dejar sin efecto la resolución de 4 de septiembre de 2014, emitida por la Asamblea general de la comuna de Tunibamba.

## **Caso comunidad Totoras**

### *Antecedentes fácticos*

En junio de 2016 la Defensoría del Pueblo planteó una acción extraordinaria de protección contra la decisión de la Asamblea general de la comunidad de Totoras, Alausí, Chimborazo. El caso se trataba de un adolescente de 14 años, que había ido a casa de su primo de 27 años y habría sido abusado sexualmente. Los padres del adolescente solicitaron a la comunidad de Totoras que conociera el caso. Luego de una investigación, la Comisión concluyó que Julio Ortega cometió el delito de violación e impusieron una sanción de un año de trabajo comunitario, que cubra el medicamento del adolescente afectado y fuera castigado con ortiga y fuate. El agresor pidió disculpas públicas en Asamblea y los padres del afectado han manifestado que han recibido la compensación económica.

Sin embargo de aquello, el representante de la organización internacional Visión Mundial Ecuador, de promoción de los derechos

de niñas, niños y adolescentes, presentó una denuncia por violación. Luego, tras varios pedidos de declinación de competencia, el 18 de febrero de 2016 la Unidad Judicial aceptó la declinación de competencia.

### *Decisión*

La Corte planteó dos objetos de observación en el caso. Primero, si la comunidad de Totoras tenía la competencia para resolver el conflicto; y, segundo, la legitimación para presentar la acción extraordinaria de protección. En este sentido se inició analizando la legitimidad de la autoridad. Luego de una revisión histórica se determina que la Asamblea tiene la legitimidad suficiente para ser autoridad de decisiones indígenas.

Sobre la legitimación para presentar acción extraordinaria de protección, la Corte consideró que cuando se realiza este control de constitucionalidad se debe garantizar la máxima autonomía de la comunidad. De esta manera la Corte analizó el término “cualquier persona” podrá interponer acción extraordinaria de protección contra decisión de autoridad indígena. Pero este término debe ser interpretado de tal manera que no afecte la autonomía del sistema jurisdiccional indígena.

Luego, cuando se refiere a cualquier persona, se deberá entender a cualquier persona que sienta que la decisión no permite retomar la armonía de la comunidad. Debe entonces tener algún nivel de afectación en la comunidad. Por su parte la Defensoría del Pueblo también tiene legitimación, pero no de una manera abierta. Para que la Defensoría pudiera actuar debía justificar la existencia de vulneraciones de derechos y garantizar la comprensión intercultural de los hechos y normativa aplicable. En este caso la Defensoría planteó los posibles derechos que pudieron ser afectados y no realizó ninguna aproximación intercultural. No se demuestra que los derechos del adolescente afectado no hayan sido atendidos por la decisión de la autoridad indígena.

En este caso se debe observar que esta fue una decisión de mayoría. Sin embargo, también se dio un voto concurrente y un voto salvado. El voto concurrente de la jueza Karla Andrade señala que está de acuerdo con la decisión pero que no está de acuerdo con las facultades de la Defensoría del Pueblo, así como que el caso pudo haber terminado por desistimiento expreso. Por su parte los jueces Enrique Herrería y Carmen Corral consideraron que sí existían vulneraciones que debían ser controladas por la Corte.

## **Caso Night Club Babyland**

### *Antecedentes fácticos*

El 29 de septiembre de 2018 la Asamblea de aplicación de justicia indígena de la Confederación del pueblo indígena Cayambi resolvió disponer el cierre del Night Club Babyland 1822 y realizar un seguimiento a lo ordenado. El 7 de enero de 2019 la Unión de Comunidades Campesinas, Indígenas y Barrios de Tabacundo resolvió levantar la clausura del Night Club Babyland 1822.

### *Decisión*

La Corte establece las premisas que han sido la línea jurisprudencial para el control de constitucionalidad de la justicia indígena: que la decisión haya sido emitida por autoridad indígena en función jurisdiccional. Que la decisión sea sobre conflicto interno con normas propias.

En este caso la Corte analizó que la decisión impugnada trataba sobre la validación de permisos legales a un centro de tolerancia, se buscaba levantar la clausura y la autorización para el funcionamiento. En tal sentido no hay un conflicto interno que se haya resuelto, por lo que no procede la acción extraordinaria de protección. En todo caso, la Corte señala que sí hubo conflicto de competencias entre autoridades indígenas son ellas mismas las que deben resolver, este no sería un ámbito de control constitucional.



## Caso La Cocha

### *Antecedentes fácticos*

El domingo 9 de mayo de 2010 a las 19:00, en el centro urbano de la parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi, se produjo el asesinato de Marco Antonio Olivo Palio. Las autoridades indígenas de las comunidades de La Cocha y Guantopolo conocieron el caso y con fechas 16 y 23 de mayo de 2010 establecieron la culpabilidad de cinco jóvenes indígenas de la comunidad de Guantopolo e impusieron sanciones conforme a la justicia indígena (ortiga, baño con agua fría, látigos, etc.).

El señor Víctor Manuel Olivo Palio, hermano del señor Marco Olivo, presentó acción extraordinaria de protección en contra de las decisiones de la justicia indígena, por considerar vulnerados los derechos a la identidad, conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio.

Según los antecedentes de la resolución, el fiscal general del Estado, el 19 de mayo de 2010, ingresó arbitrariamente a la comunidad indígena La Cocha, para rescatar a uno de los jóvenes involucrados en la muerte de Marco Olivo. Posteriormente, los jóvenes fueron procesados conforme a la justicia ordinaria y se encontraban, al momento de interponer la acción extraordinaria de protección, en la cárcel número 4 de la ciudad de Quito. Además, se iniciaron acciones legales en contra de los dirigentes que emitieron la decisión de justicia indígena, quienes fueron apresados el 4 de junio de 2010 y posteriormente liberados mediante un recurso de amparo.

En tal sentido, el señor Víctor Manuel Olivio entre otros aspectos solicitó a la Corte que se pronuncié sobre: “Si las autoridades indígenas de La Cocha, al momento de ejercer funciones jurisdiccionales, en este caso concreto, podían o no solucionar el asesinato

y muerte de Marco Antonio Olivo Pallo, ocurrido en el territorio indígena de la parroquia Zumbahua”.

### *Decisión*

Para elaborar su razonamiento la Corte esbozó dos cuestionamientos:

¿Las autoridades indígenas adoptaron decisiones bajo competencias habilitadas, aplicando procedimientos propios, dentro de los parámetros constitucionales y de la protección de los Derechos Humanos reconocidos por las convenciones internacionales? (p. 12).

Al respecto la Corte evaluó que la comunidad contaba con un proceso predeterminado para la resolución de conflictos compuesto por cinco fases: *Willachina*: demanda o denuncia; *Tapuykuna*: convocatoria a una Asamblea general y apertura de un período de constatación de los hechos; *Chimbapurana*: deliberación pública, presentación de argumentos, pruebas y testimonios; *Kishpichirina*: determinación comunitaria de la inocencia o culpabilidad; *Paktachin*: resolución, determinación de autores, cómplices, medidas reparatorias y ejecución. Además, consideró que existía una autoridad competente definida en esta comunidad que constituía la Asamblea General Comunitaria.

Con respecto a si los parámetros que utilizan las autoridades indígenas para adoptar sus decisiones se enmarcan en la Constitución y protección de Derechos Humanos la Corte señala que, de acuerdo con la cosmovisión de las comunidades Kichwa Panzaleo, cuando se comete una infracción es necesario devolver el equilibrio a la comunidad. Por lo tanto, los castigos corporales tienen como objetivo evitar la reincidencia de este tipo de faltas.

De tal manera, la Corte determina en concordancia con dos peritajes realizados dentro del caso que el bien protegido mediante la decisión de justicia indígena es en primer lugar la armonía comu-

nitaria y en segundo lugar la vida. Es decir, la decisión de justicia indígena “no resuelve respecto de la afectación al bien jurídico vida, como fin en sí mismo, sino en función de las afectaciones que este hecho provoca en la vida de la comunidad” (Corte Constitucional del Ecuador, 2014, sentencia n.º 113-14-SEP-CC, p. 24).

La segunda cuestión fue: ¿las instituciones y autoridades públicas respetaron a la comunidad indígena implicada en el proceso de juzgamiento en examen, en especial, las decisiones de la justicia indígena?

Con respecto a este cuestionamiento la Corte refiere que, dentro del derecho común el derecho a la vida es protegido en sí mismo, se encuentra contemplado en el art. 66 núm. 1 de la Constitución, los instrumentos internacionales de Derechos Humanos y constituye un principio de *ius cogens*.

En ese sentido, la Corte señaló que, a pesar de que las autoridades indígenas gozan de autonomía jurisdiccional, esta se encuentra sometida a la Constitución. Por lo tanto, el conocimiento de todos los casos de muerte siempre le corresponderá al Estado, y en consecuencia la justicia penal ordinaria deberá realizar las investigaciones correspondientes, de oficio o a petición de parte, y juzgar y sancionar el hecho punible.

La Corte resolvió:

1. Que no se han vulnerado derechos constitucionales, tanto en el ejercicio de la administración de justicia indígena por parte de la Asamblea General Comunitaria de La Cocha como tampoco por parte del Ministerio Público y la judicatura penal ordinaria.
2. Que la Asamblea General Comunitaria del pueblo Kichwa Panzaleo es la autoridad de justicia indígena habilitada y competente para resolver los conflictos internos en sus territorios.
3. Que la Asamblea General Comunitaria del pueblo Kichwa Panzaleo, cuando conoció este caso de muerte, no resolvió respecto de la protección del bien jurídico vida como fin en sí mismo, sino

en función de los efectos sociales y culturales que esa muerte provocó en la comunidad [...] mientras que, por su lado, el ministerio público y la justicia penal ordinaria actuaron bajo la obligación constitucional y legal de investigar y juzgar, respectivamente, la responsabilidad individual de los presuntos implicados en la muerte, por lo que esta Corte declara que no se ha configurado el *non bis in idem* o doble juzgamiento.

4. De conformidad con los artículos 11 numeral 8, y 436 numerales 1 y 6 de la Constitución de la República, la Corte Constitucional establece las siguientes reglas de aplicación obligatoria que las autoridades indígenas, autoridades administrativas y jurisdiccionales, así como los medios de comunicación públicos, privados y comunitarios, observarán de manera obligatoria, a partir de la publicación de la sentencia, bajo los siguientes términos:

a) La jurisdicción y competencia para conocer, resolver y sancionar los casos que atenten contra la vida de toda persona, es facultad exclusiva y excluyente del sistema de Derecho Penal Ordinario, aun en los casos en que los presuntos involucrados y los presuntos responsables sean ciudadanos pertenecientes a comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, así los hechos ocurran dentro de una comunidad, pueblo o nacionalidad indígena. La administración de justicia indígena conserva su jurisdicción para conocer y dar solución a los conflictos internos que se producen entre sus miembros dentro de su ámbito territorial y que afecten sus valores comunitarios.

**Tabla 1**  
*Consolidación de casos conforme a derechos reclamados y otros elementos*

Número de sentencia	Tema	Resolución Acepta/ Niega	Sujetos	Quién plantea la acción	Tiempo de presentación	Corte (Anterior 2019/ Nueva posterior 2019)
001-17-SEI-CC (caso Pucyu Ucu)	Propiedad, concesión de agua y debido proceso	Acepta	Mestizos e indígenas	Defensoría del Pueblo	20/06/2013	Anterior
01-11-EI/22 (caso Las Palmas)	Propiedad y debido proceso	Niega	Indígenas	Indígenas	13/01/2011	Nueva
01-15-EI/21 (caso CORDEGCO)	Calumnia	Niega (inexistencia de autoridad indígena)	Mestizo e indígenas	Mestizo	07/10/2015	Nueva
02-14-EI/21 (caso Comuna Tunibamba)	Propiedad colectiva	Acepta	Indígenas	Indígenas	18/09/2014	Nueva
2-16-EI/21 (caso Comunidad Totoras)	Violencia sexual	Niega	Indígenas	Defensoría del Pueblo	17/06/2016	Nueva
02-19-EI/21 (caso Night Club Babyland)	Incumplimiento de decisión indígena	Niega	Indígenas	Indígena	25/01/2019	Nueva
113-14-SEP-CC	Delito contra la vida	Niega	Indígenas	Indígena	28/07/2010	Anterior

*Nota.* Adaptado de Corte Constitucional del Ecuador.

## **Análisis**

Ahora bien, sobre la base de legitimidad de la justicia indígena haremos una revisión de los casos observados. Para hablar sobre legitimidad tomaremos tres puntos fundamentales, que se construyen sobre la base de la misma jurisprudencia constitucional: autoridad legítima: se analiza si la autoridad tiene el reconocimiento y la capacidad suficiente para resolver conflictos comunitarios; conflicto comunitario: se revisa si el conflicto analizado gira en torno a la convivencia comunitaria y si afecta a la armonía de la comunidad; y vulneraciones de derechos: se tomará en cuenta si la decisión indígena pudo generar alguna afectación a derechos.

Analizados estos estándares se revisará si las decisiones que llegaron a la Corte fueron ilegítimas, lo cual comprobaría que solo las decisiones ilegítimas son aquellas que llegan hasta la Corte.

*Caso Pucyu Ucu:* en este caso la autoridad era legítima, pero no era un conflicto comunitario como tal. La decisión recaía sobre una persona que no era parte de la comunidad y además la decisión vulneraba derechos por no haber permitido el derecho a la defensa. Esta decisión indígena era ilegítima y la Corte procedió a controlar esta decisión.

*Caso Las Palmas:* se reconoció que la autoridad era legítima, que el conflicto era comunitario y que la decisión no vulneraba derechos. Es decir, la Corte ratificó la correcta decisión indígena.

*Caso CORDEGCO:* la autoridad no era legítima, no resolvía conflicto comunitario y la decisión vulneraba derechos. En este caso la Corte decidió que ni siquiera existía decisión. Es decir que hubo un control de una decisión absolutamente ilegítima.

*Caso comunidad Tunibamba:* la autoridad era legítima, el conflicto era comunitario, pero la decisión lesionaba derechos por discriminar a un grupo de comuneros. La Corte realizó el control y dejó sin efecto la decisión ilegítima.

*Caso comunidad Totoras:* la autoridad era competente, el conflicto fue de tipo comunitario y, a decir de la Corte, la decisión reparó la vulneración. Con este análisis la Corte ratificó la legítima decisión.

*Caso Night Club Babyland:* si bien había una autoridad legítima, el conflicto no era comunitario y, en cuanto a derechos, la decisión indígena buscaba ejecutar coactivamente una decisión que no le correspondía. Nuevamente era una decisión ilegítima.

*Caso La Cocha:* fue autoridad legítima, el conflicto era comunitario y no hubo vulneración de derechos al resolver el caso. Sin embargo, este caso tiene un elemento de jerarquización de justicia ordinaria por sobre la indígena en asuntos donde de por medio existan circunstancias que afecten la vida. Es una decisión legítima que fue controlada parcialmente ya que ratificó la decisión indígena, pero estableció una nueva regla de subordinación.

Entonces, se observa que la mayoría de las recibidas fueron decisiones ilegítimas. Por lo tanto, se comprueba que efectivamente las decisiones ilegítimas son las que llegarán a la Corte. Ahora bien, también es necesario preguntarse en cuál de ellas la Corte actúa para controlar. Solo en dos casos la Corte observó que la lesión de derechos ameritaba una actuación de control (caso Puyyu Ucu y caso Tunibamba). El primero por lesionar el derecho a la defensa y el segundo por lesionar el derecho colectivo de propiedad.

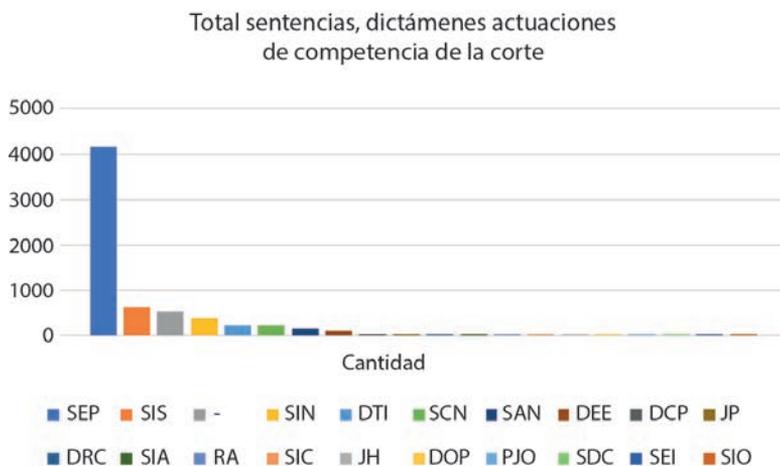
En cuanto al respeto a la autonomía de la justicia indígena, en los casos Las Palmas y comunidad Totoras, se consideró la legitimidad y el respeto sobre la decisión. En estos dos casos no hubo control. El caso La Cocha parecería que es un precedente del que la nueva Corte se ha apartado, lo cual es positivo ya que se dejó de lado esa subordinación a la justicia ordinaria.

En segundo lugar, llama la atención que, conforme la figura 1, existe una gran diferencia entre el número de sentencias que se emiten por acciones extraordinarias de protección sobre decisiones de la

justicia ordinaria frente a aquellas decisiones de autoridades indígenas. Exactamente son 4161 sentencias de acción extraordinarias de protección frente a seis sentencias de acción extraordinaria de protección contra decisiones de autoridades indígenas, así lo demuestra la figura 1.

**Figura 1**

*Cantidad de sentencias*



*Nota.* Tomado de Corte Constitucional del Ecuador. [bit.ly/3xM7LmN](http://bit.ly/3xM7LmN)

Esta cantidad de sentencias se ha contabilizado desde el año 2008, conforme lo señala la figura 2.

Esta diferencia llama la atención. De cierta forma se comprueba la legitimidad de la que goza la justicia indígena en cuanto a su fin propio de restablecer el equilibrio de las comunidades. Así también lo han podido concluir algunos investigadores sobre este tema. Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva (2012) han señalado:

las justicias indígenas se caracterizan por una alta heterogeneidad, pero ello no significa aleatoriedad o arbitrariedad, pues esta diversidad tiene que ver con la forma como cada comunidad ha respondido a las presiones internas y externas específicas que la afectan. Así, por ejemplo,

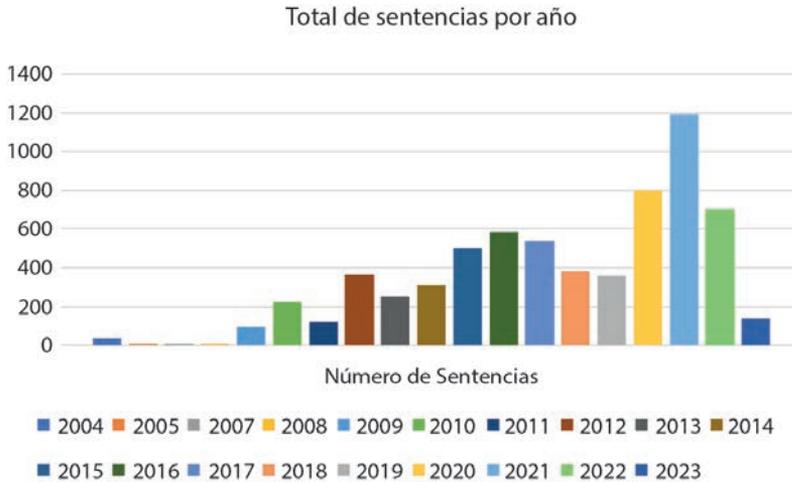


cuando una comunidad indígena ha avanzado más en la organización de su autogobierno tiende a remitir menos casos a la justicia ordinaria, incluso menos casos graves. De igual forma, cuando las mujeres indígenas han generado más cambio cultural al interior de la comunidad, la justicia indígena amplía su jurisdicción en materia de género. Por otra parte, en las comunidades en que aún hay tierras comunitarias, la justicia indígena incluye la resolución de conflictos de tierras en su competencia, lo cual genera conflictos con la justicia ordinaria que las comunidades sin tierra comunitaria no conocen. (2012, p. 317)

Esto quiere decir que cuando la justicia indígena es eficaz en cuanto a la resolución de conflictos, entonces no se requiere acudir a la justicia ordinaria y menos aún a la constitucional. Este hecho denota que la justicia indígena cumple con el parámetro restaurativo, enfocado en recobrar la armonía de la comunidad (De Sousa y Grijalva, 2012, p. 76). Mientras que la justicia ordinaria demuestra que es poco eficaz, de tal forma que los usuarios del servicio público de justicia buscan, en gran medida, el control constitucional de la Corte.

**Figura 2**

*Tiempo de emisión de sentencias*



Nota. Tomado de Corte Constitucional del Ecuador. [bit.ly/3xM7LmN](https://bit.ly/3xM7LmN)

**Figura 3***Número de sentencias extraordinarias de decisión indígena 2008-2022*

*Nota.* Tomado de Corte Constitucional del Ecuador. [bit.ly/3xM7LmN](https://bit.ly/3xM7LmN)

Sin embargo, otros investigadores, como el reconocido perito antropológico Roberto Narváez Collaguazo (comunicación personal, 17 de noviembre 2022), dice que la ausencia de acciones extraordinarias de protección no se debe únicamente a la eficacia de la justicia indígena, sino también a un desconocimiento generalizado sobre la institución “acción extraordinaria de protección contra decisión de autoridad indígena”. Existirán casos excepcionales que requerirían de un control constitucional, pero que no llegan hasta la Corte. En ese caso sería importante que la Corte Constitucional pudiera acceder a controlar los casos relevantes de justicia indígena. Por ese motivo se plantea la posibilidad de que la Corte Constitucional realice una selección y revisión de decisiones de justicia indígena. Pero esta revisión debe ser absolutamente intercultural, de lo contrario se convertiría en un control hegemónico y etnocéntrico mestizo.

Otro elemento muy relevante que se puede evidenciar de las acciones planteadas trata sobre la cantidad de sentencias y el tiempo.

Se puede ver que de las seis acciones planteadas, cinco de ellas se plantearon en la primera Corte (anterior a 2019) y tan solo una en la nueva Corte.<sup>60</sup> La primera Corte recibió los cinco casos y apenas trató uno de ellos. Incluso se observa que hubo un caso planteado en el año 2011 y debió esperar 11 años para obtener sentencia. Durante el período de la nueva Corte, en 2021, se despacharon cinco de los seis casos. Esto denota una desidia, incluso hasta una discriminación, en el despacho de los casos de justicia indígena. Parece ser que la anterior Corte consideró como poco relevantes los casos de la acción extraordinaria de protección contra decisiones de autoridad indígena.

Luego, en cuanto al contenido, y considerando que ha sido la nueva Corte la que ha fijado la línea jurisprudencial, se puede ver que el estándar para tratar el control constitucional sobre decisiones jurisdiccionales indígenas es no invadir el contenido de las decisiones de sus autoridades. En este sentido son dos los parámetros que permiten entrar al control de constitucionalidad: revisar si la decisión se emite de una autoridad que ejerce jurisdicción indígena y si el caso debe resolver un conflicto interno de la comunidad.<sup>61</sup> En ningún caso la Corte ha señalado cuál debió ser el criterio para resol-

---

60 Nos referimos a la anterior Corte como aquella que fue elegida en la época en la que el partido mayoritario dentro del Legislativo era aquel del presidente Correa desde el año 2008. Mientras que en 2019 se eligieron a jueces que no tenían una cercanía política con el Gobierno. En 2008 los jueces de la Corte Constitucional fueron Patricio Pazmiño, Edgar Zárate, Roberto Bhrunis, Patricio Herrera, Alfonso Luz, Hernando Morales, Nina Pacari, Ruth Seni y Manuel Viteri. En 2012 los jueces fueron Patricio Pazmiño, Wendy Molina, Antonio Gagliardo, Marcelo Jaramillo, María del Carmen Maldonado, Tatiana Ordeñana, Alfredo Ruiz, Ruth Seni y Manuel Viteri. En 2015: Alfredo Ruiz, Pamela Martínez (condenada por el caso Sobornos), Ruth Seni, Wendy Molina, Wendy Molina, Roxana Silva, Francisco Butiñá, Manuel Viteri y Patricio Pazmiño. En 2019, por primera vez, se conformó la Corte por jueces no apegados a un partido político, conformada por Hernán Salgado, Agustín Grijalva, Ramiro Ávila, Carmen Corral, Teresa Nuques, Daniela Salazar, Karla Andrade, Ali Lozada y Enrique Herrería. [bit.ly/3xPrQZv](https://bit.ly/3xPrQZv)

61 Este parámetro se ha fijado en las sentencias n.º 2-14-EI/21 (Caso Tunibamba) y 2-19-EI/22 (Caso Night Club Babyland).

ver. Se puede ver que la actuación de la Corte ha sido prudente y ha actuado únicamente cuando ha visto decisiones arbitrarias.

Ahora bien, en cuanto a la armonización intercultural que respeta el pluralismo valorativo, no se observa que este tipo de sentencias, extraordinarias de protección contra decisión de autoridad indígena, generen precedentes que fijen estándares de interculturalidad valorativa. Si bien controlan cuando observan violación de derechos, no han fijado reglas que puedan ayudar a la interculturalidad del Estado plurinacional. En cambio, la Corte Constitucional ha emitido otro tipo de sentencias que sí revisan y generan estándares de interculturalidad. Es el caso de la sentencia 112-14-JH/21 en la que se introduce un estándar mínimo intercultural cuando la justicia ordinaria se aproxima a personas de otras nacionalidades indígenas.<sup>62</sup>

## Conclusiones

No tenemos claras cuáles son las causas necesarias y suficientes que explican por qué existen pocas sentencias sobre acciones extraordinarias de protección sobre decisiones jurisdiccionales indígenas. Sin embargo, luego de esta investigación, exploratoriamente se puede hablar de dos factores. El primero se refiere a la legitimidad de la que goza la justicia indígena. Esto se puede ver en la sentencia Caso Tunibamba (2-16-EI/21) de la Corte Constitucional. En ella se evidencia que la Defensoría del Pueblo planteó una acción extraordinaria de protección cuando en realidad los sujetos indígenas sentían que la decisión ya restauraba la convivencia del pueblo. En este sentido, si la decisión indígena cumple su fin restaurador no es necesario realizar un control de constitucionalidad. Por esta razón, mientras

---

62 Este es el caso en el que la justicia ordinaria procesó un delito de genocidio. En cuanto a lo fáctico un grupo de Tagaeri Taromenane asesinaron con lanzas a dos ancianos Waorani. Como venganza el grupo de Waorani mató a personas de esta comunidad y plagieron a dos niñas. Por este delito la Fiscalía ordenó prisión preventiva para un grupo de Waorani. Pero la prisión preventiva no encajaba en la dinámica de vida de estas personas.

más legítimas sean las decisiones menores serán las decisiones de autoridad indígena controladas constitucionalmente.

El segundo factor es que hay un desconocimiento generalizado, en la población indígena, de la institución acción extraordinaria de protección contra decisión jurisdiccional indígena. Existe una posibilidad de que aumenten la cantidad de acciones si los pueblos y nacionalidades acceden a mayor información sobre los sistemas de justicia ordinarios y la posibilidad de plantear una acción extraordinaria de protección contra las decisiones de sus propias autoridades.

No todas las decisiones jurisdiccionales indígenas son restaurativas o encajan en los valores del Estado plurinacional e intercultural ecuatoriano. La sentencia en el caso CORDEGCO (01-15-EI/21) demuestra que, en ocasiones, la autoridad indígena puede abusar de su poder para imponer decisiones arbitrarias que podrían lesionar derechos, como ordenar el pago de sumas absurdas de dinero por supuestas indemnizaciones. En cambio, podrían existir casos de relevancia que no llegan a la Corte Constitucional para su control.<sup>63</sup> Como lo señala Ávila (2016), en la justicia indígena pueden existir problemas como la violencia intrafamiliar que no se resuelven adecuadamente y que incluso llegan a ser hasta tolerados (p. 167).

Finalmente, las acciones extraordinarias de protección contra decisiones indígenas no necesariamente son el mejor espacio para crear líneas jurisprudenciales que operativicen el Estado plurinacional. En cambio, se ha visto que la Corte Constitucional trata la interculturalidad y los asuntos de justicia indígena a través de otras sentencias. Así, las acciones extraordinarias de protección contra decisiones ordinarias e incluso los *habeas corpus* han realizado este trabajo. En este sentido considero que la selección puede ser la ins-

---

63 El perito Roberto Narváez conoció de un caso de justicia indígena que tuvo un final trágico. Un problema de violencia intrafamiliar en el que la esposa huyó del hogar y que luego fue asesinada por su esposo (comunicación personal, 17 de noviembre de 2022).

titución que mejores precedentes puede producir.<sup>64</sup> Esto porque la Corte, discrecional y prudentemente, escoge los casos que pueden servir adecuadamente para la protección de derechos. Por este motivo, estimo que establecer una revisión intercultural de las decisiones de las autoridades jurisdiccionales indígenas puede ser el mecanismo para generar verdadera justicia intercultural.

## Referencias bibliográficas

- Atienza, M. (2006). *El derecho como argumentación*. Ariel.
- Ávila, R. (2011). *El neoconstitucionalismo transformador, el Estado y el derecho en la Constitución 2008*. Abya-Yala.
- Ávila, R. (2016). *El neoconstitucionalismo andino*. Huaponi.
- Barberis, M. (2016). Pluralismo de los valores, nuevo constitucionalismo y balance libertad-seguridad. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* (39), 265-288.
- Cahuasquí, S. (2017). *Del Estado pluricultural y multiétnico (1998) al Estado plurinacional e intercultural (2008): "comunidades (no) imaginadas", etnicidad y poder*. [Tesis de licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana].
- CONAIE. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. FLACSO Andes.
- Constitución de la República del Ecuador*. (1998). Corporación Editora Nacional.
- Cordero, D. (2018). *Social Movements as Source of Constitutional Law: The Case of The Indigenous Movement In Plurinational State of Ecuador*. [Tesis de doctorado, Cornell University].
- Corte Constitucional del Ecuador. (2014). Sentencia n.º 113-14-SEP-CC.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2017). Sentencia n.º 001-17-SEI-CC.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2021). Sentencia n.º 01-15-EI/21.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2021). Sentencia n.º 01-14-EI/21.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2021). Sentencia n.º 02-16-EI/21.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2021). Sentencia n.º 02-19-EI/21.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2022). Sentencia n.º 01-11-EI/22.

---

64 Por ejemplo, en materia ambiental las sentencias como Bosque Protector Los Cedros, Mona Estrellita, Minería en el río Aguarico y Río Aquepi fueron conocidas por selección de la Corte Constitucional.

- Corte Constitucional del Ecuador. (2023). Portal de Estadísticas. bit.ly/4aSG1vp
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina*. Abya-Yala.
- De Sousa Santos, B. (2020). *Más allá del pensamiento abisal: descolonización de la justicia, derecho propio e interlegalidad para una paz democrática*. Instituto Colombo Alemán para la Paz CAPAZ y Centro de Estudios de Derecho Penal y Procesal Penal Latinoamericano de la Universidad de Göttingen (CEDPAL).
- De Sousa Santos, B. y Grijalva, A. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Abya-Yala.
- FLACSO Ecuador. (s/f). *Análisis históricos: estudios teóricos*. FLACSO Ecuador.
- García, F. (2021). *Del sueño a la pesadilla: el movimiento indígena en Ecuador*. FLACSO Ecuador y Abya-Yala.
- Grijalva, A. (2012). *Constitucionalismo en Ecuador*. CEDEC.
- Guerrero, P. (2010). Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura. *Procesos*, (32), 122-126.
- Llasag, R. (2009). El *sumak kawsay* y sus restricciones constitucionales. *Foro, Revista de Derecho*, (12), 113-125.
- Luque, A. (2019). La justicia indígena en el Ecuador: el caso de la comunidad Tuntatacto. *Revista Prisma Social* (27), 1-19.
- Macas, L. (1992). El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. En *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales y Abya-Yala.
- Núñez, D. (2023). La metamorfosis del Tribunal Constitucional a una parcializada Corte Constitucional. *Academia*. bit.ly/3W7u14J
- Rocha, M. (2016). *Interés nacional en el constitucionalismo del Buen Vivir*. [Tesis de maestría, UASB].
- Ruiz, A. et al. (2016). *Desarrollo jurisprudencial de la primera Corte Constitucional*. CEDEC.

CAPÍTULO VIII

# **Derecho a la alimentación en los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: un análisis desde el *Sumak Kawsay***

---

Natalia Mora Navarro

IAEN

natalia.mora@iaen.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0002-3795-1091>

Milton Enrique Rocha

IAEN

miltonerri@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7871-6613>

Este capítulo versa sobre el derecho a la alimentación desde una perspectiva de derechos vinculada a la idea del *Sumak Kawsay* en pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. Su objetivo central es analizar este derecho con el filtro filosófico del Buen Vivir, seguido de objetivos secundarios que buscan identificar los principales desafíos del derecho a la alimentación en la Amazonía ecuatoriana, y brindar el contexto y contenido de este derecho desde una perspectiva de Derechos Humanos y constitucionales, el Buen Vivir y sus principios como ejercicio de pueblos y nacionalidades del Ecuador, y desde la categoría de sujetos de derechos.



## **Desafíos en cuanto al derecho a la alimentación de los pueblos indígenas de la Amazonía**

La alimentación es un tema fundamental y representa un desafío para los Estados y la comunidad internacional, ya que el hambre en el mundo sigue siendo un problema creciente (FAO, FIDA, OMS, PMA y UNICEF, 2022), que requiere de respuestas efectivas. En el contexto internacional, la alimentación es un derecho humano que debe ser tutelado y garantizado para todos los ciudadanos con respeto a la composición cultural y valores de los grupos humanos involucrados. Este derecho está reconocido en el art. 25.1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales en su art. 11, que se refiere a la protección contra el hambre y la malnutrición. El art. 13 de la Constitución garantiza el derecho al acceso seguro y permanente a alimentos sanos, suficientes y nutritivos. Para que se proteja el derecho a la alimentación, su acceso debe ser regular y permanente; además, es necesario que se cuente con agua potable y saneamiento, ya que la supervivencia de una persona depende de condiciones básicas que deben tutelarse, ser idóneas para contribuir a la salud y el bienestar de la persona y ser adecuadas, tanto en calidad como en su significado cultural (Jusidman, 2014, p. 88).

En la Declaración de Río sobre el medioambiente y desarrollo se dijo que la población indígena tiene un papel fundamental ante los problemas ambientales y que los Estados deberían impulsar su participación, para lograr un desarrollo sustentable (ONU, 1992). El Consejo de Derechos de las Naciones Unidas aprobó una declaración en la que reconoce que el acceso a un medioambiente limpio, sano y sostenible es un derecho humano fundamental. También señala que las afectaciones o daños ambientales tienen una incidencia directa e indirecta en el disfrute de los Derechos Humanos (Consejo de Derechos Humanos, Resolución n.º A/HRC/RES/48/13).

En el mundo moderno existen problemas que se han intensificado en las décadas recientes: falta de acceso a contar con alimentos,

contaminación y crisis climática; todos estos temas se encuentran relacionados entre sí y requieren de acciones conjuntas, para responder a los desafíos a los que nos enfrentamos como sociedad. El cambio climático genera efectos como el aumento de las temperaturas y fenómenos meteorológicos extremos, por ello se deben implementar políticas a nivel nacional e internacional para mitigar los posibles riesgos (Azevedo *et al.*, 2020). En este contexto, los pueblos indígenas se han visto afectados significativamente por la tala ilegal, la deforestación, la presión sobre sus tierras en áreas de desarrollo colindantes con territorios ancestrales (De Oliveira *et al.*, 2022).

La obtención de recursos para la supervivencia del ser humano depende directamente de la implementación de prácticas sustentables que permitan obtener lo necesario, sin destruir el entorno; sin embargo, si el medioambiente está contaminado, se generan dificultades para que las personas puedan acceder a una alimentación adecuada y segura. El deterioro del ambiente y la contaminación afectan directamente al goce de un derecho tan elemental como el acceso a la alimentación, por ello es necesario que se cree conciencia de que se requieren acciones que cuiden a las poblaciones más vulnerables. Estas podrían tener limitaciones en cuanto a la disponibilidad para obtener alimentos y, por lo tanto, necesitan de la atención del Estado, que tiene el deber de implementar acciones para generar el acceso a recursos indispensables para la vida (ONU, 1999, Observación General n.º 12).

La falta de acceso a la alimentación adecuada es un problema actual y presente en el mundo moderno y aunque la producción agrícola global es abundante, existe una gran desigualdad e injusticia social. Es un tiempo de grandes contradicciones, donde se acrecientan las desigualdades económicas y muchas personas no tienen acceso a alimentos, lo que ocasiona la aparición de enfermedades, bajas defensas inmunitarias, retrasos en el desarrollo físico y cognitivo, además de otros efectos indirectos (Ausín, 2010).

La Amazonía es una de las regiones del mundo con mayor biodiversidad y experimenta profundos cambios por la incursión de

actividades extractivas generadoras de grandes riesgos y problemas, como la contaminación del suelo y del agua, que pueden afectar a la seguridad alimentaria de la población indígena que habita en esa zona del planeta (De Oliveira *et al.*, 2022). El Estado debe plantear estrategias adecuadas para garantizar el derecho a la alimentación de toda la población y que se evalúe su situación actual en cuanto a salud y alimentación, pero debe existir una especial atención hacia los pueblos indígenas de la Amazonía, por las condiciones particulares de su entorno, debido a la importancia ecológica de esta zona y a los cambios socioeconómicos por la intensificación de las actividades de explotación de hidrocarburos, agrícola, forestal, minera, entre otras. Por lo que deberían analizarse los factores que podrían estar afectando el pleno goce de estos derechos (Salinas *et al.*, 2020).

Los pueblos indígenas se proveían tradicionalmente de alimentos por medio de la actividad agrícola, la pesca y la recolección, por lo que existía una característica de autosustentabilidad de sus necesidades vitales, que actualmente se complementan con productos procesados y el consumo de alimentos que no son parte de su dieta tradicional (Sirén, 2011). La *chakra* es un sistema agrario de la Amazonía ecuatoriana que se caracteriza por tener cultivos variados, para satisfacer las necesidades de alimentación y sustento, manteniendo la soberanía alimentaria; sin embargo, las condiciones ambientales cambiantes ponen en riesgo este sistema (Coq-Huelva *et al.*, 2017).

En la actualidad existen circunstancias que afectan a las comunidades, limitando su acceso a recursos y generando en algunos casos inseguridad alimentaria, debido a que actividades, como la pesca, dependen de que los ríos no estén contaminados (De Oliveira *et al.*, 2022). Los pueblos indígenas que están vinculados a sus territorios ancestrales para su existencia material se enfrentan a los intereses de quienes intentan explotar sus recursos; sus derechos suelen ser ignorados o vulnerados (Consejo de Derechos Humanos de la ONU, 2018). La autonomía alimentaria en las comunidades indígenas amazónicas se confronta con intereses basados en una lógica

económica de explotación de los recursos que se obtienen en sus territorios o zonas de influencia, donde se promueven actividades extractivas, con efectos nocivos para la Naturaleza y la vida de las personas. En este contexto, las concesiones petroleras y mineras maximizan sus beneficios frente a la escasa protección a las comunidades indígenas, que se enfrentan a un progresivo deterioro de su calidad de vida y afectación de sus derechos a causa de la contaminación y daños en su entorno. Muchas comunidades indígenas que habitan en zonas con gran cantidad de recursos naturales luchan por la conservación de su cosmovisión y de su territorio, en ocasiones con un alto costo para su integridad personal y su vida (Fernández, 2020).

La autonomía alimentaria se relaciona estrechamente con el desarrollo de la libre determinación de los pueblos indígenas, puesto que uno de sus aspectos principales abarca el derecho de acceder a los recursos naturales existentes en sus territorios de ocupación ancestral, para cubrir una necesidad vital como es la alimentación, e implica la capacidad de los involucrados para decidir el manejo de sus recursos, la aplicación de sus conocimientos ancestrales y la relación con la tierra en armonía con su cosmovisión (De la Torre, 2019).

La alimentación es el resultado de relaciones, conexiones, conocimientos y comportamientos individuales y colectivos y dentro de una comunidad es un elemento de identidad y pertenencia; por ello, tiene gran importancia y va más allá del aporte nutricional, ya que tiene una dimensión cultural cuando se trata de pueblos indígenas (Rondoni, 2022). Los sistemas alimentarios de los pueblos indígenas son el resultado de prácticas colectivas en comunidad a partir de la observación y el conocimiento transmitido de generación en generación, lo que les ha permitido contar con una alimentación culturalmente adecuada y gestionar su territorio, con el cual mantienen un nexo material y espiritual, al mismo tiempo que conservan la biodiversidad (FAO, 2021). Los pueblos indígenas dependen de la conservación de las semillas, la calidad del suelo, el agua y el medioambiente. No es un derecho que se agota en el presente, sino que la conservación de la tie-

rra y de las semillas mira hacia lo venidero, con un enfoque de justicia intergeneracional que se proyecta hacia el futuro (De la Torre, 2019). Por tanto, el acceso al derecho a la alimentación, ahora, garantiza la cultura y preserva la posibilidad del ejercicio de los derechos individuales y colectivos a las próximas generaciones.

Los pueblos indígenas, de acuerdo al art. 57 de la Constitución, tienen derecho a que se respeten sus formas de organización, conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural, saberes ancestrales, sistemas de organización y elegir libremente el modo de manejar sus recursos naturales, para construir su propia idea de bienestar, no como una condición individual sino de manera integral y colectiva.

Uno de cada dos niños y niñas pertenecientes a hogares indígenas menores de cinco años sufre de desnutrición crónica (Observatorio Social del Ecuador, 2018). El déficit de alimentación en las poblaciones indígenas se relaciona con la afectación al pleno ejercicio de los derechos territoriales, que van desde la falta de acceso y protección de la tierra, la deforestación, la degradación del suelo, la tala de árboles, la expansión de la actividad agropecuaria hasta la explotación petrolera o minera, la contaminación del agua y otros muchos efectos nocivos.

Los pueblos indígenas de la Amazonía, al estar expuestos a los riesgos por contaminación provenientes de la explotación petrolera y minera, sufren una condición de injusticia en relación con la distribución inequitativa que pone en peligro sus condiciones elementales: acceso a agua limpia y alimentos, además de estar expuestos a otros riesgos provenientes del deterioro ambiental. La contaminación ha causado problemas graves y permanentes en diversas zonas de la cuenca amazónica, donde la actividad petrolera ha generado grandes riesgos ambientales e injusticia distributiva que ha afectado principalmente a los pueblos indígenas (Rondoni, 2022).

Los pueblos indígenas, cuando han acudido ante los órganos de justicia nacionales e internacionales, han buscado salvaguardar su territorio frente a amenazas que han afectado sus derechos, como en el caso del pueblo originario Kichwa de Sarayaku; en la sentencia se hizo referencia a la relación especial de este pueblo con la selva, ya que el territorio no se limita a una circunscripción geográfica, sino que es un espacio para vivir su cosmovisión e identidad cultural y espiritual (CIDH, Caso Sarayaku vs. Ecuador). La Corte IDH se ha pronunciado sobre la interdependencia de los derechos, en el Caso Yakye Axa contra Paraguay, en el que se analizó la situación de los integrantes de una comunidad indígena que fueron desplazados de sus tierras ancestrales y que, en consecuencia, se afectaron gravemente sus condiciones de vida, por lo que afrontaron muchas dificultades para obtener alimentos y agua, lo que ocasionó que se deterioren otros aspectos y se afecten actividades culturales de la comunidad. En este caso, por la falta de acceso a sus tierras se vulneraron varios derechos que eran interdependientes y vinculados al territorio: alimentación, salud, identidad cultural y educación; todos estos aspectos se relacionan con una vida digna (CIDH, Caso Yakye Axa vs. Paraguay).

En el Caso Lhaka Honhat vs. Argentina se hace referencia al derecho al medioambiente sano, a la alimentación adecuada, al agua y a la participación en la vida cultural. La Corte IDH consideró que el derecho a la alimentación y el derecho a la cultura están relacionados, por lo que existe un valor de identidad y de pertenencia al grupo (CIDH, Caso Lhaka Honhat vs. Argentina).

Para garantizar el derecho a la alimentación culturalmente adecuada para los pueblos indígenas, es importante tomar conciencia sobre los nexos entre las actividades extractivas, la justicia ambiental y la falta de alimentos. Existe una relación directa entre precautelar los derechos colectivos de las comunidades indígenas y garantizar su subsistencia, puesto que son interdependientes y la vulneración del acceso a la tierra en condiciones ambientales sostenibles menoscaba otros derechos.

La permanencia del grupo depende del ejercicio pleno de todos los derechos reconocidos constitucionalmente, para que de manera colectiva se puedan construir las bases de un futuro de bienestar para las comunidades y las generaciones venideras. Para crear condiciones propicias y fortalecer el derecho a la alimentación debe existir cohesión de la comunidad y respeto de sus formas de organización, dando valor al trabajo de los actores que participan en las actividades productivas, aplicando sus conocimientos ancestrales, para proveerse de recursos y cubrir sus necesidades. Es fundamental que el Estado garantice las condiciones necesarias para evitar que en los territorios indígenas se produzcan actividades que generen riesgos para la población y daños al ambiente.

La Amazonía es una región que hace varias décadas atrajo gran interés debido a sus recursos naturales —en especial el petróleo—; actualmente, se obtienen grandes beneficios económicos de la selva, pero al mismo tiempo se han incrementado los problemas ambientales que afectan la integridad de la Naturaleza; además, se han producido medidas de remediación ineficaces o acciones de quienes buscan ocultar los daños causados (Rondoni, 2022).

La extracción de hidrocarburos ha afectado las fuentes de agua, el suelo y la calidad del aire, que han sido contaminados con residuos tóxicos, que son lesivos para la salud humana, por lo tanto, esta actividad ejercida por décadas afectó el agua y el suelo, tanto en las comunidades indígenas aledañas a los pozos petroleros como en una buena parte de la región amazónica (Rondoni, 2022).

El contacto con sustancias peligrosas puede producirse de manera directa e indirecta, mediante el consumo de alimentos obtenidos en zonas contaminadas, lo que podría ocasionar graves afectaciones a la salud y la vida de las personas. Es importante entender que se trata de una amenaza real para las comunidades indígenas, debido a que los poblados se ubican a orillas de los ríos y el agua es fundamental en todas las actividades productivas, por lo que llega a afectar los cultivos y la calidad de los alimentos obtenidos (Rondoni, 2022).

El 7 de abril de 2020 se produjo la ruptura del oleoducto que ocasionó la contaminación de los ríos Coca y Napo, en cuya cuenca se desarrollan 105 comunidades. El *amicus curiae*, presentado ante la Corte Constitucional del Ecuador por Eduardo Kohn dentro de la causa n.º 974-21-JP, señala que: “el derrame petrolero pone en riesgo la soberanía alimentaria y sanitaria de estos pueblos” (2021, p. 2). Mismo que ocurrido en el contexto de la emergencia sanitaria por el covid-19 agravó su situación ya que se limitó su acceso a la alimentación y a medios de sanación tradicionales.

### **Niñez y desnutrición en los pueblos indígenas de la Amazonía**

Existen políticas públicas desarrolladas a partir de criterios basados en la salud y que analizan la adecuada nutrición de niños y niñas en una etapa temprana de la vida, siendo un factor fundamental que determina su crecimiento y desarrollo; sin embargo, es necesario analizar el contexto para que estas medidas no se reduzcan solo a asistencia social frente a una situación de pobreza, ya que la causa de los problemas es más profunda (Leavy, Szulc y Anzelin, 2018).

Cuando se implementan acciones orientadas a garantizar la seguridad alimentaria en la población infantil, con énfasis en niños y niñas indígenas en zonas rurales, se ha evidenciado que la mala nutrición está asociada a la situación territorial, a problemas ambientales, degradación del suelo y contaminación del agua, que son una parte constitutiva del problema, pero que en ocasiones se valoran como una cuestión externa o circunstancial (Leavy, Szulc y Anzelin, 2018).

A menudo las acciones implementadas para dar atención a niños y niñas indígenas tienen como punto de partida la aplicación de medidas paliativas de pobreza; esta reflexión es limitada, ya que no considera aspectos estructurales y parecería negar que la vulneración de los derechos colectivos de los pueblos indígenas afecta de manera permanente la vida de los involucrados (Leavy, Szulc y Anzelin, 2018).



La atención a los derechos de la infancia en territorios indígenas requiere de una lectura integral e intercultural de derechos, puesto que las acciones propuestas deben considerar que las medidas estatales se orientan a atender una serie de condiciones sociales, físicas, ambientales y económicas, comprendiendo que los problemas que afrontan los niños indígenas son el resultado de la vulneración sistemática de derechos colectivos que afectan a su presente y a su vida futura.

Para defender la soberanía alimentaria deberían plantearse propuestas estructurales y entender que la afectación de los derechos colectivos tiene un efecto directo en los derechos de niños, niñas y adolescentes.

Para implementar medidas efectivas ante la desnutrición infantil no pueden omitirse aspectos culturales, así como las relaciones sociales que mantienen con el entorno y que afecta directamente el goce de sus derechos; no deben aplicarse políticas provenientes de una mirada descontextualizada o que desconozca la realidad de los problemas que afronta ese sector de la población en un determinado espacio y tiempo (Leavy, Szulc y Anzelin, 2018).

La autodeterminación es fundamental para conservar las formas de organización social, la cosmovisión y el sentido de pertenencia que dan sustento a la vida en comunidad y que permiten materializar la justicia y la solidaridad entre sus integrantes, con gestos tan cotidianos como proveer alimentos al grupo. La falta de acceso al derecho a la alimentación para niños y niñas en la región amazónica sigue siendo crítica, por la falta de acciones efectivas para remediar los efectos de la contaminación proveniente de la actividad petrolera, que genera graves afectaciones a la salud y el desarrollo físico e intelectual, pero no se evidencia que las instituciones públicas hayan implementado políticas adecuadas para acabar con estos problemas, por ello continúan los efectos nocivos derivados de la contaminación (Rondoni, 2022).

La seguridad alimentaria en las comunidades indígenas de la Amazonía debe contar con la implementación de políticas institucionales articuladas y coordinadas de manera que se incorporen las cosmovisiones propias de los pueblos indígenas, se escuchen las voces de las comunidades, como actores de pleno derecho en el ejercicio de su libre determinación. En este contexto es importante destacar la relevancia de la consulta previa, libre e informada, garantizando el derecho de las comunidades a vivir en un medioambiente sano.

### **Categoría sujeto de derechos frente al Estado constitucional de derechos: punto de relación para la construcción del Buen Vivir**

Uno de los puntos de partida para abordar el concepto de derecho y su relación con el Buen Vivir, o con el concepto *Pacha Mama*, consiste en ubicar una cláusula de apertura<sup>65</sup> para que ese conocimiento conste dentro del ordenamiento jurídico.

Dicha cláusula tendría que ser un enunciado de carácter general establecido como principio o parte sustantiva del texto constitucional. Así, el art. 10 de la Constitución de 2008 establece que, además de una clasificación de la titularidad de derechos, es una referencia a la categoría “sujetos de derechos”, que señala a las personas, tanto de manera individual como colectiva, y desglosa de aquello a comunidades, pueblos y nacionalidades, reconociendo a la Naturaleza como sujeto de derechos.

En esa línea, la titularidad que en su origen procesal respondería a la pregunta ¿a quién pertenece el derecho? Es decir, quien intrínsecamente posee y adquiere el carácter de posible sobre ciertas acciones en la realidad. A manera de ejemplo, en el campo de la jus-

---

65 Un enunciado de carácter general o particular, que, establecido dentro de una norma, permite que se pueda aplicar o desarrollar un concepto. En este caso, tanto en el preámbulo como en el contenido de la Constitución de 2008 está presente el concepto de Buen Vivir, sea como fin, valor o principio constitucional.

ticia ordinaria, dentro de un procedimiento donde se quiere precautelar los derechos de niños, niñas y adolescentes, se discute sobre el llamado “derecho de alimentos”. Este derecho de alimentos le pertenece a un niño, niña o adolescente, pero nunca podría pertenecerle a los padres o cuidadores, ellos no podrían decir que son los titulares.

Siguiendo el ejemplo, lo que sí podrían tener los padres o cuidadores es la representación jurídica, pero no son titulares de ese derecho, no les pertenece, solo tienen la facultad o potestad de ejercer las acciones; es decir, lo que pueden hacer es formular una demanda para reclamar que se cumpla con el derecho de quien está bajo su cuidado.

Esa sería la diferencia entre titularidad y legitimación activa. En principio, deberían ir de la mano, pues quien tiene el derecho tendría la capacidad para poder exigir y plantear “por sus propios y personales derechos” las acciones de las que se crea asistido.

Eso ha sido parte de una tradición procesalista y positivista del derecho, donde se asume que no toda persona puede acudir a un proceso judicial porque no son “capaces” jurídicamente hablando; por lo tanto, sus interacciones en el ámbito jurisdiccional no son plenas porque algo les hace falta como personas para cumplir los requisitos de ley. En el ejemplo, un niño o niña no pueden interponer las acciones ante un juzgado de familia sobre el reclamo de pensión alimenticia porque la legislación infraconstitucional —Código Orgánico General de Procesos— ha establecido que tendrán la legitimación activa sus padres y son quienes por representación acuden ante el juez o jueza de familia.

Por otra parte, la misma idea tradicional y plenamente de carácter subjetivo sugiere que las acciones y las pretensiones que tienen las partes de un proceso podrán ejercerse de manera solamente individual o solamente colectiva, pero no la una por la otra, o las dos simultáneamente. Cuestiones que se producen dentro de la justicia ordinaria; por ejemplo, relacionado a los derechos patrimoniales, y en específico del derecho de dominio: un tercero no puede preten-

der interponer acciones por la vivienda de un vecino dentro de un condominio, pues no es el titular del derecho y tampoco está bajo ninguna figura de representación para poder hacerlo. Esto en el cotidiano podría terminar en frases como “usted métase en lo suyo que en lo mío no le corresponde”.<sup>66</sup>

Estas distancias, regladas a través de norma y de fiel cumplimiento, han provocado también un alejamiento de las interacciones sociales y la forma en cómo se construyen las intersubjetividades. Frases como “mientras yo esté bien, el resto no importa”, “no sea metido/a”, “tú no puedes hacer lo que te da la gana porque te falta vivir más”, “tú no te mandas solo/a”, entre otras, demuestran que los dicotomismos se reproducen en una estructura donde un ente A se encuentra subordinado a un ente B, quien es el que tiene la representación y es a través de él que se puede tener voz para las cuestiones de importancia (entiéndase, incluso de derechos), o, por otro lado, de que no hay que inmiscuirse en la vida de los demás porque lo que le sucede a cada persona es un asunto que no se relaciona para nada con las otras.

En otras palabras, la explicación de fondo tiene que ver con algo que va más allá de la norma: a las cuestiones más generales y universales del pensamiento; por ello, la prudencia de tocar algunas ramas de la filosofía que permitan la comprensión de este fenómeno de las relaciones de poder en el derecho.

No es extraño que el positivismo haya centrado su mirada en la formulación de reglas específicas, particulares, pero con criterio de universalidad para que pueda ser aplicado a todas las personas, y con sus excepciones cuando no ha encontrado la forma de abarcar toda la realidad. Una regla como enunciado particular establecería una relación de causa-efecto, una abstracción de la realidad de ma-

---

66 En la Constitución de 2008 se evidencia un fraccionamiento de la conclusión epistemológica de sujeto-sujeto, y la relación con el mundo, se le reconoce derechos a la Naturaleza o *Pacha Mama*, cambiando el esquema de la teoría subjetiva del derecho en tanto titularidad y legitimación en el ámbito procesal, la Naturaleza es sujeto de derechos y no objeto del mismo (Rocha, 2020).

nera hipotética, de tal forma que, si algo se produce de manera externa por algún o algunos participantes, la norma ya se adelanta a ese evento y señala las consecuencias jurídicas que le persiguen. Por ejemplo, todo aquel que ocasione la muerte a otra persona será sancionada con  $x$  número de años de privación de su libertad. En esta ilustración, las consecuencias son totalmente claras, no dan lugar a confusión y tienen que cumplirse sí o sí.

El problema con lo anterior es que las reglas y su proceso lógico para aplicarlas está por fuera de muchas realidades que no responden a la filosofía tradicional dominante como estructura mínima del pensamiento contemporáneo y, al aplicarlas de esa manera tan restrictiva, pueden comenzar un proceso de sometimiento, asimilación, anulación, exclusión o alienación de filosofías, saberes y prácticas de otras culturas.

Tomando en cuenta estos presupuestos, se ha podido poner en evidencia que epistemológicamente se ha reproducido en la historia de la humanidad una relación sujeto- objeto. Quien domina, subordina, ejerce presión de manera vertical y rompe el equilibrio del poder a su favor, es el denominado “sujeto”; mientras que el que se enuncia como “objeto” es quien obedece las órdenes, se encuentra abajo y sufre las consecuencias del desequilibrio del poder manifestado en desigualdades y exclusión.

Esto puede notarse en las formas en cómo han interactuado los sujetos históricos en cada período importante de la humanidad, de cuyos saltos cualitativos dieron paso a otros sujetos históricos, pero manteniendo la matriz de desigualdad, siendo unos sujetos y otros objetos.

Es aquí donde la propuesta de la categoría “sujeto de derechos” tiene una explicación más amplia que la sola referencia a un enunciado jurídico como principio, pues resulta ser una necesidad profunda del pensamiento que desencadenó un fraccionamiento entre individuos de una misma especie entre clases o, lo que es peor, anulando la existencia de otros.

Pensar una relación sujeto-sujeto tiene mayor sentido si de esta se puede dar explicación a las relaciones culturales y las relaciones con el mundo y el universo. Esto termina por descentralizar el conocimiento a la luz de la humanidad, incluso de una idea separatista entre humanidad y Naturaleza, posicionando la integración del todo a conceptos comunes, pero más trascendentales.

Surge la pregunta, ¿pero por qué algo tan filosófico se ha incorporado al derecho? Y la respuesta es casi obvia: porque así ha sido el proceso de creación de distintas ficciones por parte de la humanidad, y porque el mismo derecho no solo encuentra una explicación filosófica, sino que están los ordenamientos jurídicos —sobre todo, las constituciones— invadidos de fines, valores, principios, paradigmas, perspectivas, teorías, etc.

Eso es lo que le da sentido a una Constitución; por lo tanto, a la autorregulación —que por soberanía— se plantea un pueblo como proyecto de existencia. Consecuentemente, era necesario trasladar esa propuesta más equilibrada del poder hacia el ámbito jurídico desde su propio lenguaje, ya que, si no se usa el lenguaje como institución social, no existe o no se tiene constancia plena de qué hacer con algo (Monteagudo y Tubino, 2009).

Muchas inquietudes pueden sobrevenir a los anteriores párrafos, pero no es la intención dar respuesta a todo en este texto, solo identificar la categoría “sujeto de derechos” y su función dentro del ordenamiento jurídico desde una justificación —aunque básica— desde la filosofía y la norma como un enunciado que va a permitir dialogar entre las personas, las relaciones con el mundo y con las autoridades jurisdiccionales que deberán tomar decisiones judiciales al considerar a la Naturaleza como sujeto de derechos (recordando que, cuando se habla de sujeto de derechos, no se refiere exclusivamente a las personas, sino a todo lo que es y existe en la realidad y puede ser aprendido).

El Estado constitucional de derechos y justicia, al referirse a sujetos de derechos, rompe con la visión tradicional del derecho subjetivo dentro de un proceso y su apreciación positivista; en otras palabras, se entiende que tanto humanidad como Naturaleza son sujetos de derechos y merecen la misma protección, incluido la participación dentro de procesos para reclamar su exigibilidad. Pero ¿puede ir un árbol a declarar en una corte? La respuesta es no, porque las condiciones de realidad lo imposibilitan, y la respuesta también es sí, porque la realidad aprendida de ese árbol y su vida llegan como voz donde una autoridad jurisdiccional, sin que se hiciera alusión a criterios de representación.

En otras palabras, se puede llegar a proteger a través del derecho tanto de manera individual como colectiva, sobre los derechos de la Naturaleza o la *Pacha Mama* como sujeto de derechos; y, en esa medida, efectivizar el catálogo de garantías que ofrece la Constitución y entrelazar los derechos que tienen mayor impacto o frecuencia de relación con las afectaciones que sufre la Naturaleza.

### **Constitucionalismo del Buen Vivir y formulación del *Sumak Kawsay* como proceso de construcción contrahegemónica del derecho**

El desarrollo de este apartado no pretende ser una descripción de la evolución de los distintos tipos de constitucionalismo o esquematizar un modelo constitucional nuevo,<sup>67</sup> únicamente se centrará en señalar la pertinencia de optar por un modelo constitucional con ciertas características que permita ser incluyente desde diversas fi-

---

67 Así como lo desarrollan varios autores al referirse al constitucionalismo latinoamericano, neoconstitucionalismo, nuevo constitucionalismo latinoamericano (Carbonell, 2007; Gargarella y Courtis, 2009; Guastini, 2003), u operacionalmente como constitucionalismo populista, popular (Sarmiento Erazo, 2013; Viciano Pastor y Martínez Dalmau, 2012), o desde la descripción histórica de las constituciones en Latinoamérica (Bonilla, 2016).

lososías y pueda establecer unos mínimos para alcanzar la armonía entre los seres del mundo y la vida, en términos amplios.

La Constitución de 2008 marca un antes y un después de la teoría constitucional en el país, pero lo que se debe rescatar es el fin con el que fue creada. Es coincidente que una constitución sea creada para limitar el poder o legitimar dónde debería ejercerse para que no se desborde ni genere abusos. Dicha premisa es un buen punto de partida de por qué los derechos también se entienden como límites del poder.

Por otra parte, este tipo de norma se construye principalmente desde la formulación de enunciados de carácter general, conocidos como principios, que terminan siendo los propios derechos (por ejemplo: toda persona tiene derecho a la vida, toda persona tiene derecho al trabajo, toda persona tiene derecho a la educación, etc.); además, se suman los fines y valores, poco tratados en su aplicación en casos prácticos, pero que son la orientación general de un texto constitucional y le dotan de los significados más profundos (a la filosofía del pueblo que la gesta).

Lo anterior da a entender que detrás de los fines y valores de la Constitución de 2008 existe una filosofía o varias filosofías como ejercicio de ocurrencia múltiple. Por un lado, una filosofía occidental tradicional y la que ha sido predominante en los últimos siglos; por otro lado, una filosofía que se logra insertar desde procesos de resistencia, participación y propuestas de los pueblos, nacionalidades y comunidades indígenas del Ecuador (Arza y Jorge, 2015; Moreno y Rodríguez, 2014). A esta segunda filosofía concurrente se la podría denominar indígena, andina, o por viabilidad literaria por la temática, filosofía del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* frente a la idea de desarrollo (Chuji, 2014).

Es característico denominar el modelo constitucional por su respaldo teórico o su aportación a un tipo de derechos, pero tampoco se intenta jugar con los nombres, solo se quiere posicionar una idea constante detrás de un texto constitucional que debería darle



forma y coherencia como unidad. Por ello, podría tratarse de un Constitucionalismo del Buen Vivir a la construcción propuesta en la Constitución de 2008, donde aparecen categorías poco tratadas o incluso nuevas para el mundo jurídico.

Por señalar algo del contenido del Buen Vivir que debería estar plasmado en la Constitución y en la formulación de su estructura, entre otros elementos se destacan los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad, ciclicidad, comunitarismo, espiritualidad, trascendencia (Estermann, 2012, 2013; Rocha, 2016). En líneas posteriores se aplicarán los principios a la comprensión del derecho a la alimentación en la población de la Amazonía ecuatoriana desde una perspectiva intercultural y como un derecho del Buen Vivir.

### **Derecho a la alimentación en la población de la Amazonía ecuatoriana desde una perspectiva intercultural y como un derecho del Buen Vivir**

El primer elemento que debe quedar claro es el que se formula desde la Constitución de 2008 en su art. 1, que establece al modelo político de Estado como plurinacional e intercultural. Esto implica que no existe una sola nación y que se reconoce sus propias formas de creación y manifestación de la realidad, incluido la idea jurídica, razón por la cual se habla de pluralismo jurídico o de justicia indígena (Rocha, 2017). Más allá de esas apreciaciones, también se habla desde una pretensión política de interculturalidad, que intenta reducir o combatir las desigualdades o las propias igualdades formales cuando someten u oprimen la diferencia (Santos *et al.*, 2003).

En segundo lugar, ya ha quedado claro en apartados anteriores el contenido del derecho a la alimentación como un derecho humano, así como un derecho constitucional e incluso fundamental, denominaciones que cada una presenta según su contexto de positividad y usos. En este punto, el reto está en encontrar un contenido

o forma de entender el derecho desde el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, sin que necesariamente sea una teorización occidental determinista.

Desde una construcción sociolingüística esto no debería ser refutado como inválido por no constar en los cánones comunes del pensamiento contemporáneo, sino como algo diferente, diverso (intersubjetivo e intercultural), que no ha tenido presencia en los discursos oficiales o institucionalizados de un Estado.

Lo que formará la esencia o contenido de un derecho a la alimentación desde el Buen Vivir serán los principios que reposan en su filosofía; así, se entendería a la alimentación como un ejercicio de relationalidad, por lo que no puede asumirse de manera aislada de otros elementos, sino interdependiente de otros entes y situaciones.

Por otra parte, este derecho guardaría una característica de reciprocidad en su aplicación, donde “*ranti-ranti/randi-randi*”<sup>68</sup> se constituyan en la forma de dar y recibir, de devolver entre los sujetos de la interacción (*Pacha Mama*,<sup>69</sup> Selva Viviente<sup>70</sup> u otro) con la finalidad de mantener un equilibrio de la totalidad.

Este derecho representaría la idea de complementariedad para que contribuya entre lo distinto y diverso sobre fines últimos, dejando la idea del yo y reemplazándola por el *nosotros* como integralidad que, si no está presente, tiende a desaparecer o afectar el todo.

Finalmente, un derecho de este estilo evidenciaría correspondencia, afectividad, espiritualidad, comunitarismo, ciclicidad y

---

68 Proveniente del kichwa y también del quechua, expresión que implica “dando y dando” y encierra el principio de reciprocidad por el cual existe una relación bilateral entre sujetos sobre sus acciones.

69 El concepto de *Pacha Mama* ha sido tratado últimamente como su equivalente en el castellano a Madre Naturaleza, no obstante, puede implicar muchos otros aspectos según el contexto, ámbito y dimensión del tratamiento de estudio.

70 El concepto de Selva Viviente o *Kawsak Sacha* proviene de una construcción lingüística social del pueblo Kichwa de Sarayaku-Ecuador. (Ver más en Declaración Kawsak Sacha. [bit.ly/3W7u4NX](http://bit.ly/3W7u4NX)).

trascendencia en la medida en que su impacto no se mide por una relación de causalidad —una sola causa y un solo efecto—, sino que serán prácticamente infinitos los efectos de algo que altere su armonía, desde la razón vinculada con los sentimientos hasta el proceso en espiral de la memoria de los pueblos en un dinamismo cíclico y comunitario que cuenta con el grupo en su relación con las personas, la Naturaleza y el universo.

Seguramente con las líneas expresadas habrá un acercamiento más complejo, pero a la vez necesario de cómo entender un sujeto de derechos —no hegemónico— y sus derechos desde las propias filosofías vivas.

Hablar de derecho a la alimentación, en el caso de un pueblo de la Amazonía ecuatoriana, es enunciarse indirectamente desde espacios sociolingüísticos no habituales, resistentes y alejados de la matriz del pensamiento contemporáneo, pero, a la vez, es un reto que se debe tomar con las manos para no soltar las luchas, con la cabeza para seguirlos pensando y aprendiendo, con el corazón porque se acerca a la noción de felicidad y sufrimiento, y con los pies, porque pisando la tierra se reconoce que hay retos y se cae en cuenta de que probablemente hay quienes desde su posición siguen reproduciendo mecánicas de poder que destruyen la vida, quebrantan la armonía o exterminan la existencia.

Qué difícil comprender que si un niño o niña de la Amazonía se encuentra desnutrido no se resuelve con decir que se le dé de comer, o justificar su abandono culpando a la pobreza. No hay un Estado plurinacional ni intercultural, porque se ha llegado a un nivel de exclusión profunda del pensamiento, de su filosofía y forma de vida —sea de paso— que nos acabará eliminando (mírense los primeros apartados de este escrito y los efectos que ha tenido el centralizar el pensamiento y anular al otro aprovechándose de sus espacios vitales para beneficios particulares, egoístas y momentáneos de existencia).

## Conclusiones

En este texto hemos identificado que, para enfrentar los problemas de alimentación como la desnutrición y causas como la pobreza, se ha instado a la comunidad internacional desde los Derechos Humanos para que se garantice este derecho a nivel interno de cada país; además, de constatar la responsabilidad que han tenido los Estados frente a este derecho, sobre todo de pueblos y nacionalidades indígenas, y la inclusión de perspectivas interculturales, interseccionales y de igualdad.

En cuanto a los pueblos indígenas de la Amazonía, se puede deducir de los casos enunciados y resueltos por la Corte IDH que han sufrido un esquema sistemático de vulneraciones que también tendría un impacto en la alimentación de niños, niñas y adolescentes como resultado —no menos importante— del sometimiento a prácticas dominantes, incluso justificadas a través del derecho positivo y que afectan trascendentalmente sus vidas que están directamente ligadas al territorio, la Naturaleza y su espiritualidad, sin tener mayor respuesta más que hacerse responsables del daño y, en algunos casos, sin obtener reparación por la contaminación petrolera, los megaproyectos mineros, entre otros.

En el documento hemos planteado que los desafíos de este derecho para los pueblos y nacionalidades pasa por su reconocimiento jurídico como sujetos de derechos; es decir, que se constituye en un punto de partida para que se puedan promocionar, proteger y, sobre todo, exigir y volverlos justiciables. A la vez, se constata que el derecho a la alimentación tiene una explicación teórica desde los Derechos Humanos e incluso desde la idea de derechos constitucionales y fundamentales, cada uno desde su propia construcción y ámbito de aplicación, pero que no responden a toda la complejidad de pueblos y nacionalidades indígenas cuando se quiere utilizar el fundamento de dignidad construido desde el pensamiento occidental.

En este aporte se propone la construcción teórico-jurídica de la comprensión del derecho a la alimentación fundamentada en los principios del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* como un acercamiento a la filosofía o las filosofías indígenas que podría ser aplicado al caso ecuatoriano y de algunos pueblos y nacionalidades mediante cláusulas de inclusión constitucional como sujeto de derechos, Buen Vivir, plurinacionalidad, interculturalidad, aplicación directa e inmediata, derechos innominados, entre otros.

El respeto por la diversidad cultural implica que la defensa de los derechos no solo se entienda desde una visión estatal y occidental, sino que se considere la cosmovisión de los pueblos amazónicos, su relación con la selva, la Naturaleza y el entorno, así como la cohesión del grupo y la toma de conciencia por parte de las nuevas generaciones para cuidar su territorio y defender sus derechos respetando su identidad cultural. Al abordar temas tan elementales es importante hacer referencia también a un componente ético y de justicia social, colocando en primer lugar a los grupos de atención prioritaria para generar condiciones que les permitan gozar de una vida plena, disfrutar de un entorno saludable y ser protegidos ante riesgos que limiten su desarrollo y su proyecto de vida. Es importante que los pueblos indígenas se reconozcan como verdaderos sujetos de derechos y que se tutelen aspectos fundamentales y estructurales para su subsistencia. No se trata de medidas asistenciales sino de superar barreras y construir condiciones para el pleno goce de derechos que garanticen una existencia plena.

Hemos identificado que la comunidad internacional insta a cada país para que, a nivel interno, garantice este derecho frente a los desafíos y problemas relacionados con la alimentación: la desnutrición y la pobreza; además de constatar la responsabilidad que han tenido los Estados frente a este derecho, sobre todo de pueblos y nacionalidades indígenas, y la inclusión de perspectivas interculturales, interseccionales y de igualdad.

## Referencias bibliográficas

- Bonilla, D. (2016). *El constitucionalismo en el continente americano*. Siglo del Hombre.
- Ausín, T. (2010). El derecho a comer: Los alimentos como bien público global. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, (745), 847-858
- Azevedo, S., Sequeira T., Santos M. y Nikuma, D. (2020). Climate change and sustainable development: the case of Amazonia and policy implications. *Environmental Science and Pollution Research*, 27(3), 7745-7756.
- Carbonell, M. (2007). El neoconstitucionalismo en su laberinto. En *Teoría del neoconstitucionalismo: ensayos escogidos* (pp. 9-14). Trotta S. A.
- Chuji, M. (2014). Sumak Kawsay versus desarrollo. En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 229-236). PYDLOS.
- Consejo de Derechos Humanos. (2021). Resolución n.º A/HRC/RES/48/13. El derecho humano a un medio ambiente limpio, saludable y sostenible.
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Corporación Editora Nacional.
- Coq-Huelva, D. et al. (2017). Co-evolution and bio-social construction: The Kichwa agroforestry systems (Chakras in the ecuadorian Amazonia). *Sustainability* 9(10), 1-19.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (17 de junio de 2005). Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay. Sentencia. (Fondo, reparaciones y costas).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (27 de junio de 2012). Caso Pueblo Indígena de Sarayaku vs. Ecuador. Sentencia. (Fondo y reparaciones).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (6 de febrero de 2022). Caso Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina. Sentencia. (Fondo, reparaciones y costas).
- De la Torre de Lara, Ó. A. (2019). *Maíz, autonomía y territorio. Dimensión constituyente de Derechos Humanos en México*. Akal.
- De Oliveira, G. et al. (2022). Protecting Amazonia Should Focus on Protecting Indigenous, Traditional People and Their Territories. *Forests*, 13(1), 16. doi.org/10.3390/f13010016

- De Souza Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. ILSA y Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y vivir bien: una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña andino*. *Polis (Santiago)*, 11(33), 149-174.
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien. *Revista FAIA*, 2(9), 2-21.
- FAO, FIDA, OMS, PMA y UNICEF. (2022). *Versión resumida del estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo, 2022. Adaptación de las políticas alimentarias y agrícolas para hacer las dietas saludables más asequibles*. FAO, FIDA, OMS, PMA y UNICEF. bit.ly/4aEheuZ
- FAO. (2021). *Libro blanco/Wiphala sobre sistemas alimentarios de los pueblos indígenas*. FAO.
- Fernández, M. V. (2020). *El derecho a la autonomía alimentaria de los pueblos indígenas de México: una propuesta interdisciplinaria a partir del derecho a la alimentación y la libre determinación*. Universidad de Deusto.
- Gargarella, R. y Courtis, C. (2009). *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. CEPAL.
- Guastini, R. (2003). La constitucionalización del ordenamiento jurídico: el caso italiano. En *Neoconstitucionalismo(s)*. Trotta S. A.
- Jusidman, C. (2014). El derecho a la alimentación como derecho humano. *Salud Pública México*, (56)1, 86-91.
- Kohn, E. (2021). *Amicus curiae*, Corte Constitucional del Ecuador. Causa n.º 974-21-JP.
- Leavy, M., Szulc, A. y Anzelin. (2018). Niñez indígena y desnutrición: análisis antropológico comparativo de la implementación de programas alimentarios en Colombia y Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (48), 39-54.
- Merino, D. J. (2015). *El derecho de la resistencia y la ausencia de normativa en el Estado constitucional de derechos y justicia*. [Tesis de maestría, Universidad Regional Autónoma de los Andes].
- Monteagudo, C. y Tubino, F. (Eds.). (2009). *Hermenéutica en diálogo: ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Moreno Parra, H. A. y Rodríguez, A. L. (2014). *Etnicidad, resistencias y políticas públicas*. Universidad del Valle, Programa Editorial.

- Observatorio Social del Ecuador. (2018). *Situación de la niñez y adolescencia en el Ecuador, una mirada a través de los ODS*. Observatorio Social del Ecuador.
- ONU, Consejo Económico y Social. (1999). *Observación general n.º 12. El derecho a una alimentación adecuada (artículo 11 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales) (CESCR)*. ONU. [bit.ly/44kwx9W](https://bit.ly/44kwx9W)
- ONU. (2018). *Principios marco sobre los Derechos Humanos y el medio ambiente. Las principales obligaciones en materia de Derechos Humanos relacionadas con el disfrute de un medio ambiente seguro, limpio, saludable y sostenible*. ONU. [bit.ly/3xM8fJD](https://bit.ly/3xM8fJD)
- Rocha, M. E. (2016). *Interés nacional en el constitucionalismo del Buen Vivir*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Rocha, M. E. (2017). Interés nacional: instrumento contra el pluralismo. C. Storini (Ed.). *Constitucionalismo y nuevos saberes jurídicos: Construcciones desde las diversidades* (pp. 203-221). Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rocha, M. E. (2020). Propuesta de esquema del constitucionalismo del Buen Vivir como categoría de análisis. En *Derechos en la Constitución ecuatoriana: Aportes desde la multidisciplinariedad* (pp. 293-323). Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Rondoni, C. (2022). Extractivism and Unjust Food Insecurity for Peru's Loreto Indigenous Communities. *Sustainability*, 14(12), 6954.
- Salinas, V., Bilsborrow, T. y Gray, C. (2020). Cambios socioeconómicos en el siglo XXI en poblaciones indígenas amazónicas: retos actuales. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 35(1), 83-116.
- Sarmiento Erazo, J. P. (2013). Populismo constitucional y reelecciones, vicisitudes institucionales en la experiencia sudamericana. *Estudios Constitucionales*, 11(1), 569-602.
- Sirén, A. (2011). *El consumo de pescado y fauna acuática silvestre en la Amazonía ecuatoriana*. FAO.
- Viciano Pastor, R. y Martínez Dalmau, R. (2012). Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano. En Ávila, L. F. (Ed.), *Política, justicia y Constitución* (pp. 157-188). Corte Constitucional del Ecuador para el Período de Transición y Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional.





## **Sobre autoras y autores**

---

### **Alex Valle Franco**

Docente del Instituto de Altos Estudios Nacionales; decano de la Escuela de Derechos y Justicia; docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito; doctorado y posdoctorado por la Universidad de Bremen-Alemania. Secretario general del COPLAD-ILANUD.

### **Felipe Rodríguez Estévez**

Director académico del Observatorio de Criminología, Política Criminal y Ejecución Penal del Ecuador; abogado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; máster en Derecho Ambiental por la Universidad Internacional de la Rioja; docente externo de la Universidad Internacional de la Rioja.

### **Mario Melo Cevallos**

Abogado de Derechos Humanos y académico ecuatoriano; abogado del pueblo Sarayaku y de otras víctimas ante los sistemas internacionales de protección de derechos; decano de la Facultad de Jurisprudencia de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

### **Jenny García Ruales**

Antropóloga amazónica, actualmente realiza su doctorado en la Universidad de Marburg y el Instituto Max Planck de Antropología Social en Alemania.

Además, se especializa en peritaje antropológico en la Universidad Andina Simón Bolívar. Su investigación doctoral se centra en la antropología de la Naturaleza y jurídica, con el propósito de contribuir a la búsqueda de un sistema legal ecocéntrico en la Amazonía. Recientemente, se desempeña como asistente de investigación en el proyecto Amazonía de Derechos, el cual compara leyes en las Amazonas y emplea material visual como método jurídico. Su interés investigativo también incluye la traducción intercultural de los derechos de la Naturaleza hacia Europa.

### **Rommel Lara Ponce**

Antropólogo, graduado en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Estudió una maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Ambientales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Actualmente estudia un doctorado en Antropología y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor en la carrera de Antropología de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS).

### **Andrea Bravo Díaz**

Antropóloga con un doctorado de la University College London. Actualmente colabora en proyectos de salud con el Instituto de Salud Pública de la PUCE. Sus investigaciones han explorado la noción de bienestar Waorani, el poder político de las mujeres Wao y la respuesta Waorani frente a la pandemia. En 2023, un libro, basado en su tesis doctoral, se publicó con el título de *Between the Forest and the Road. The Waorani Struggle for Living Well in the Ecuadorian Oil Circuit*.

### **Viviana Morales Naranjo**

Docente de derecho constitucional, derecho ambiental y derecho administrativo en la Universidad de Las Américas y en otras universidades. Investigadora en el proyecto de derechos de la Natu-

raleza de la Universidad de Bremen-Alemania, dirigido por Andreas Fischer-Lescano.

### **Ever Medina Domínguez**

Estudiante de Derecho de la Universidad Central del Ecuador.

### **Anthony Guachamin Usiña**

Estudiante de Derecho de la Universidad Central del Ecuador.

### **Diego Núñez Santamaría**

Abogado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; magíster en Derecho con mención en Política Jurisdiccional por la Pontificia Universidad Católica del Perú; docente del Instituto de Altos Estudios Nacionales.

### **Natalia Mora Navarro**

Docente de la Escuela de Derechos y Justicia del IAEN; doctora en Derecho por la Universidad Pablo de Olavide, España; máster en Criminología por la misma universidad, título de experto en Pueblos indígenas, Derechos Humanos y cooperación internacional por la Universidad Carlos III de Madrid.

### **Milton Enrique Rocha**

Docente del IAEN; magíster en Derecho Constitucional y especialista en Gestión de la Calidad de la Educación por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

