

Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la Naturaleza y el Pueblo de Sarayaku

PhD. Yolanda Martínez Suárez y PhD. María Xosé Agra Romero

Universidade de Santiago de Compostela

dalanyom@gmail.com y mx.agra@usc.es

ORCID ID: 0000-0002-1247-7960 y 0000-0001-7374-5028

Resumen

En un tiempo de profundas transformaciones, conflictos y resistencias, desde una aproximación filosófico-política, pondremos el foco en la emergencia de la Naturaleza como sujeto de derechos, de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas en los procesos de lucha, negociación y representación, como nuevos sujetos políticos en los distintos niveles de la esfera pública. Desde esta perspectiva, examinaremos la incorporación de la Naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución de Ecuador en 2008 y las luchas y métodos del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku (Ecuador), a nivel nacional e internacional, frente al extractivismo petrolífero, atendiendo al papel que desempeñan las mujeres, a su interpretación del Sumak Kawsay (Buen Vivir) y del Kawsak Sacha (Selva Viva), y a sus aportaciones para la resolución de los conflictos ecológicos y políticos. Además de dar a conocer y presentar Sarayaku como un caso ejemplar, se concluye afirmando que la irrupción de estos 'nuevos sujetos' nos sitúan ante un nuevo y complejo escenario, interpellándonos desde el Sur Global.

Palabras Clave: "Derechos de la Naturaleza", "Pueblos indígenas", "esfera pública", "mujeres indígenas", "Sarayaku".

Abstract

New subjects, new narratives: the Nature and the People of Sarayaku

In a time of profound transformations, conflicts and resistance, we will focus, from a philosophical-political approach, on the emergence of Nature as a subject of rights together with indigenous peoples and indigenous women involved in processes of struggle, negotiation and representation, as new political subjects in different levels of the public sphere. From this perspective, we will examine the incorporation of Nature as a subject of rights into the Constitution of Ecuador in 2008 and the struggles and methods of the Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku (Ecuador), at both national and international levels against oil extractivism, taking into account the role that women play, and their interpretation of Sumak Kawsay (Good Living) and the Kawsak Sacha (Living Forest), and their contributions to the resolution of ecological and political conflicts. Besides making known and presenting Sarayaku as an exemplary case, it is concluded that the emergence of these 'new subjects' puts us before a new and complex scenario which questions us from the Global South.

Keywords: "Rights of Nature", "Indigenous Peoples", "Public Sphere", "Indigenous Women", "Sarayaku"

eikasía

Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la Naturaleza y el Pueblo de Sarayaku

PhD. Yolanda Martínez Suárez y PhD. María Xosé Agra Romero

Universidade de Santiago de Compostela

dalanyom@gmail.com y mx.agra@usc.es

ORCID ID: 0000-0002-1247-7960 y 0000-0001-7374-5028

1. Introducción

“Al ser parte de esta gran minga universal, que resiste la globalización (...) luchamos por la construcción de un mundo donde quepamos todos” (Sarayaku, 2014)¹

En un tiempo de transformaciones económicas, sociales, políticas y jurídicas a distintos niveles, se generan importantes tensiones y conflictos; y también resistencias, surgiendo alternativas, algunas de las cuales suponen un desafío en el espacio político, en la esfera pública, en sus diferentes escalas –local, nacional e internacional- emergiendo nuevos sujetos, nuevas narrativas, nuevas esferas públicas. En este contexto, desde una aproximación filosófico-política, atenta a las dimensiones normativas y políticas, pondremos el foco en la emergencia de la Naturaleza como sujeto de derechos a nivel constitucional y de los pueblos indígenas como nuevos sujetos políticos, prestando especial atención a la creciente participación de las mujeres en los procesos de lucha, negociación y representación, reparando en sus aportaciones a las narrativas que acompañan a estos nuevos sujetos, en particular a los derechos de la Naturaleza, de la Pachamama. Partiendo de aquí, tomaremos, en primer lugar, como caso relevante la incorporación de la

¹ Esta y todas las citas que en el texto figuren bajo la autoría de Sarayaku son parte de declaraciones o comunicados emitidos por el pueblo como sujeto colectivo. Sarayaku tiene la tradición de revisar y aprobar en asamblea general sus comunicados oficiales, incluyendo el documental *Soy Defensor de la Selva*.

Naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución de Ecuador en 2008. En segundo lugar, se abordarán las luchas y métodos del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku (Ecuador) a nivel nacional e internacional, frente al extractivismo petrolífero y la megaminería, frente al expolio de empresas y Estado. En este sentido, a nuestro juicio, Sarayaku se presenta como un caso ejemplar, porque es una comunidad pequeña (aproximadamente 1000 miembros) que logra un considerable impacto en la esfera pública nacional e internacional, y porque combina: a) biodiversidad, territorio y propiedad de la tierra; b) diversidad cultural y reconocimiento de la pluri-jurisdiccionalidad, c) tecnologías y defensa de derechos; d) una comprensión y defensa de la Naturaleza y de la Tierra que, además de exigir su desarrollo constitucional, propicia formas de activismo transnacionales y f) participación activa de las mujeres en todos los procesos. Asimismo, se aludirá a la narrativa que articula sus luchas y defensa de la Selva, el Territorio y la Vida, atendiendo, como decíamos, al papel que desempeñan las mujeres, a la reconfiguración de espacios femeninos y masculinos, a sus efectos en el patriarcado, y a sus aportaciones para la resolución de los conflictos ecológicos y políticos al hilo de las interpretaciones del Sumak Kawsay (Buen Vivir) y del Kawsak Sacha (Selva Viva).

234

Nº 89
Septiembre
octubre
2019

Desde nuestra perspectiva, las cuestiones que se plantean son si, efectivamente, es un hito histórico innovador el reconocimiento de la Naturaleza o Pachamama como sujeto de derechos en un texto constitucional, y, por tanto, si la Naturaleza es un nuevo sujeto emergente; asimismo cabe preguntarse si estamos ante una nueva narrativa de crisis ecológica y/o civilizatoria propiciada por los movimientos indígenas latinoamericanos en el marco de la crítica/crisis de la 'Colonialidad'. Por otra parte, surgen preguntas fundamentales para analizar la profundidad y el carácter innovador de los cambios como: ¿Son las mujeres quienes abanderan la defensa de los derechos de la naturaleza? En caso afirmativo, si se debe y en qué sentido a su "íntima relación con ella", y si constituyen un nuevo sujeto emergente. En resumen, no se trata solo de dar a conocer un caso ejemplar, el de Sarayaku, sino también de examinar hasta qué punto pueden comprenderse y están interrelacionados, tanto la Naturaleza como los movimientos de los pueblos y mujeres indígenas amazónicas, como 'nuevos sujetos emergentes' y si, junto con sus

interpretaciones, sus narrativas de la crisis contribuyen a configurar nuevas agendas y esferas públicas.

2. La Naturaleza ¿sujeto de derechos?

“Nuestra vida depende en su totalidad de la selva. Sin ella no existimos” (Sarayaku, 2014)

“[...] debe olvidarse, y debe eliminarse de una vez y para siempre de la conciencia humana, la falsa creencia occidental que ha visto a nuestros territorios vírgenes, salvajes y vacíos de civilización” (Sarayaku, 2014)

En la Asamblea Constituyente de Montecristi, en el año 2008, que alumbrará la Constitución ecuatoriana, se reconocen los derechos de la Naturaleza. En esas alturas (6/5/2008), Eduardo Galeano escribe un breve texto, bastante conocido y citado, en el que sostiene:

“El Ecuador está discutiendo una nueva constitución. Entre las propuestas se abre la posibilidad de reconocer, por primera vez en la historia, los derechos de la naturaleza. Parece una locura querer que la naturaleza tenga derechos. En compensación, parece normal que las grandes empresas de los EE. UU. disfruten de derechos humanos, como fue aprobado por su Suprema Corte en 1886.

[...] En esta constitución se abre la posibilidad de reconocer, por primera vez en la historia universal, los derechos de la naturaleza.

[...] las heridas abiertas en el cuerpo de Ecuador por la Texaco y otras empresas no son la única fuente de inspiración de esta gran novedad jurídica que se intenta llevar adelante. Además, y no menos importante, la reivindicación de la naturaleza es parte de un proceso de recuperación de las más antiguas tradiciones de Ecuador y de toda América. Apunta a que el Estado reconozca y garantice el derecho de mantener y regenerar los ciclos vitales naturales, y no es por casualidad que la Asamblea Constituyente comenzó por identificar sus objetivos de renacimiento nacional con el ideal de vida de *sumak kausai*. Esto significa, en lengua quechua, vida armoniosa, armonía entre nosotros y armonía con la naturaleza, que nos genera, nos alimenta y nos abriga y que tiene vida propia y valores propios para todos nosotros”.

Para Galeano no hay nada de extraño o anormal, no es una locura tal incorporación en la Constitución de la Naturaleza como sujeto de derechos, más bien se produce un hito histórico, una novedad en la historia universal. Esta novedad jurídica sería en buena parte, apunta, el resultado de las luchas y la sensibilización ante los desastres de compañías petrolíferas como Texaco. Luchas y movilizaciones que venían desarrollándose en Ecuador desde los años 70 y 80. Pero también, afirma, esta novedad deriva de un reconocimiento, de una recuperación que se vincula con antiguas visiones y tradiciones de la naturaleza y sus ciclos, inscribiéndose en el ideal del Sumak Kawsay. Sin dejar de señalar que dichas “tradiciones ancestrales” forman parte de su patrimonio, pero también del de la humanidad, y que estas voces del pasado “ayudan a adivinar otro futuro posible”. Este reconocimiento, entonces, no trataría tanto de ajustar cuentas con el pasado, como de abrir un futuro alternativo. Por su parte, Alberto Acosta, uno de los participantes y teóricos más activos en la Asamblea Constituyente de Montecristi², coincide en que “al reconocer los derechos de la naturaleza y sumar a esto el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito mundial. Por igual trascendente fue la incorporación del término Pachamama, como sinónimo de naturaleza, en tanto reconocimiento de la plurinacionalidad e interculturalidad” (Acosta, 2012: 172).

Tres son los pilares ideológicos de la Constitución de Montecristi (2008), “el producto más avanzado del nuevo constitucionalismo latinoamericano”, según el abogado de Sarayaku, Mario Melo (2013), a saber: el reconocimiento de la plurinacionalidad, el Sumak Kawsay como senda alternativa al desarrollo y el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza. Tres columnas erigidas sobre un mismo suelo, el avance de las luchas indígenas y sus procesos organizativos en torno a la defensa de los derechos de autodeterminación y del territorio. Desde los años 60, los pueblos indígenas se organizaron y mostraron su intención de “contribuir a la construcción de un Estado plurinacional” (Sarayaku, 2014: 99). Un proceso que requirió de varias décadas, pasando por distintas fases, hasta llegar al reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad e interculturalidad en 2008, un

² Fue su presidente y luego desempeñó el cargo de Ministro de Energía. El propio Acosta señala la importancia que tuvo el texto de Galeano, pues durante los debates de Montecristi fue leído y, afirma, contribuyó decisivamente a consolidar las posiciones defensoras de la Naturaleza como sujeto de derechos (Acosta, 2011: 344, nota 22).

avance significativo respecto de la pluriculturalidad y multiétnicidad, recogidas en la Constitución de 1998³. Como apuntan Galeano y Melo, entre otros, la incorporación del Sumak Kawsay, o Buen Vivir, constituye también una novedad. Es esta una propuesta que surge de los pueblos indígenas kichwa amazónicos, a partir de sus tradiciones y oralidad, que, fruto del diálogo intercultural, se presenta como una alternativa al desarrollo en su concepción occidental. En 2003, Sarayaku hace una primera reivindicación escrita del concepto, desde el movimiento indígena. Un año antes, Carlos Viteri⁴ reflexionaba sobre el “alli káusai o sumac káusai”, sosteniendo que en las cosmovisiones indígenas no hay ‘desarrollo’, lo que existe es:

“[...] una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’, que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el ‘alli káusai’ o ‘súmac káusai’.

Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el ‘alli káusai’, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del alli káusai constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así el alli káusa o sumac káusay constituye una categoría en permanente construcción” (Viteri, 2002: 1).

Tras la reivindicación inicial, a principios del nuevo siglo, por los indígenas de Sarayaku, se fue avanzando en su generalización en la cuenca amazónica ecuatoriana, con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)⁵ como insignia. Ya en uno de sus textos, publicado inicialmente en 2003, Sarayaku expresa su posición en la esfera pública ecuatoriana subrayando:

³ Con anterioridad, en 1995, a raíz de la marcha indígena sobre Quito en 1992, se había hecho una reforma de la Constitución de 1978 para incluir –de algún modo– la pluriculturalidad.

⁴ Carlos Viteri nació en Sarayaku, pero vivirá fuera de la comunidad. En los ochenta se involucró en el movimiento indígena, participando en la formación de la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). En los noventa participó en la divulgación del concepto de sumak kawsay de su Pueblo de origen, recogiéndolo en su tesis doctoral (2003). En 2009, aceptó un puesto de responsabilidad en el Gobierno de Rafael Correa y desde la fecha es asambleísta de Alianza País, el partido en el gobierno.

⁵ Sarayaku forma parte de la CONAIE. Marlon Santi, el presidente de Sarayaku durante la publicación de “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. Sarayaku Sumak Kawsay Kawsayta

“la necesidad de abrir un diálogo permanente, en igualdad de condiciones y respeto, con el conjunto de la sociedad nacional en general, con nuestros hermanos y hermanas de la provincia de Pastaza y, sobre todo, con las autoridades del Estado, del Ejecutivo, de las Fuerzas Armadas, del Congreso Nacional, del Poder Judicial y de los órganos de control, como la Judicatura, la Contraloría y la Defensoría del Pueblo. Para que todos entiendan la profunda y especial relación espiritual que nuestro pueblo guarda con nuestro territorio” (Sarayaku, 2014: 102).

El Sumak Kawsay, o vida en plenitud, tiene como máxima “alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza” (Sarayaku, 2014: 79). Al tiempo, un grupo de intelectuales no indígenas⁶ propiciarán su discusión en la Asamblea de Montecristi, y finalmente el Sumak Kawsay será incluido en la Constitución, en la que, en consonancia, se eleva asimismo a la Naturaleza al estatus de sujeto de derechos, y la Pachamama como sinónimo⁷. Así pues, la naturaleza emerge como un nuevo sujeto en gran parte de la mano de las luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas, que son propiamente también nuevos sujetos emergentes en la esfera pública nacional e internacional⁸, muy en particular el pueblo de Sarayaku, que

Ñawpakma” en noviembre de 2003, asumió la presidencia de la CONAIE en 2008, fecha de promulgación de la Constitución de Montecristi y de la entrada del Buen Vivir en el debate político internacional. Para Melo (2016: 19), la votación a Santi, quien ya se había presentado como candidato en 2004 frente al ganador Luis Macas, fue un reconocimiento a la lucha de Sarayaku.

⁶ Junto con las asociaciones indígenas, que tuvieron un activo papel en el debate constitucional, también un pequeño grupo de intelectuales y militantes ecologistas, la asociación Pachamama, entre los que están Alberto Acosta, Esperanza Martínez, Natalia Green y Mario Melo -el abogado de Sarayaku- dan impulso en esta dirección.

⁷ Señalamos aquí esta confluencia de Sarayaku y los pueblos indígenas con intelectuales y activistas ecologistas en tanto plantea cierta diversidad en las fuentes e interpretaciones que se plasman en el texto constitucional y requerirán de un tratamiento más pormenorizado del que aquí es posible. Baste indicar que la perspectiva ecologista se mueve en la onda de una concepción holística y biocéntrica de la naturaleza que bebe de la Ecología Profunda (Deep Ecology), mientras que los pueblos indígenas lo harán desde sus propias tradiciones y reinterpretaciones. En todo caso, la naturaleza parece asumirse como un constructo y también en construcción.

⁸ Es pertinente llamar la atención sobre la emergencia de los pueblos indígenas en el panorama internacional y sus implicaciones, véanse los planteamientos de W. Kymlicka en “Theorizing Indigenous Rights” (1999), en donde, a propósito del libro de S. James Anaya: *Indigenous People in International Law* (1996), examina la cuestión de los criterios de distinción entre pueblos indígenas y minorías nacionales, así como la emergencia de nuevas normas internacionales respecto de los pueblos indígenas [luego recogido como cap. 6 de *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (2001) del que hay traducción al castellano en Paidós (2003)]. Es interesante no solo porque se interroga sobre la especificidad y la emergencia de los pueblos indígenas, mostrando sus discrepancias, y distinto enfoque del problema con Anaya, sino también

llevará su caso a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y luego a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), saliendo victoriosos en su demanda, fruto de un largo proceso iniciado en primera instancia en el juzgado de Puyo, siguiendo todas las instancias hasta plantearla en la CIDH, propiciando nuevas normas también en el ámbito internacional. Un proceso que aún continúa.

En efecto, el reconocimiento constitucional ecuatoriano de la naturaleza como sujeto de derechos constituye un hito histórico, sin embargo no exento de preguntas y problemas, con distintas dimensiones implicadas e interrelacionadas: jurídicas, políticas, de articulación de los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza, su especificidad o diferenciación de los derechos de 3º generación, su repercusión en la aparición de nuevas normas internacionales, la integración, y cómo, de las visiones indígenas y las ecologistas (...). Así pues, la naturaleza emerge como un nuevo sujeto que no puede desligarse de su contexto de aparición ni de su articulación con el Sumak Kawsay y la plurinacionalidad e interculturalidad. Dicho con otras palabras, no puede desligarse de los complejos procesos políticos, sociales y culturales de los que surge y de los que genera.

Mas, vayamos al texto constitucional ecuatoriano, a su novedad, teniendo en cuenta que si bien las causas profundas de la aparición de la idea de los derechos de la Naturaleza no son propias de Ecuador,⁹ como indica Tristan Lefort-Martine, sin embargo, sí el contexto histórico y político de este país darían cuenta de por qué se introduce por primera vez en un texto legal (2018: 19). Destacando entre ellas: el predominio de un modelo extractivista y de destrucción del medio ambiente; las movilizaciones y luchas del movimiento indígena y su defensa de la Pachamama; y la Revolución Ciudadana y la Constitución de Montecristi. Para Lefort-Martine, además, no estaríamos ante un ejercicio retórico.

porque Anaya, precisamente, siendo Relator Especial de Naciones Unidas sobre los derechos y libertades de los indígenas, tuvo un papel muy relevante en la audiencia ante la Corte IDH, a favor del caso Sarayaku. Véase también: S. James Anaya: "Los derechos de los pueblos indígenas" (2006).

⁹ Así suele indicarse que en la Constitución de Bolivia no están recogidos como tales los derechos de la naturaleza y que, por tanto, Ecuador es pionero a nivel mundial en su reconocimiento.

2.1. Derechos de la Naturaleza: derecho a la existencia y a la restauración integral

La Constitución ecuatoriana establece en su Título II, cap. 1º, art. 10, que afecta a los principios de aplicación de los derechos:

“Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales.

La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”.

Y en su Capítulo Séptimo: Derechos de la naturaleza, se especifican esos derechos en 4 artículos, de los cuales los dos primeros son los más relevantes:

Art. 71.- *La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.*

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Art. 72.- *La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados.*

En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.¹⁰

¹⁰ Los otros dos artículos son:

Art. 73.- *El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales.*

Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

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 apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

La pregunta que puede suscitar su lectura es: ¿Derechos de la Naturaleza? ¿Tal es el interrogante que plantea Lefort-Martine en *Des Droits pour la Nature? L'expérience équatorienne* (2018), quien estuvo tres meses en Sarayaku, y trata de salir al paso de las objeciones que, en principio, derivan de la cuestión de qué significa “ser sujeto de derechos” en el caso de un no humano, como la naturaleza, dado que: “la naturaleza no habla, ¿cómo podría reivindicar sus derechos?, ¿cómo podría incluso tener auténticos intereses?” El texto constitucional, dice, remedia estas “dificultades aparentes”. Su objetivo es desarrollar un análisis interno del sentido de esta institución, no un examen empírico de la eficacia real de los derechos de la naturaleza (2018: 12). Argumentando que la mención a los derechos de la Naturaleza en la Constitución ecuatoriana no es un mero artificio retórico, sino que da lugar a nuevos procedimientos judiciales, que los derechos de la Naturaleza “funcionan” actualmente en Ecuador (2018: 9). Lo que trata de analizar es qué significa instituir a la naturaleza en sujeto de derechos y si ello es posible. Sintetiza en tres líneas que, a su vez, recogemos resumidamente, los principales argumentos que esgrimen los defensores de los derechos de la naturaleza:

1º) La atribución de derechos subjetivos requiere la conversión *de un derecho antropocéntrico a un derecho biocéntrico*. Esto es, de un derecho centrado únicamente en los intereses humanos, a un derecho que tenga en cuenta los intereses del conjunto de los no humanos. El “derecho de la Naturaleza” a menudo, indica, se opone a un “derecho medioambiental” tradicional; más en concreto, al derecho a un medioambiente sano, que se entiende en sentido antropocéntrico, y donde la naturaleza es protegida de forma indirecta. Lefort-Martine subraya el cambio de visión que está implicado, esto es, el tránsito de una visión que responde a la idea de una “separación entre las sociedades humanas y una naturaleza a disposición” al derecho biocéntrico “más adecuado a la idea de una inclusión de la especie humana en la comunidad viva” (2018: 10-11).

2ª “La institución de los derechos de la naturaleza debe realizar *un reequilibrio de la protección jurídica* a favor de la naturaleza” (2018: 11).

3º “Los derechos de la naturaleza deben *imponer un límite al derecho de propiedad*” (2018: 11). Se señala así que la prevalencia de los derechos humanos sobre los intereses de la naturaleza y sobre el interés general responde a la apropiación de los espacios y recursos naturales, que acaba conduciendo a la destrucción generalizada de la naturaleza con consecuencias para toda la humanidad. Los partidarios de los derechos de la naturaleza, apunta, con un ‘espíritu lírico’ afirman que la naturaleza es “un alguien, y no un algo”¹¹; y ponen en cuestión, bajo escrutinio, el derecho moderno (2018: 12).

Bien es cierto que la dimensión jurídica de los derechos de la naturaleza puede generar perplejidad o, como señala Lefort-Martine, ser juzgado como un absurdo a ojos de un lector europeo, no obstante, aunque pueda parecerlo a primera vista, es necesario ver todas las virtualidades de esta nueva creación jurídica y las posibilidades que encierra. En todo caso, y en esto también se insiste, el debate sobre la Naturaleza como “persona jurídica” no puede verse limitado o reducido a una cuestión de técnica jurídica, sino que debe ser visto desde una dimensión política y de innovación.

Galeano, como muchos otros partidarios de los derechos de la Naturaleza, y el propio Lefort-Martine, llaman la atención sobre el hecho de que dotar de personalidad jurídica, de derechos subjetivos a la Naturaleza, no es algo tan absurdo o estúpido, y remiten a que las grandes empresas de Estados Unidos también han sido así consideradas desde 1886, y parece no haber levantado tantas suspicacias o perplejidades. Es más, como más de uno argumenta, la no consideración de personalidad jurídica a esclavos y mujeres ha sido algo habitual, no eran ‘personas’ legales y políticas, no se le reconocían derechos, y esto también ha costado, está costando, mucho cambiarlo, incluso aunque solo sea en el papel¹². En consecuencia, lo mismo sucede con la Naturaleza, es decir, se estaría negando su ‘derecho a la existencia’. Derecho que, para Acosta, apela -haciéndose eco de Hannah Arendt, pero

¹¹ En castellano en el texto.

¹² Conviene reparar en que Carole Pateman, en su crítica a la teoría contractual, precisamente incide, a propósito de la discusión sobre la propiedad de la persona (property in the person), en el sentido legal y político, no moral, del término ‘persona’ y, dice, “significantly, it includes corporations which have rights under the Fourteenth Amendment in the United States. Historically, women and non-whites were seen as lacking in all kinds of agency and thus excluded from the legal and political standing of “persons” (...)” (Pateman & Mills, 2007: 211).

sin citarla- a “que a lo largo de la historia se reconozca “el derecho a tener derechos” y esto se ha conseguido siempre con esfuerzo político para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos. Y muchas veces, quienes se opusieron a la ampliación de estos derechos, no tuvieron el empacho en alentar la entrega de derechos casi humanos a las personas jurídicas...una de las mayores aberraciones del derecho” (2011: 342). En este sentido, entendemos que afirmar que la Naturaleza es “un alguien y no un algo”, el reconocer su derecho a la existencia, significa pasar de ser objeto, -‘cosa’, ‘entorno’ o ‘recursos’ vistos con ojos de propiedad- a ser sujeto con personalidad jurídica que puede, por tanto, sustentar el reconocimiento de derechos y, en consecuencia, no ser ni un absurdo ni un artificio meramente retórico; ni un imposible jurídico, ni una invención simbólica (Murcia, 2011: 287), más bien estaríamos ante un ‘híbrido jurídico’ (Boaventura de Sousa, 2012) y un ‘sujeto borroso’ (*sujet flou*, Lefort-Martine, 2018).

Es el artículo 71 el que reconoce el ‘derecho a la existencia’ de la Naturaleza: que se “respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. La novedad se extiende a la identificación de la Naturaleza con la Pachamama, “donde se reproduce y realiza la vida”, recogiendo un simbolismo proveniente de la cultura andina. La apelación a un simbolismo largamente compartido como este, es lo que, a juicio de Lefort-Martine, ha generado su eficacia y éxito político, frente a la idea de que se trata de una identificación curiosa y antropológicamente sospechosa. La Naturaleza o Pachamama reenvía a una visión no occidental de la naturaleza, que no debe ser contemplada como la única valiosa a la hora de defender sus derechos (2018: 40-1). Boaventura de Sousa aprecia que estamos ante un “híbrido jurídico”, esto es, “conceptos o procedimientos en los que es posible identificar la presencia de varias culturas jurídicas”, tal es el caso del concepto Derechos de la Naturaleza: “El concepto de derecho viene de la cultura eurocéntrica y del derecho moderno, pero su aplicación a la naturaleza, concebida como Madre Tierra o Pachamama, es una contribución de la cultura andina originaria” (2012: 39). La apelación a la Pachamama se interpreta como expresión de pluralidad y apertura multicultural, persiguiendo una “redefinición culturalmente diversa de la idea de “Naturaleza” (Gudynas, 2011: 263-64), un enfoque, diríamos, diferente del multiculturalismo liberal. Igualmente,

para Acosta, como ya indicamos, su incorporación como sinónimo de naturaleza es un hecho trascendente pues supone el reconocimiento de la plurinacionalidad e interculturalidad. Así mismo, apelar a la Pachamama, significa incorporar el desplazamiento de una concepción antropocéntrica, de un derecho antropocéntrico, de origen europeo a una visión biocéntrica, en la que la Naturaleza tiene valores intrínsecos y apuntar a un “vínculo igualitario con el ambiente”, a visiones relacionales y no dualistas (Gudynas, 2011: 264). Adoptándose una visión holística, no individualista¹³.

Uno de los problemas que levanta la comprensión de los Derechos de la Naturaleza o Pachamama, tiene que ver con si es posible su desmarque de una lectura meramente identitaria, relativista, romántica o poética, poniendo, por el contrario, su valor político y sus virtualidades en relación, también, con la crítica a la ‘colonialidad’ aplicada a la naturaleza. Una crítica que incide en el divorcio, en la separación radical occidental entre los seres humanos y los seres no humanos, en la “relación de exterioridad con la naturaleza”¹⁴. Otro problema, este sí resuelto en el texto constitucional, es quien, dado que la naturaleza no habla, puede hacerlo por ella. En el artículo 71 se indica expresamente quien puede alegar en su nombre, quien puede exigir el cumplimiento de los derechos de la naturaleza, a saber: *“Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda”*. Así, acudiendo también al

¹³ Cabe señalar si esta apertura multicultural, y el carácter plural de la Pachamama, las Pachamamas como defiende Gudynas, llevan a un debate y búsqueda de acuerdos que implicarían también cambios en las perspectivas de las propias tradiciones culturales. Desde esta óptica dejamos para otra ocasión el análisis de los Derechos de la Naturaleza en relación con la Agenda 2030 y los Objetivos para el Desarrollo Sostenible (ODS), articulados, como es sabido, en torno a cinco grandes ejes: las personas, el planeta, la paz, la prosperidad y los partenariados, con un pretendido carácter universalista.

¹⁴ Rita Segato, apelando al ‘giro descolonial’, señala, no obstante, la ambivalencia de la Modernidad, que tendría dos vertientes: la racionalidad tecnocrático- instrumental y la racionalidad histórica. Citando a Escobar (2011): la “colonialidad de la naturaleza” sería el resultado de la razón eurocéntrica instrumental y tecnocrática; y a Lander (2004): La “relación de exterioridad con la ‘naturaleza’”, constituye “la condición para la apropiación/explotación que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límite”. Segato apela a la razón histórica, que pone el foco en los fines, a la confluencia entre los proyectos de esta tradición, más francesa, dice, que británica, con “la experiencia y el proyecto histórico de los pueblos indígenas de nuestro continente” (2015: 55). Véase también Murcia (2011).

art. 11.1, su cumplimiento puede ser exigido tanto por individuos como por colectivos. Ahora bien, como señala Lefort-Martine, la Constitución no establece ningún mecanismo específico de tutela (2018: 47), ni de controles administrativos; se establece un principio de exigibilidad universal y directa de los derechos de la Naturaleza, lo que le lleva a afirmar que, en este sentido, se pueden interpretar “como un medio de promover la participación ciudadana” (2018: 49).

Es de destacar que el derecho a la existencia de la Naturaleza va unido al derecho a la restauración integral, formulado en el art. 72. No se trata de reconocer el derecho de la naturaleza a ser reparada sino de ser restaurada. Esto es, la restauración integral de los ecosistemas, diferenciándola, e independientemente, de las compensaciones económicas y de la reparación a las personas y a las colectividades integrantes de los sistemas naturales afectados. La Naturaleza como un todo es el sujeto de los derechos¹⁵, este sentido englobante remite a los ecosistemas que serían, propiamente, los sujetos de los derechos de la naturaleza. Así pues, estos dos artículos, el 71 y el 72, presentan la contribución más innovadora de la Constitución ecuatoriana. No nos detendremos en los otros dos artículos, ni tampoco en aquellos otros que están conectados con los derechos de la naturaleza como los relacionados con el agua, la soberanía alimentaria o la biodiversidad. Igualmente, solo indicar que el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza conlleva cambios con respecto a los Derechos Humanos, en particular respecto del derecho a un medioambiente sano, lo cual supone la necesidad de “establecer una vinculación correcta y estratégica entre Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza” (Acosta, 2011: 349).

Concluiremos este apartado, afirmando que la Naturaleza como sujeto emergente se presenta en la Constitución de Montecristi, siguiendo a Lefort-Martine, como un *sujet flou*, un sujeto borroso, o difuso, resultado de “su triple caracterización como naturaleza, Pacha Mama y cuna de la vida: diversidad de *sujetos de facto* cuyos intereses pueden ser defendidos en nombre del derecho de la naturaleza; diversidad de concepciones de la naturaleza pueden ser invocadas en su defensa; ausencia de definición de lo que se entiende precisamente por naturaleza” (2018: 41). Las razones

¹⁵ Como bien señala Lefort-Martine, no se trata de ‘derechos de los animales’. De hecho, fue objeto de críticas por parte de los animalistas, para quienes se dejaba sin protección a los animales individualmente, en concreto a los domésticos (2018: 37).

de tal imprecisión, a su juicio, descansan en que detallar más supondría provocar divisiones y que así se deja más abierta la interpretación de estos derechos a la jurisprudencia. Ahora bien, por más que sea un sujeto borroso, esto no resta que sea políticamente operativo y que haya que esperar a que la jurisprudencia ecuatoriana sobre los derechos de la naturaleza avance. Avances en la esfera internacional son también demandados y esperados por los defensores de los derechos de la naturaleza. Así Acosta, ante los elementos transformadores y los principios vanguardistas que tiene la Constitución ecuatoriana, aboga por desplegar una estrategia internacional “como podría ser impulsar la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, así como el establecimiento de un tribunal internacional para sancionar los delitos ambientales” (2011: 347). Estrategia que ya ha comenzado a materializarse con la creación del Tribunal Permanente de Derechos de la Naturaleza en el año 2014. Detengámonos ahora, atendiendo a sus dimensiones más políticas y normativas, en quienes sobresalen en la defensa de los derechos de la Naturaleza.

3. La defensa de los Derechos de la Naturaleza: ¿nuevos sujetos emergentes?

La invención/innovación jurídica que supone erigir a la Naturaleza en sujeto de derechos y su carácter híbrido y difuso no puede entenderse sin tener en cuenta la emergencia de nuevos sujetos políticos en la esfera pública: los pueblos y mujeres indígenas que abanderan y luchan activamente por la defensa de sus derechos y de los derechos de la Naturaleza e introducen sus visiones en el debate público. Como ya indicamos, los pueblos indígenas, con sus luchas y movilizaciones a partir de los años setenta, emergen como nuevos sujetos políticos en las esferas públicas nacional e internacional. En el caso particular de Ecuador, hay que tener en cuenta que, como bien señala Lefort-Martine (2018: 27), en los años ochenta los indígenas estaban completamente excluidos de la vida política; en 1979 las condiciones de acceso a la ciudadanía les negaban de hecho el derecho a voto. En los ochenta el movimiento indígena comienza a estructurarse, creándose la CONFENIAE. En este contexto, en 1979, aparece Sarayaku¹⁶, incrementando la intensidad de su presencia en los noventa

¹⁶ Si bien Sarayaku como centro poblado consta en las crónicas de los misioneros desde el siglo XVII, y como parroquia desde 1911 (mediante el Decreto Ejecutivo de 18 de octubre), será a finales de los

y cobrando protagonismo internacional en el siglo XXI, constituyendo un referente para otros pueblos indígenas, con los que se solidariza y forja alianzas. Ahora bien, la defensa colectiva del Pueblo de Sarayaku tampoco se puede entender, como veremos, sin el papel fundamental que jugaron, y juegan, sus mujeres.

3.1. Sarayaku, el Pueblo del Mediodía: del espacio público local a la esfera pública internacional

“Si nuestra lucha por la vida es parte de la lucha del mundo por su propia supervivencia, igualmente, la lucha del mundo nos pertenece” (Sarayaku, 2014)

El *Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*, autodesignado como el *Pueblo del Medio día*¹⁷, reviste un especial interés pues es una comunidad indígena situada en la Amazonía centro-septentrional ecuatoriana, en uno de los lugares de mayor diversidad¹⁸ del planeta. Un Pueblo pequeño¹⁹, relativamente aislado (con acceso fluvial o aéreo restringido), en el medio de la selva, que ha logrado situarse en la esfera nacional e internacional, lo cual, al igual que el reconocimiento de los derechos

setenta cuando el Ministerio de Bienestar Social de Ecuador lo reconoce legalmente mediante el acuerdo ministerial nº 0206 como Tayjasaruta, “una organización autónoma, sin fines de lucro independiente a partidos políticos y religiosos, de carácter social, político organizacional y técnico”, que corresponde a las siglas de **T**Ayak: “Los primeros hombres y mujeres del pueblo Kichwa de Sarayaku”, **Yuyayta**: conocimiento, sabiduría y la fuerza espiritual para construir la armonía entre los ayllus (familias) y la naturaleza. (Sumak Kawsay = Buen Vivir), **J**Atachik: El que se levanta para construir el camino de la identidad cultural, **S**Arayaku. Nombre de nuestro pueblo, que significa Río de maíz (pueblo de medio día), **R**Unakuna: Personas con éticas y principios de la cultura y **T**Andanakuy: Fuerte Unidad por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, según informan en su web.

¹⁷ Los sarayaku toman su nombre, *el Pueblo del Medio día*, de una profecía de sus antepasados que los sitúa como adalid de la lucha indígena. Como el sol en su punto álgido, a medio día, Sarayaku se erige en sus profecías como “símbolo de resistencia de los pueblos Originarios y del mundo”, como recuerda en el *Antecedente* de sus declaraciones, aquí en la del Kawsak Sacha (Sarayaku, 2016, 2018).

¹⁸ Ecuador es uno de los diecisiete países megadiversos en el mundo, siendo la cuenca amazónica el *hábitat* con mayor biodiversidad del país. La provincia de Pastaza, a la cual pertenece Sarayaku, es la de mayor extensión de Ecuador y está íntegramente situada en la selva amazónica. Su localización geográfica la convierte en la provincia de mayor diversidad étnico-cultural de Ecuador, con seis nacionalidades indígenas: Shuar, Kichwa, Achuar, Sapara, Andwa, Shiwiar, Waorani, que conviven entre sí y con la población mestiza.

¹⁹ Sarayaku está formado por 975 miembros -según el censo de 2011- organizados en cinco comunidades.

de la naturaleza, puede suscitar en principio cierta perplejidad. E igualmente, diremos, estamos ante una novedad, ante un nuevo sujeto político que nos sitúa ante los retos de diálogos culturales, legales y democráticos complejos y alternativas de futuro ante la crisis civilizatoria. Advierte Acosta que “no hay que confundir lo que son Derechos de la Naturaleza de lo que son los derechos de los pueblos indígenas. Hay el riesgo eurocéntrico de identificar Naturaleza con “salvajes”. O, dicho de otra manera, la “cultura es nuestra”, del mundo occidental civilizado, y la naturaleza es de los indígenas, esto constituiría una aberración (2011: 348-49). A dicha visión, justo, se opone el caso de Sarayaku, lo que está en juego no es el viejo problema naturaleza/cultura, civilizados/salvajes, sino su emergencia como sujetos políticos.

Desde nuestra perspectiva, las luchas, las reivindicaciones y movilizaciones, así como las reinterpretaciones de sus tradiciones, y su apertura a las innovaciones, pueden ser analizadas, retomando lo que hemos avanzado en aportaciones previas (Martínez, 2016) desde la conceptualización de las ‘iteraciones democráticas’ y de la política ‘jurisgenerativa’ defendida por Seyla Benhabib, base de diálogos culturales complejos, tanto en el interior de las comunidades como en su relación con el exterior²⁰. Por ‘iteraciones democráticas’ entiende “aquellos procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de las cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universalistas tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil” (2005: 130). Retomando el término de Michelman, nuestra autora define la ‘política jurisgenerativa’ como “la discusión en torno de derechos e instituciones legales que abren el camino a nuevas formas de existencia e interacción política (2005: 123).

Bien es cierto que Benhabib no estudia los pueblos indígenas, aunque los considera como reclamantes de derechos culturales, junto con los migrantes, éstos son el referente empírico sobre el que giran sus reflexiones (2007: 32). Asimismo,

²⁰ En el marco de la Semana de Ética y Filosofía política, de la AEEFP, celebrado en Córdoba en 2016, Yolanda Martínez Suárez presentaba en su comunicación “Europa y Latinoamérica: iteraciones democráticas y política jurisgenerativa” un avance de las luchas y reivindicaciones del Pueblo de Sarayaku, aplicando la lógica de las ‘iteraciones democráticas’ y la política ‘jurisgenerativa’, propuesta por Seyla Benhabib, a un contexto en principio no contemplado por ella.

incluye a los movimientos de derechos indígenas, junto con los movimientos de reclamación de derechos humanos, de derechos de las mujeres, y de derechos ecologistas, entre los agentes que protagonizan los procesos donde tienen lugar las 'iteraciones democráticas'. En concreto, la filósofa política señala las demandas de propiedad de la tierra por las comunidades indígenas de la Amazonía –que responden a la penetración de la globalización capitalista en la selva, mediante prácticas como la deforestación (2007: 32), pero lo presenta como un escenario de debates identitarios. Sin embargo, el caso de Sarayaku da lugar a plantear un escenario más complejo en el que el eje de debate y conflicto, su resistencia y emergencia en la esfera pública, no puede reducirse a cuestiones culturales e identitarias. Ahora bien, si las 'iteraciones democráticas' permiten imaginar nuevas formas de ciudadanía y contemplar el proceso de transformación de identidades, pertenencias y atribución de derechos; y si, a su vez, el carácter jurisgenerativo permite reflexionar sobre las fronteras del espacio público, la justicia y la libertad comunicativa (Benhabib, 2005, 2007, 2008 y 2011), Sarayaku se presenta como un caso de resistencia en el que vemos operando dichas categorías, encajando en la visión de Benhabib sobre los derechos humanos que, a su juicio, se han convertido “en la lengua global de la crítica social y política y con frecuencia también de la resistencia” (2010: 3). Aunque ella se centra en el avance del lenguaje internacional de derechos humanos en Europa, con la Corte Europea de Derechos Humanos como referencia. Sin embargo, apunta también el desarrollo paralelo de documentos e instituciones internacionales de derechos en el continente americano. Cita, por ejemplo, el establecimiento de la CIDH y la Corte IDH. Precisamente Sarayaku va a acudir a dichas instituciones interamericanas, llevando su conflicto a la esfera internacional.

Sarayaku es un pueblo que se ha auto-creado²¹ y que cobra visión a nivel estatal por presión del empuje de las petroleras hacia sus territorios. Concretamente, en 1992, a consecuencia de la marcha que inician sobre Quito, y con un destacado

²¹ En 2004, Sarayaku reforma su estatuto y personalidad jurídica. En este año, el Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (CODENPE) lo reconoció como Pueblo Originario Kichwa mediante el acuerdo nº 024. Entre los cambios figura la inclusión de Pueblo en la nomenclatura, así como el nuevo organigrama del Tayjasaruta: “sistema de organización social, político administrativo mixto, integrado por las autoridades tradicionales del pueblo combinado con el modelo de dirigencia, adoptadas del régimen gubernamental nacional”, según se recoge en su web.

liderazgo, se logra que: a) el Estado ecuatoriano les conceda los títulos de propiedad de sus tierras comunitarias; b) los indígenas se reconozcan a sí mismos como “culturas en resistencia” y c) se inicie una reforma constitucional de la Carta Magna de 1978, que cristaliza en 1995 con adenda, por primera vez, de la “pluriculturalidad”. Sarayaku es, asimismo –como hemos mencionado–, uno de los grandes impulsores del concepto de Sumak Kawsay o Buen Vivir, y de la defensa de los Derechos de la Naturaleza, que se consolidan en la Constitución de Montecristi.

Los años noventa son una década de gran actividad del movimiento indígena latinoamericano, como reacción al extractivismo promovido por los estados. En 1996, el Estado ecuatoriano concesionó el bloque 23, al que pertenecen los territorios donde está situado Sarayaku, para la extracción petrolera; en 2002 entraron en Sarayaku trabajadores de la empresa petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC), quienes -acompañados por militares y técnicos- minaron el suelo para hacer prospecciones y causaron daños de gran magnitud en la selva. Desde entonces, Sarayaku libró una batalla de resistencia frente a dicha intromisión, exigiendo reparación y restauración ante los daños causados, iniciando un proceso de lucha legal a nivel local, nacional e internacional, acudiendo a la CIDH y a la Corte IDH, fallando a su favor el 25 de julio de 2012, fallo que enfatizó la necesidad de una consulta previa libre e informada a las comunidades sobre actividades que puedan vulnerar su modo de vida, como derecho colectivo. La sentencia²² no ha sido cumplida en su totalidad (los dos últimos puntos) y sus territorios han sido licitados a otras compañías petroleras en 2016, por lo que la lucha de Sarayaku continúa. En los procesos de resistencia de este pueblo, especialmente, como veremos, en la defensa de sus territorios ante los representantes de la petrolera y los militares, pero también en las marchas y en la CIDH, las mujeres no solo tuvieron presencia sino un papel determinante.

Las claves de su resistencia podemos encontrarlas en su organización y su memoria (Sarayaku, 2014). Políticamente Sarayaku es un sistema mixto, presidencial y ancestral, que gira en torno a un Consejo de Gobierno -*Tayjasaruta*- (formado por

²² Se ordenaba al Estado a disculparse públicamente, indemnizar, retirar la petrolita y efectuar consultas previas, libres e informadas en adelante.

líderes tradicionales y comunitarios, exdirigentes, mayores, shamanes y asesores y técnicos), un Presidente –*Tayak apu*- (con un mandato de 3 años) y una Asamblea general (hombres y mujeres mayores de 16 años) que vota todos los asuntos importantes. Su memoria, los principios ancestrales, guían su actuación política. Así, como recuerda el Consejo de Gobierno, “se debe ejercer el mandato y resoluciones adoptadas en el Congreso y los lineamientos establecidos en la visión, misión del Sumak Kawsay”.

Las dos principales herramientas de Sarayaku para lograr su resistencia: la organización y la memoria, se sustentan en el diálogo, en diálogos interculturales complejos, tanto a nivel interno como externo. A diferencia de otros pueblos indígenas, Sarayaku se caracteriza por su apertura. O como ellos mismos dicen: “En el camino de nuestra resistencia hemos incorporado elementos antiguos y nuevos. Voces de aquí y de allá” (Sarayaku, 2014: 81). No ha de sorprender, por tanto, que la organización externa de este pueblo y el mantenimiento de sus apoyos pivote sobre un sofisticado sistema de comunicación, que incluye página web –en su día blog-, cuentas oficiales en redes sociales (Facebook, Twitter, Youtube...), sistema de comunicación por radio y centro comunitario con paneles solares e internet por satélite. Lo que permite su conexión con el exterior, así como que Sarayaku llegue directamente al mundo.

Sarayaku, como es constatable, participa, en ciertos casos, y protagoniza, en otros, una serie de ‘iteraciones democráticas’, y lo hace desde todos los ámbitos de la esfera pública. En los ‘públicos fuertes’, adoptando la distinción de Nancy Fraser (1991, 1997): el legislativo (la incorporación de la plurinacionalidad e interculturalidad en las sucesivas reformas constitucionales; la elevación del Sumak Kawsay como meta del desarrollo en la Constitución de Montecristi, el reconocimiento constitucional de los Derechos de la Naturaleza, o la más reciente propuesta del Kawsach Sacha), el ejecutivo y el judicial (el proceso nacional y luego internacional que culmina con la sentencia de la Corte IDH a su favor) y en los ‘públicos débiles’: las asociaciones de la sociedad civil (desde la Asamblea hasta la

membresía y liderazgo de múltiples asociaciones y confederaciones indígenas²³) y los medios de comunicación.

Tales ‘iteraciones democráticas’ se presentan como posibilitadoras de nuevas formas de participación y existencia política democrática que pueden dar lugar a una ‘política jurisgenerativa’. Para Benhabib “a través de tales procesos el pueblo democrático se demuestra no solo el sujeto sino también el autor de sus leyes” (2005: 25). Y en nuestro caso, no sólo de las leyes locales, esto es de la justicia indígena, sino también de las leyes estatales e internacionales (la sentencia de la CIDH generó jurisprudencia en términos de derechos colectivos). La política de membresía, precisamente porque se apoya en la autodefinición y composición del *demos* –explica la autora-, se convierte en el sitio de la política jurisgenerativa a través de la cual el *demos* enfrenta la disyunción entre el contenido universalista de sus compromisos constitucionales y las paradojas del cierre democrático” (Benhabib, 2005: 25). Así, la ‘política jurisgenerativa’ se refiere a los procesos de reapropiación de leyes por parte de mayorías democráticas, esto es a un “espacio de interpretación e intervención entre las normas trascendentes y la voluntad” de estas mayorías (131). La dilatación del proceso de apelación a la CIDH (2003) y a la Corte IDH (2004) posibilitaron que Sarayaku se reapropiara de leyes constitucionales que había contribuido a implementar con sus ‘iteraciones democráticas’. Nos referimos, una vez más, al articulado de la Constitución de Montecristi de 2008 en materia de Derechos de las nacionalidades indígenas, o de defensa de la Naturaleza. Pero también al Convenio N° 169 de la OIT que recoge el derecho a la consulta previa libre e informada sobre lo que atañe a sus territorios²⁴.

El pueblo de Sarayaku, una pequeña comunidad, no sólo ha entrado en la esfera pública si no que ha sido capaz de generar demandas que han sido escuchadas y que

²³ Sarayaku está fuertemente comprometido con el movimiento indígena ecuatoriano y latinoamericano. Forma parte de la antigua OPIP, ahora Organización de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza. Sarayaku y varios de sus miembros ocupan puestos de dirigencia en organizaciones indígenas relevantes como la CONFENIAE, la CONAIE o el Gobierno de Naciones Originarias de la Amazonía Ecuatoriana (GONOAIE), a quienes consideran sus “organizaciones madre”. Muestra de la intensa relación de Sarayaku con el movimiento indígena ecuatoriano son las invitaciones que hacen a estas y otras organizaciones a participar en sus Congresos.

²⁴ Dicho Convenio, suscrito por Ecuador en 1998, forma parte de la argumentación de la Sentencia de la Corte IDH a favor de Sarayaku.

tienen una importante repercusión en la creación de jurisprudencia en materia de derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas, y también en materia constitucional. Y sigue dando pasos en la defensa de los Derechos de la Naturaleza. Kawsak Sacha (Selva Viviente) su propuesta –declarada en diciembre de 2012 y presentada en el sexto aniversario de la sentencia favorable de la CIDH, en julio de 2018- como “nueva categoría de área(s) protegida(s) dotada en una base legal de protección jurídica para la conservación, protección y libre autodeterminación, desde la filosofía de los pueblos originarios amazónicos”. Un primer paso hacia su inclusión en la Constitución, avanzando en los derechos de la Naturaleza y el reconocimiento de la territorialidad, y exhortando a la comunidad nacional e internacional “a reformar el derecho internacional en materia de conservación de los sistemas de áreas naturales protegidas y a que se comprometan a la aceptación y reconocimiento” de la Selva Viva. Presentamos sumariamente esta nueva propuesta, a sabiendas de que requiere un examen más detenido, que desborda el cometido de estas páginas.

El Kawsak Sacha es concebido como “el espacio de vida de los seres de la selva”. En su cosmovisión, la Naturaleza no sólo es escenario de vida, sino vida en si propia y fuente de vida. En la Selva Viviente es donde se establecen “la relación material y espiritual (...) de los Pueblos Originarios con los seres que habitan” allí. Así, en la declaratoria insisten en que “no se trata de una relación simplemente romántica, paisajística o estética”, ya que la Selva Viva es entendida como “productor de la vida”, en donde el humano es sólo “un elemento más en el ciclo de la vida”. Con una huella evidente de la Sentencia de la Corte IDH de 2012 a su favor y del desarrollo constitucional de los derechos de la Naturaleza, que son invocados explícitamente para legitimar su propuesta, Sarayaku presenta una alternativa para “preservar y conservar de manera sostenible los espacios territoriales”,

“declarando obligatoriamente estos territorios sagrados, zona libre de toda actividad de explotación extractiva de recursos no renovables, dejando el petróleo bajo tierra e implementando un nuevo modelo de valores de riqueza para el Sumak Kaysay (Vida en Armonía o Buen Vivir) mediante la ejecución de planes de vida de Sarayaku” (Sarayaku, 2016, 2018).

Esto es, se pretende la

“oficialización de un nuevo sistema de valores y de una nueva concepción de la riqueza, en acuerdo con el principio del Sumak Kawsay (...) un modelo propio de desarrollo y de la optimización de la calidad de vida orientado hacia la economía solidaria y la gestión sustentable de los recursos del territorio, que permita la sustentación y la clara expresión de las potencialidades culturales, científicas, tecnológicas y artísticas de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana” (Sarayaku, 2016, 2018).

El Kawsak Sacha es heredero del Sumak Kawsay y se rige por sus normas de convivencia: “respetando las zonificaciones territoriales establecidas, fortaleciendo los conocimientos ancestrales del Sacha Runa Yachay (Conocimientos de los hombres de la selva), desarrollar la paz y libertad el Runakuna Kawsay (Vida de los hombres de la selva) y asegurar el Sumak Allpa (Tierra fértil sin mal), para lograr el Sumak Kawsay (Vida en armonía)”. Promoviendo además nuevas iniciativas tales como aquellas destinadas a asegurar el “reconocimiento de los derechos colectivos sobre conocimientos tradicionales”, como la presentada, el 5 de abril de 2017, ante la Unidad de Gestión de Conocimientos Tradicionales, Recursos Genéticos y Expresiones Culturales Tradicionales del Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual, en la Dirección Nacional de Obtenciones Vegetales, registrando el conocimiento tradicional “Kawsak Sacha (Selva Viviente Territorio Sagrado del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku)”, como “espacio de vida de los seres de la selva, desde lo más infinitesimal hasta el ser más grande y supremo incluyendo a los mundos animal, mineral y cósmico” de mano del legítimo poseedor “Nacionalidad Kichwa/Comunidad de Sarayaku (Provincia de Pastaza)”.

En tanto “heredero de una memoria histórica de resistencia y de lucha”, Sarayaku se convierte en “símbolo de resistencia de los pueblos Originarios y del mundo”, asume la “gran responsabilidad de concientizar al mundo”, su deber como pueblo originario, ya que estos poseen el 75% de los recursos naturales bien conservados –son los “guardianes de la selva”, como ellos mismos se autodenominan. La alianza con otros pueblos originarios se establece como garante y vigilancia de este proceso, formando la Red de Alianza Internacional entre los Pueblos y Naciones Originarios del Mundo, conformada por los líderes de los pueblos indígenas de Filipinas, Bolivia, Paraguay, Colombia, Venezuela, Perú y

Ecuador. La Red firmó en 2018 el apoyo categórico e incondicional a la declaración Kawsak Sacha, que empieza a extenderse a otros Pueblos originarios, empezando por Pastaza. Así, en el XV Congreso de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza Hatun Kichwa Ayllu Llakta Tupanakuy, celebrado en agosto de 2018, se declara Kawsak Sacha- Selva Viviente- a todo el territorio kichwa de Pastaza.

Este pequeño pueblo de Ecuador emerge en la esfera pública con voz propia, ejemplo que podemos tomar como emblemático de los nuevos sujetos políticos constituidos por los pueblos indígenas. Ahora bien, la voz y defensa colectiva de un pueblo, de este pueblo, no puede ocultar la emergencia de otro nuevo sujeto político, a saber, las mujeres indígenas amazónicas. Los procesos de lucha y resistencia también producen cambios en el interior de la comunidad, en particular aquellos resultados de la voz pública y política, del protagonismo, de las mujeres de Sarayaku. Ofreciéndonos nuevos elementos de reflexión.

3.2. Sarayaku Warmi: las mujeres como actor clave en la defensa del territorio y los derechos de la Naturaleza

“Las mujeres rechazamos y consideramos ilegales e ilegítimos cualquier contrato o firma de acuerdo de los dirigentes o representantes de los GAD’S con el gobierno y/o las compañías petroleras, mineras, hidroeléctricas y madereras, ya que somos más del 50% de la población indígena, somos las portadoras de la vida y cuidamos a las familias y a la Madre Tierra” (Mujeres Amazónicas, 2018)²⁵.

Sarayaku, como se ha dicho, es una comunidad democrática, en donde las decisiones de sus miembros son canalizadas a través de la Asamblea y del Consejo de Gobierno del Pueblo, con la participación de las mujeres. La participación y protagonismo de las mujeres de Sarayaku es más que destacable. Presentamos de forma sumaria algunas de sus actuaciones y actoras públicas más relevantes a nivel local, nacional e internacional, resaltando que en el marco de sus iteraciones

²⁵ Las mujeres de Sarayaku formaron parte de la delegación de Mujeres Amazónicas que, en marzo de 2018, marcharon hasta Quito para entregar al presidente de la República, Lenin Moreno, el “Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras De La Selva De Las Bases Frente Al Extractivismo”.

democráticas' se resituaron en la comunidad a raíz de la amenaza extractivista petrolera en los noventa y ocuparon puestos protagonistas tanto en 'públicos fuertes' (tribunal de la CIDH, asumiendo la presidencia del Pueblo y ciertas negociaciones con el Ejecutivo), como en los 'públicos débiles' (Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku (AMIS)), y, en los debates internos, en el proceso de su auto-constitución como *demos*. Desde los años noventa, son las mujeres quienes guían el debate interno de Sarayaku. Lo que, si bien no tiene una incidencia en la opinión pública externa, pues los dirigentes e intermediarios eran hombres, sí está documentado- y sobre todo perdura en la memoria oral. Una razón más, a nuestro juicio, para que se conozcan algunas de sus actuaciones en la esfera pública que, por otra parte, no pueden separarse de la esfera privada. En la convicción, una vez más, de que este nuevo sujeto emergente nos interpela y tendríamos que prestarle una atención mayor de la que aquí podemos desarrollar.

En 1992, varias mujeres de Sarayaku participan en la marcha desde Puyo a Quito (250 Km) para reclamar al gobierno de Rodrigo Borja la legalización de los títulos de propiedad de los territorios de las nacionalidades indígenas. Ellas impulsaron el acto y convencieron a los hombres para caminar, pues ellos querían ir en autobús, pero no tenían dinero para pagarlo. Igualmente, son ellas, quienes comenzaron la resistencia a la petrolera argentina licitada desde 1996. Martínez recuerda como "las mujeres se organizaron y dijeron que, si los hombres decidían dejar entrar a las empresas, deberían empezar a buscarse otras mujeres (...) y otro territorio" (2012: 32). En 2002, ante la entrada de la petrolera CGC, un grupo de 20 mujeres se organizaron y fueron en canoa a capturar a los empleados de la petrolera y a desarmar a varios militares que habían entrado en helicóptero y sin permiso a su territorio. Este momento fue inmortalizado en el documental *Soy Defensor de la Selva*, cinta que narra el proceso de resistencia a la CGC y que sirvió de prueba ante la CIDH en 2004. Ena Santi, ex-responsable de la dirigencia de las mujeres de Sarayaku, y testigo del juicio en Costa Rica, explica cómo las mujeres durante el estado de emergencia decretado por Sarayaku en 2002, tenían la misión de buscar por la selva, entre los campamentos de Paz y Vida, a los trabajadores petroleros con apoyo del ejército, para interceptarlos e impedirles colocar los explosivos. Fueron las mujeres quienes ante la información de

que la petrolera había minado ya sus senderos, decidieron recorrer la selva para comprobarlo y recuperar su derecho a caminar por su territorio.

Las mujeres de Sarayaku se organizaron en torno a la AMIS, que se renombró como *Kuri Ñampi* (Camino de Oro). Entre sus actos sobresalen varias muestras de apoyo a pueblos hermanos ante ataques violentos (Pana Yacu, ocupado militarmente en 2004 o Nankints, en 2015). Además de la defensa de los derechos del territorio, se pone el foco en la defensa de los derechos de las mujeres, fundamentalmente ante las muestras de violencia patriarcal. En mayo de 2005, durante la celebración del *II Congreso del Territorio Autónomo del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*, fue elegida como presidenta del Consejo de Gobierno Hilda Santi con una amplia legitimidad interior (por un 85% de los votos), mostrando así la fuerte tradición luchadora de las mujeres de Sarayaku. En 2011, varias mujeres forman parte de la delegación de Sarayaku que viajó a Costa Rica para la audiencia de la Corte IDH. Entre ellas, Ena Santi y Patricia Gualinga, ésta destaca, además de testigo, como traductora ante la Corte, preparadora de los testigos de la defensa y oradora de la petición final del caso. Gualinga resume en una frase lo crucial del momento: “Sentí el peso de Sarayaku en mí”.

En 2013, en el *Primer encuentro de Mujeres de las Organizaciones Indígenas Amazónicas por la defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir*, celebrado en Puyo, crean la Agenda de Mujeres indígenas frente al extractivismo, que culmina en el Manifiesto que entregarán al gobierno en la Marcha de Mujeres de Puyo a Quito, en octubre de 2013. Movidas por la necesidad de “llamar la atención de la ciudadanía y las autoridades” sobre los problemas y preocupaciones de sus territorios. En Quito le entregaron a la presidenta de la Asamblea Nacional, exigiendo respuesta oficial, la declaratoria del “Kawsak Sacha-Selva Viviente de los territorios de las naciones originarias del centro sur amazónico”, la exigencia de la derogatoria de las licitaciones petroleras sobre sus territorios y la solicitud de mediación internacional de la ONU y la OEA.

En 2015, varias lideresas de la cuenca de los ríos Bobonaza y Curara se embarcaron en el proyecto “Yaku Chaski Warmi Kuna, Mujeres mensajeras de los ríos”. Durante quince días viajaron en cuatro canoas por la selva, para intercambiar saberes y construir colectivamente un mandato. Al llegar a cada poblado le regalaban

un bastón de mando a una de las mujeres y establecían diálogos sobre sus territorios y preocupaciones, con comidas compartidas. De Sarayaku participaron Adelaida Kuji, Sicha Malaver y Nina Gualinga, entre otras. En el verano de ese mismo año, participan en el paro nacional promovido por la CONAIE y se desplazan, junto con los hombres, al Parque del Arbolito en Quito para mostrar su descontento con las políticas del gobierno de Rafael Correa. También acuden varias “embajadoras” en 2015 a la *Cumbre Sobre el Cambio Climático COP21* en París, donde presentan sus reflexiones y visiones del conflicto de Sarayaku en distintos actos ante auditorios universitarios, asociativos y políticos.

En febrero de 2016, las representantes de varias nacionalidades, entre las que se encontraban miembros de Sarayaku, publicaron el “Pronunciamiento de las Mujeres Indígenas Amazónicas por la Defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir”. En tanto, se saben “las principales víctimas que ven afectadas sus posibilidades de alimentar a la familia, ven el deterioro de la salud familiar y sufren la división de sus comunidades y otras formas de violencia”, denuncian no haber sido consultadas, convocando una rueda de prensa para mostrar su rechazo a la política petrolera del gobierno y manifestar que se mantendrán “firmes en la defensa de nuestros territorios, por la defensa de la vida y el buen vivir de nuestras familias y comunidades”. El 8 de marzo de este mismo año, una marcha de mujeres indígenas protesta por la concesión de los bloques petroleros 79 y 83. Entre las representantes de siete nacionalidades indígenas estaban varias líderes de Sarayaku portando la pancarta “Sarayaku libre de petróleo”.

Las “embajadoras de la Pachamama”, como se autodesignaron, siguieron una agenda de tres semanas en Europa, en noviembre de 2017 (del 13 al 29), coincidiendo con la participación de Sarayaku en la *Cumbre Sobre el Cambio Climático COP23* en Bonn (Alemania). Concretamente, cuatro líderes de Sarayaku, ofrecieron charlas y participaron en debates sobre la situación de su pueblo, su lucha contra el extractivismo y su defensa de la Naturaleza.

En mayo de 2017, en el *VIII Congreso del Sumak Kawsay del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*, fue elegida presidenta de Tayjasaruta Miriam Cisneros. En enero de 2018, a raíz de la denuncia de Patricia Gualinga de haber recibido amenazas de muerte, se reactivó la lucha de las mujeres amazónicas, denunciando las amenazas e

intimidaciones sufridas por otros/as líderes -a Miriam Cisneros, actual presidenta de Sarayaku, además de amenazarla, le robaron varios discos duros. Amnistía Internacional incluyó a Patricia Gualinga en la lista de defensores amenazados del proyecto *Speak Out for Defenders*. En marzo de este mismo año, una marcha de mujeres amazónicas viajó a Quito para entregar al actual presidente de la República, Lenin Moreno, un mandato de 22 puntos centrado en el rechazo a las políticas extractivistas, y en donde se plantean demandas que hacen referencia explícita a cuestiones de sexo-género. Así, demandan una estadística sobre violencia machista para crear políticas públicas; y

“una investigación profunda e histórica sobre la violencia sexual y de género asociada a las actividades mineras, petroleras y militarización para que se apliquen sanciones necesarias y se brinden garantías para la NO repetición en territorios indígenas amazónicos” (Mujeres amazónicas, 2018).

También exigen el cumplimiento de los derechos constitucionales contra la discriminación de las mujeres indígenas en las ciudades.

El liderazgo y protagonismo de las mujeres de Sarayaku en su lucha cotidiana contra el extractivismo desde hace décadas, se explica, en parte, por su relación con el territorio. Son ellas las responsables de cuidar la chakra y la descendencia, cuyo desarrollo depende del territorio. Son las “Víctimas y protagonistas de la resistencia al petróleo” (Martínez, 2012: 28), por cuanto llevan la peor parte: contaminación, violencias patriarcales (internas y externas), despojo de sus medios de vida, enfermedades, pérdida de su libertad de movimiento (...). La división de espacios en relación con el sexo-género conlleva que el hogar y la chakra sean espacios reservados a las mujeres, frente al río y la selva, espacios masculinos. En el curso de su lucha de resistencia, las mujeres se adentraron en la selva, conquistando espacios antes vedados para ellas. Las mujeres se resitúan en la comunidad y guían el debate interno. En su rol de defensoras asumen un papel activo, que a su vez introduce una serie de cambios. Durante el proceso de resistencia frente a la petrolera que amenazaba su modo de vida y su selva, asumieron la “defensa de la Vida, el

Territorio y el Buen Vivir”²⁶. Si bien, siguen siendo las guardianas de la cultura e instaladas en el polo de la Naturaleza -aspectos en este caso interconectados, ya que su cosmovisión está fuertemente ligada a la selva y al territorio- su agencia puede tener y de hecho tiene efectos inesperados y desestabilizadores para el patriarcado.

Sarayaku comparte con los pueblos originarios de Abya Yala la complementariedad entre hombres y mujeres, entre masculino y femenino, y un dualismo que engloba también a todas las representaciones de la vida y que, en principio, no supone jerarquización. Esta visión y estructuración de las relaciones entre los sexos, y en relación con la naturaleza y el territorio, no está exenta de problemas: de un lado, las mujeres como guardianas de la cultura, o como defensoras de la naturaleza y el territorio en virtud de su “íntima relación con ella” (Bonilla, 2012), suscitan lecturas esencialistas, o bien ser interpretadas en clave de un uso estratégico; de otro, la conquista de espacios, su presencia en la esfera pública, la emergencia de las mujeres indígenas como nuevo sujeto político, amenazan los pactos patriarcales, modificando las narrativas de la Naturaleza y su relación con ésta. En este contexto, una de las cuestiones que exige cierto detenimiento remite a la interpretación de la complementariedad, de la dualidad y del patriarcado en el mundo indígena, así como su relación con la esfera pública.

Rita Segato (2015) establece la diferenciación entre ‘esfera pública’ y ‘espacio público’, a propósito de la especificidad de la posición de la mujer en el universo indígena y el proceso de transformación que conlleva la intervención colonial, interrogándose sobre el patriarcado en las comunidades indígenas. Para esta antropóloga, con la modernidad criolla y el avance del “frente blanco” se produce una mutación de un ‘espacio público’ regido por la dualidad a una ‘esfera pública’ binaria que descansa en la biologización de la desigualdad racial, sexual, una mutación que provoca la inflación de la posición masculina y la absolutización de su espacio, el espacio público, y con la pretendida intención de convertir al hombre y a la mujer indígenas en modernos: “exacerban la jerarquía patriarcal ya existente en el mundo tribal” (2015: 21). Se produce, a su juicio:

²⁶ Este es precisamente el mandato que dio nombre al *Primer encuentro de Mujeres de las Organizaciones Indígenas Amazónicas: por la defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir*, celebrado en Puyo en 2013.

“la mutación de un espacio público de actores masculinos, que explicitan su diferencia como categoría y división del trabajo por sexo, en una *esfera pública* blanca y masculina pero englobante y entendida como Humana en general y de representatividad universal. Así un mundo dual, de múltiples naturalezas conmutables muta en un mundo binario, en el que el *otro*, esencializado -biologizado- en su posición particular de otro, es nada más que una función del *uno* y en el que la diferencia constituye, por lo tanto, un problema” (2015: 22).

Ahora bien, frente a quienes niegan la existencia de un patriarcado precolonial, ella defiende la existencia -sin el cual no cuajarían las posiciones coloniales modernas- de un patriarcado de “baja intensidad”, opuesto al patriarcado colonial moderno que percibe “como de alta intensidad en términos de misoginia y letalidad” (2015: 21). Así, efecto de su biologización, el espacio público se convierte en esfera pública, monopolizando la totalidad de lo político y dejando sin relevancia, privatizando “el registro plenamente humano de la politicidad”. Para Segato, “Lo que fuera un contrato sexual explícito, expreso, en el mundo aldea, se transforma en estructura oculta que mueve sus hilos en un teatro de sombras por detrás del discurso igualitario de la ciudadanía” (2015: 23). La jerarquía dual pasa a ser binaria, el espacio político se transforma en esfera pública. Así, desde su perspectiva, el dualismo tiene que reservarse para “hablar de las relaciones de género en el “mundo-aldea”, es decir, en el mundo pre-intrusión colonial” (2015: 54), mientras que para el orden moderno adopta el modelo binario.

Haciendo uso de estas consideraciones de Rita Segato, podemos comprender mejor la complejidad de las luchas y cambios que se producen en las comunidades a la hora de enfrentar las desigualdades generadas por unas estructuras patriarcales tanto en el mundo indígena como en el no indígena. Tendrán que quedar para un examen más detenido, estas y aquellas cuestiones antes señaladas (esencialismo, naturalización, sobrecarga cultural) así como de las visiones de las mujeres de Sarayaku, y de las mujeres indígenas amazónicas, respecto del feminismo. En todo caso, entre otras acciones y medidas, las mujeres de Sarayaku impusieron a los hombres de la comunidad su voluntad de cerrar las negociaciones con las petroleras, ante la amenaza de boicotear sus pactos (negarse a hacer la chicha) y su honor (hacerse prostitutas de los petroleros o fugarse). Como medida preventiva de la

violencia machista, lograron que se promulgara en su territorio la prohibición de la venta de bebidas alcohólicas, salvo la chicha. Su logro sigue el ejemplo de la Ley Revolucionaria de Mujeres, de las zapatistas de Chiapas, que busca paliar la violencia machista incrementada en situaciones de crisis, como la de ofensiva de las petroleras sobre sus territorios; o las tres demandas, ya citadas, que las mujeres amazónicas presentaron al presidente Lenin Moreno en 2018. Su voz, su lucha, su presencia, llega a las más remotas comunidades vecinas y al resto del planeta. En palabras del abogado del proceso ante la Corte IDH: “El éxito de Sarayaku es el éxito de sus mujeres impresionantes que con el tiempo se han convertido en voceras globales de los derechos indígenas” (Melo, 2016: 61), y, diremos, del Buen Vivir y de la Selva Viva, en defensoras de la Naturaleza y del Territorio, convirtiéndose también en activistas medioambientales globales.

La promulgación de los Derechos de la Naturaleza, la irrupción de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas, constituyen nuevos sujetos que nos sitúan ante un nuevo escenario, ante una agenda y una esfera pública, ante diálogos culturales y políticos complejos, que tienen como objetivo enfrentar la crisis civilizatoria en todas sus dimensiones, ofreciendo alternativas de futuro. En este sentido, resulta ejemplar el caso Sarayaku, interpelándonos con fuerza desde el Sur Global. Además de insistir en el importante papel que desempeñan los movimientos de mujeres amazónicas en las luchas y en la articulación de su imaginario, concluiremos, pues, incidiendo en los desafíos teóricos y prácticos que genera y demanda la emergencia de estos nuevos sujetos en la esfera pública. Y en la privada, en términos de tematización de distintos ejes de injusticia y desigualdad, de reconocimiento cultural y del territorio, de derechos humanos y de derechos de la Naturaleza, en aras de una mayor democratización, de reformas democráticas de las instituciones, de la justicia social y política. Nuevos sujetos, nuevas narrativas, nuevos escenarios que nos abocan a problemas y debates complejos a la hora de encarar un futuro alternativo.

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto, Martínez, Esperanza (Comp.), (2011), *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Acosta, Alberto (2012), "Extractivismo y derechos de la naturaleza", de Sousa Santos, Boaventura, Grijalva Jiménez, Agustín (Ed.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp: 157-177.
- Anaya, S. James (2006), "Los derechos de los pueblos indígenas", Berraondo, Mikel (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos. Universidad de Deusto. Serie Derechos Humanos, Vol. 14.
- Benhabib, Seyla (2011), *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Benhabib, Seyla (2010): "Cultura, derechos humanos y minorías vulnerables. Una modesta propuesta", en *Ceremonia de investidura como Honoris Causa* de la Universidad de Valencia, 8 de noviembre de 2010.
- Benhabib, Seyla (2008): "Another Cosmopolitanism", Post, Robert (Ed.), *Another Cosmopolitanism*. With commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honing & Will Kymlicka. New York: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla (2007): "Twilight of Sovereignty or the Emergence of cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times", en *Citizenship Studies*, 11 (1), 19-36.
- Benhabib, Seyla (2005), *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.
- Bonilla, Nathalia (Ed.), (2012), *Ecofeminismos desde los derechos de la naturaleza*. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas.
- De Sousa Santos, Boaventura (2012), "Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad", de Sousa Santos, Boaventura, Grijalva Jiménez, Agustín (Ed.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. Op. cit., pp: 13-50.
- Fraser, Nancy (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Londres: Routledge.
- Fraser, Nancy (1991): "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", Calhoun, Craig (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press, pp. 109-142.
- Galeano, Eduardo (2008): "La naturaleza no es muda" (6/05/2008). <https://www.aporrea.org/imprime/a56426>.
- Gudynas, Eduardo (2011): "Los derechos de la Naturaleza en serio", Acosta, Alberto, Martínez, Esperanza (Eds.), *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.
- Kimlicka, Will (1999): "Theorizing Indigenous Rights", en *University of Toronto Law Journal*, 49: 281-293.
- Lefort-Martine, Tristán (2018), *Des Droits Pour La Nature? L'expérience équatorienne*. París: L'Harmattan.
- Martínez, Esperanza (2012): "Mujeres víctimas del petróleo y protagonistas de la resistencia", Bonilla Nathalia (Ed.), *Ecofeminismo. Desde los derechos de la naturaleza*. Quito: Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo, reedición 2004.

- Martínez Suárez, Yolanda (2016): "Europa y Latinoamérica: iteraciones democráticas y política jurisgenerativa", Comunicación en *Semana de Ética y Filosofía política, de la AEEFP*, Córdoba, 13 al 15 de enero de 2016.
- Melo Cevallos, Mario (2016), *Sarayaku ante el sistema interamericano de derechos humanos. Justicia para el pueblo del Medio Día y su selva viviente*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, De justicia.
- Mujeres Amazónicas, (2018), "Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras De La Selva De Las Bases Frente Al Extractivismo". http://www.planv.com.ec/sites/default/files/mandato_de_las_mujeres_amazonicas_.pdf
- Mujeres Amazónicas, (2016), "Pronunciamento de las Mujeres Indígenas Amazónicas por la Defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir". <https://www.cejil.org/es/pronunciamento-mujeres-indigenas-amazonicas-defensa-vida-territorio-y-buen-vivir>.
- Murcia, Diana (2011), "El sujeto naturaleza: elementos para su comprensión", en Acosta, Alberto, Martínez, Esperanza (Eds.), *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.
- Pateman, Carole, Mills, Charles (2008), *Contract & Domination*. Cambridge/Malden, MA: Polity Press, reimpresión 2007.
- Sarayaku, (2018), "Declaración Kawsak Sacha - Selva Viviente, Ser Vivo y Conciente, Sujeto de Derechos. Adoptada en la Asamblea general del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, en diciembre 2012 y actualizada en mayo 2018". https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2018/07/Kawsak-Sacha_Declaracion-esp%C3%B1ol.pdf.
- Sarayaku, (2016), "Declaración Kawsak Sacha- Selva Viviente, Territorio Sagrado de Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku". Adoptada en diciembre de 2012. <https://tayjasaruta.wordpress.com/2016/11/28/declaracion/>.
- Sarayaku, (2014): "El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro", "Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka", Hidalgo-Capitán Antonio Luis, Guillén García Alejandro, Déleg Guazha Nancy (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Cuenca: Pydlos y Huelva: CIM, reimpresión extracto 2003.
- Sarayaku, (2013), "Declaratoria del Kawsak Sacha-Selva Viviente de los territorios de las naciones originarias del centro sur amazónico". <https://es.slideshare.net/pueblooriginariosarayakulibre/declaratoria-del>.
- Segato, Rita (2015), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Viteri Gualinga, Carlos (2002): "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", en *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, N° 1, Vol. 3. <http://polis.revues.org/7678>.