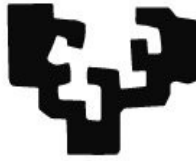


eman ta zabal zazu



Universidad  
del País Vasco

Euskal Herriko  
Unibertsitatea

---

**POSTDESARROLLO, PLURALISMO JURÍDICO Y  
DERECHOS TERRITORIALES INDÍGENAS.**

**EL CASO DE ECUADOR A LA LUZ DE LA  
CONSTITUCIÓN DE MONTECRISTI**

---

**TESIS DOCTORAL**

**YESICA ÁLVAREZ LUGO**

**DIRIGIDA POR:**

**KOLDO UNCETA SATRÚSTEGUI**

**Y**

**FELIPE GÓMEZ ISA**



**AÑO 2018**



*A mis guaguas*



## AGRADECIMIENTOS

---

Quería expresar mi agradecimiento a todas las personas que, de una u otra manera, han hecho posible que esta tesis haya concluido. En especial me gustaría agradecerles a mis directores, Koldo Unceta y Felipe Gómez Isa. A Koldo por todo el tiempo que me ha dedicado y por la confianza que depositó en mí desde el comienzo, cuando me alentó a emprender este camino. Esta confianza me la ha seguido transmitiendo en el tiempo, haciéndome sentir capaz de dar el siguiente paso y enfrentar los obstáculos. A Felipe también por el tiempo que me ha dedicado y por las oportunidades que me ha brindado al permitirme acceder y participar en diferentes espacios. Y a ambos porque, a pesar de los problemas de salud a los que se han tenido que enfrentar, siempre han estado ahí dispuestos a seguir asesorándome y a prestarme sus consejos certeros.

En segundo lugar también me gustaría agradecer a mis compañeros y compañeras del Grupo de Investigación de Hegoa Análisis de Políticas de Desarrollo y Cooperación Internacional (recientemente Grupo de Investigación Coherencia de Políticas para el Desarrollo). He aprendido muchísimo de todas las personas integrantes de este Grupo y siempre me he sentido muy afortunada de poder ser parte del mismo. Son una linda fuente de conocimiento e inspiración para seguir trabajando. También, como no, de las diferentes personas que forman el Instituto Hegoa. Con algunas más que otras he podido compartir diferentes espacios y experiencias y les estoy muy agradecida de todas las enseñanzas y procesos que hemos compartido y de las que he aprendido sobremanera. Desde el máster le tengo un cariño especial al Instituto Hegoa y a las personas que lo conforman, cariño y aprecio que no ha dejado de crecer hasta el momento.

En tercer lugar, no me perdonaría no incluir a todas esas personas anónimas que con su trabajo han financiado mi carrera. Si ha sido posible gran parte de mi recorrido profesional y personal ha sido gracias a las diferentes becas que he recibido, con las que he podido estudiar la licenciatura, el máster y las diferentes estancias en universidades extranjeras. Es por ello que esta tesis se debe en gran parte a todas esas personas desconocidas que con sus impuestos han hecho posible que personas como yo puedan concluir investigaciones académicas de este tipo, que requieren tiempo, dinero y dedicación. Gracias a todas ellas.

De la misma manera no puedo dejar de nombrar al pueblo saharauí, que me acogió en dos ocasiones en Tindouf, y al 15-M en Madrid y su Comisión de Legal, donde participé activamente. Estas dos experiencias y las enseñanzas recibidas de diferentes personas en cada una de ellas me han llevado –de una u otra manera– a tomar decisiones que me han conducido directamente a este momento.

Por otro lado, concluir esta tesis no hubiese sido posible sin el Área de Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar. Las aportaciones recibidas a nivel profesional han sido valiosísimas, pero más mérito merece la calidad del grupo humano que la conforma. Todos y todas, cada integrante de esta área, me ha acogido con muchísimo cariño, integrándome en sus dinámicas y en sus diferentes procesos y espacios. Estos meses de estancia en el Área de Derecho de la UASB (diez meses) han supuesto un experiencia enriquecedora que recordaré siempre con especial aprecio.

También expresar mi gratitud a las Mujeres Amazónicas. Para mí ha sido todo un lujo poder haber compartido con ellas largas horas y días de espera, haber podido conversar y haber podido establecer lazos de amistad con algunas de ellas. Imagino que con el tiempo desapareceré de la memoria de muchas, pero ellas –con su ejemplo de lucha y la fortaleza que transmiten con sus actos y palabras– siempre serán una fuente de inspiración y coraje para mí. Las aprecio enormemente y espero que su voz y enseñanzas guíen muchas de mis decisiones futuras.

En esta lista de agradecimientos no puedo dejar de nombrar a Marisa. ¿Qué hubiese sido de mí y de esta tesis sin Marisa? ¡Menos mal que nunca tuve que averiguarlo! Muchas gracias Marisa, por ayudarme en todos los papeleos, por escuchar mis venturas y desventuras, y por ser una gran amiga. También a mi familia (¡cómo van a faltar!): a mi madre y Jose Luis por apoyarme en todo el proceso aún sin entender muy bien qué es lo que estaba haciendo, a Yaya por sus velitas y a Yoyo por ser mi persona favorita.

Y, por supuesto, a ti Josué. Porque no es mentira cuando digo que esta tesis es lo que es gracias en gran parte por ti, por haber leído y debatido conmigo hasta las comas, las oraciones subordinadas, el enfoque y el contenido. Gracias por ayudarme y haber tenido siempre una palabra de aliento y ánimos, hacerte cargo de más tareas de las que te pertenecían en un justo cincuenta por ciento y por simplemente estar ahí. Y gracias también a Yara, que sin saberlo, daba el toque cómico a nuestros debates y nos hacía olvidar el trabajo y desconectar para reír, disfrutar y volver a ser niños.

A todos ustedes, ¡un abrazo y ESKERRIK ASKO!

# ÍNDICE

---

AGRADECIMIENTOS.....	3
ÍNDICES .....	5
INTRODUCCIÓN.....	11

## I PARTE

### POSTDESARROLLO Y PLURALISMO JURÍDICO

Introducción.....	24
<b>CAPÍTULO 1.</b> El postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad-globalización, y los estudios postcoloniales y decoloniales: su influencia en el pensamiento social de las últimas décadas.....	25
1.1 Discurso y lenguaje: estrategias críticas para desvelar el poder.....	29
1.2 Sistemas binarios y representación de la otredad .....	37
1.3 Colonialismo y colonialidad .....	41
1.4 Legitimidad del saber y eurocentrismo.....	49
1.5 Giro epistémico y diálogo de saberes .....	56
1.6 Postmodernidad/Globalización.....	62
<b>CAPÍTULO 2.</b> Teorías y discursos postdesarrollistas: el llamado “postdesarrollo” como resultado híbrido .....	71
2.1. Críticas a los límites de los debates convencionales sobre desarrollo: breve aproximación a su historia oficial.....	74
2.2. El desarrollo a través de las lentes de los discursos postdesarrollistas.....	84
2.2.1. Desarrollo como creencia .....	85
2.2.2. Desarrollo como producto histórico .....	86
2.2.3. Desarrollo como discurso .....	91
2.2.4. Desarrollo como práctica .....	94
2.3. Postulados-base de los discursos postdesarrollistas .....	98
2.3.1. Desarrollo/subdesarrollo: cuestión de lenguaje, cuestión de poder.....	99
2.3.2. Jaque mate a la superioridad epistémica del “experto” .....	104
2.3.3. El ocaso del discurso único: del universo al pluriverso.....	108
2.3.4. Ante el ataque de la postmodernidad/globalización el contraataque de las bases.....	114
<b>CAPÍTULO 3.</b> Pluralismo jurídico: al encuentro de sus principales debates .....	121
3.1. Pluralismo jurídico... un poco de historia: de su existencia a su estudio.....	122
3.2. El pluralismo jurídico y su complejidad a la hora de alcanzar una definición.....	126
3.2.1. Alcance y contenido de pluralismo jurídico .....	126
3.2.2. Conceptualización del pluralismo jurídico según la centralidad del Derecho .....	130
3.3. Ordenando el debate sobre pluralismo jurídico .....	133

3.3.1. Pluralismo jurídico a partir del espacio-tiempo .....	133
3.3.2. Pluralismo jurídico a partir del Estado-nación .....	143
3.4. Sistemas jurídicos coexistentes y cómo referirlos: “tipos” o “modalidades” de fenómenos legales y normativos en el marco del pluralismo jurídico.....	147
<b><u>CAPÍTULO 4.</u></b> Pluralismo jurídico y su relación con el postdesarrollo: pluralismo jurídico en clave postdesarrollista vs. pluralismo jurídico liberal-desarrollista .....	153
4.1. Precauciones con el concepto “pluralismo jurídico” .....	153
4.2. Posibles vínculos entre postdesarrollo y pluralismo jurídico .....	156
4.2.1. Antecedentes: el pluralismo jurídico como un problema a solventar por el Desarrollo .....	156
4.2.2. Los cimientos de una relación de afinidad: nexos entre postdesarrollo y pluralismo jurídico .....	161
A) Otros sistemas jurídicos legitimados.....	162
B) Derecho como ex-monopolio de expertos y del saber científico .....	167
C) Ámbito jurídico como un campo de lucha contra-hegemónica más.....	171
Conclusiones.....	177

## **II PARTE**

### **EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A SUS TIERRAS TERRITORIOS Y RECURSOS NATURALES: UNA LECTURA DESDE EL PLURALISMO JURÍDICO EN CLAVE POSTDESARROLLISTA**

Introducción.....	182
<b><u>CAPÍTULO 5.</u></b> Pueblos indígenas y pluralismo jurídico en clave postdesarrollista: cuestiones previas .....	183
5.1. Pueblos indígenas .....	186
5.2. La “emergencia indígena” y los problemas del “desarrollo”.....	190
5.3. Disputas de jurisdicción y de modelos de “desarrollo” .....	195
<b><u>CAPÍTULO 6.</u></b> Internacionalización de la lucha indígena: el reconocimiento de sus derechos y de su lugar como sujetos políticos.....	197
6.1. Procesos de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas .....	197
6.1.1 Políticas de los Estados en el tratamiento de los pueblos indígenas: breve recorrido histórico.....	197
6.1.2 Desembarco indígena en la ONU: traspaso de las fronteras nacionales y regionales.....	200
6.2. Reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a tres niveles: trascendencia del ámbito local al nacional, regional e internacional .....	207



6.2.1. El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito internacional .....	208
A) Convenio 169 de la OIT .....	208
B) Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas .....	209
C) Comités de Tratados, Órganos del Sistema de Naciones Unidas y Conferencias .....	211
D) Costumbre Internacional .....	212
6.2.2. El reconocimiento de los pueblos indígenas en el ámbito regional .....	213
6.2.3. El reconocimiento de los pueblos indígenas en el ámbito nacional .....	216

**CAPÍTULO 7.** Alcance del derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales .....

recursos naturales .....	225
7.1. Reconocimiento del derecho indígena a sus tierras, territorios y recursos naturales.....	225
7.1.1. Reconocimiento de los derechos territoriales indígenas en el Sistema Internacional .....	225
7.1.2. Reconocimiento de los derechos territoriales indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos .....	230
7.2. Tierra, territorio y recursos naturales y su estrecha relación con los pueblos indígenas.....	234
7.3. Derechos territoriales indígenas bajo el amparo del derecho humano a la propiedad.....	239
7.3.1. Alcance, contenido y límites de los derechos de propiedad indígena sobre sus tierras, territorios y recursos naturales .....	239
7.3.2. La participación como derecho transversal a los derechos de propiedad indígena: consulta y consentimiento libre, previo e informado.....	246

**CAPÍTULO 8.** Consecuencias y conflictos de una lectura conjunta: derechos territoriales indígenas y pluralismo jurídico en clave postdesarrollista .....

8.1. Principales consecuencias de una implementación efectiva de los derechos territoriales indígenas .....	255
8.2. Principales conflictos de una implementación efectiva y en clave postdesarrollista de los derechos territoriales indígenas .....	261

Conclusiones.....	265
-------------------	-----

**III PARTE**

**EL CASO DE ECUADOR A LA LUZ DE LA CONSTITUCIÓN DE MONTECRISTI**

Introducción.....	268
-------------------	-----

<b><u>CAPÍTULO 9.</u></b> La Constitución de Montecristi y su potencialidad para encauzar conflictos entre los Pueblos Indígenas y el Estado.....	279
9.1. Una breve presentación del texto constitucional.....	284
9.2. Pluralismo jurídico fuerte y derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución de Montecristi .....	286
<b>9.2.1.</b> Su plasmación en la Constitución de Montecristi.....	286
<b>9.2.2.</b> Derechos colectivos indígenas y pluralismo jurídico de tipo fuerte como base sobre la que construir alternativas al desarrollo.....	299
<b>9.2.3.</b> Principales tensiones y contradicciones al interior de la Constitución que obstaculizan la superación del monismo jurídico y del modelo de desarrollo convencional .....	304
9.3. Marco innovador que rodea el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de un pluralismo jurídico de tipo fuerte.....	312
<b>9.2.1.</b> Sumak Kawsay/Buen Vivir .....	312
<b>9.2.2.</b> Derechos de la Naturaleza .....	325
<b>9.2.3.</b> Plurinacionalidad e Interculturalidad.....	333
9.4. Posibles avances hacia la construcción del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista desde la Constitución de Montecristi.....	341

**CAPÍTULO 10.** Tensiones y límites de la Constitución de Montecristi en la praxis: identificación de obstáculos que limitan su potencialidad para encauzar conflictos 347

10.1. Límites del texto constitucional en la práctica: la realidad como muro de contención de las disposiciones favorables a los pueblos indígenas.....	350
10.1.1. Vaciamiento de la Constitución.....	350
10.1.2. Cultura jurídica imperante e irrespeto de la normativa constitucional.....	358
10.1.3. Persistencia del modelo desarrollista: neoextractivismo .....	362
10.1.4. El Buen Vivir según el Estado.....	367
A) Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010: Planificación para la Revolución Ciudadana.....	368
B) Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural .....	370
C) Plan para el Buen Vivir 2013-2017: Todo el mundo mejor.....	374
D) Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021: Toda una vida.....	378
10.1.5. Imposición del Derecho estatal a los pueblos indígenas: monismo sobre pluralismo jurídico .....	382
10.2. El Mandato de las Mujeres Amazónicas: una reacción a la interpretación desarrollista y monista de la Constitución.....	387
10.2.1 Relevancia del caso y metodología .....	388
10.2.2 Contexto que suscita la formulación del Mandato .....	393
A) Marcha de las Mujeres Amazónicas y entrega de su Mandato .....	394
B) El problema central que mueve a las mujeres a la resistencia: anuncio del lanzamiento de la XI Ronda Petrolera .....	397
C) Diálogos infértiles entre el Gobierno de la República y la CONAIE.....	406
10.2.3 Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las Bases frente al Extractivismo .....	411

A) Aproximación al texto del Mandato de las Mujeres Amazónicas .....	412
B) El Mandato de las Mujeres Amazónicas a través de sus discursos y sentires .....	415
Conclusiones.....	437
CONCLUSIONES FINALES .....	441
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	455

## **ÍNDICE DE TABLAS, DIAGRAMAS E ILUSTRACIONES**

### **TABLAS**

TABLA 1. CASOS EN LOS QUE ES NECESARIA LA CONSULTA.....	247
TABLA 2. CASOS EN LOS QUE ES NECESARIO EL CONSENTIMIENTO .....	249
TABLA 3 - OBJETIVOS DEL PLAN NACIONAL DE DESARROLLO 2007-2010 .....	370
TABLA 4 - OBJETIVOS DEL PLAN NACIONAL PARA EL BUEN VIVIR 2009-2013 .....	371
TABLA 5 - OBJETIVOS DEL PLAN NACIONAL PARA EL BUEN VIVIR 2013-2017 .....	376
TABLA 6 - OBJETIVOS DEL PLAN NACIONAL DE DESARROLLO 2017-2021 .....	378

### **DIAGRAMAS**

DIAGRAMA 1 - DERECHOS COLECTIVOS INDÍGENAS .....	289
DIAGRAMA 2 - DERECHOS DEL BUEN VIVIR EN LA CONSTITUCIÓN.....	313
DIAGRAMA 3 - RÉGIMEN DEL BUEN VIVIR.....	315
DIAGRAMA 4 - DERECHOS DE LA NATURALEZA .....	325
DIAGRAMA 5 – PLURINACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD.....	336

### **ILUSTRACIONES**

ILUSTRACIÓN 1 - FASES DE LA ESTRATEGIA ENDÓGENA SOSTENIBLE .....	373
ILUSTRACIÓN 2 - TERRITORIOS INDÍGENAS AFECTADOS POR LA XI RONDA PETROLERA (2018) .....	398



# **INTRODUCCIÓN**

---

## I. PRESENTACIÓN

Esta tesis trata de profundizar en los conflictos que surgen con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales en el marco de los debates sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico a partir del estudio de un contexto estatal como el del Ecuador, dominado por la doctrina jurídica monista y un modelo de desarrollo convencional-economicista.

El interés por llevar a cabo esta investigación parte de la constatación de una compleja problemática, surgida en un mundo globalizado e interdependiente y con un medioambiente cada día más deteriorado, en el cual los modelos de desarrollo basados en los Estados-nación encuentran crecientes dificultades para hacer frente a los retos del momento. En ese contexto, se está produciendo un proceso de transfiguración del modelo de Estado-nación moderno, que se encuentra sometido a diversas tensiones generadas tanto en el ámbito transnacional, debido al poder ejercido por grandes corporaciones, como en el ámbito local, como consecuencia del auge de distintos movimientos sociales y comunidades que cuestionan el modelo vigente y plantean alternativas basadas en otras lógicas distintas de las seguidas hasta ahora. Y todo ello dentro de un marco general de urgencia ecológica que abre nuevos interrogantes y plantea nuevos desafíos.

En este contexto, constatamos que el cuestionamiento de algunas de las bases sobre las que se sustenta el Estado-nación moderno se plantea paralelamente –y en ocasiones va unido– a la crisis del modelo de desarrollo convencional y al surgimiento de diversas críticas que sugieren incluso la necesidad de superar este concepto. Las reivindicaciones planteadas desde una parte del mundo indígena, particularmente en la América Andina, relacionadas con la defensa de la Naturaleza, de su cultura, y de sus propias formas de organización social, enlazan con toda esa problemática global, tomando cuerpo en la formulación de distintas alternativas como las surgidas en torno al Buen Vivir.

Estos pueblos han reivindicado sus derechos colectivos sobre su tierra y territorio, es decir, han reivindicado un sistema de propiedad cuyo sujeto de derecho es la comunidad –y no los individuos que en ella se encuentran– y una jurisdicción propia sobre este espacio. Esto enlaza en un primer plano teórico con el tema del pluralismo jurídico, en tanto en cuanto los pueblos indígenas reivindican sus derechos a ejercer su propio sistema jurídico y de autoridades en estos espacios y presionan en los diferentes Estados en los que se encuentran para, así, ver superada la visión monista de la doctrina jurídica dominante que impide el ejercicio de su legítima pluralidad y diversidad y, con ello, el efectivo ejercicio de su autonomía y autogobierno. Asimismo, en un segundo plano, estas reivindicaciones por la tierra, el territorio y los recursos naturales también enlazan con las críticas al desarrollo, pues en última instancia lo que está en disputa es el modelo de vida y de sociedad que se quiere mantener o implantar. Unas críticas que, en

buena medida, se sitúan dentro de la corriente postdesarrollista que cuestiona la noción convencional de desarrollo y plantea la necesidad de superarla.

Todas estas observaciones hacen que, en nuestra opinión, la presente investigación deba enmarcarse en el plano teórico en las dos referencias planteadas: por un lado, los estudios llevados a cabo sobre el pluralismo jurídico y las tensiones a las que ve sometido el monismo hasta ahora imperante –asociado a la hegemonía casi absoluta de los Estados-nación–; y, por otra parte, los debates sobre el postdesarrollo y el cuestionamiento del concepto de desarrollo convencional, cuestionamiento que en la América Andina sostiene fuertes vínculos con la defensa de modelos alternativos por parte el movimiento indígena.

Consideramos asimismo que el caso del Estado de Ecuador resulta paradigmático para el estudio de esta cuestión. Por un lado, por tratarse de un país en el que los pueblos indígenas vienen ejerciendo y tratando de hacer valer históricamente sus derechos, lo que ha venido siendo fuente tradicional de conflictos y tensiones con el Estado. Y, por otra parte, porque la firma y proclamación de la Constitución de Montecristi, aprobada en 2008, representó un antes y un después en la historia del país en lo referente al reconocimiento de dichos derechos en un marco de afirmación del pluralismo jurídico. En efecto, como es sabido, dicha Constitución establece un marco jurídico en el que se reconocen distintos derechos de los pueblos indígenas en lo relativo a la defensa de la Naturaleza, a sus tierras y territorios, y a su propio modelo de vida como naciones autónomas dentro de un mismo Estado. Por ello, entendemos que la experiencia de Ecuador y el análisis de los conflictos surgidos a lo largo de los últimos años en este país constituyen un ejercicio de gran interés para valorar el potencial y las limitaciones del mencionado texto constitucional y así poder abordar los objetivos propuestos en esta investigación.

## **II. OBJETO DE ESTUDIO Y OBJETIVOS**

### Objeto de estudio

La tesis se centra en el estudio de los conflictos existentes en torno a los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales a la luz de los debates sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico y de su plasmación en el caso de la Constitución de Ecuador.

### Objetivos de la tesis

Los objetivos principales que se plantean en esta investigación y que guían el desarrollo de la misma son los siguientes:

- Identificar y estudiar el carácter de los conflictos que existen en torno al derecho de los pueblos indígenas a la tierra y el territorio, los recursos y la defensa de la Naturaleza, y a su interpretación a la luz de los debates sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico.
- Mostrar los avances y los límites del nuevo régimen constitucional de Ecuador para encauzar y regular diferentes tipos de conflictos suscitados entre los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas y la interpretación monista tradicional del Derecho por parte del Estado.
- Mostrar las dificultades de diverso tipo que se plantean en la práctica para implementar un tipo de pluralismo jurídico que compatibilice los derechos reclamados por los pueblos indígenas y el Derecho estatal, pese al reconocimiento de aquellos en el texto constitucional.
- Enmarcar todo ello en el contexto de los debates sobre el modelo de desarrollo en el país, y de las tensiones existentes sobre la interpretación del Buen Vivir entre los enfoques neodesarrollistas y postdesarrollistas.

Por otro lado, señalaremos también algunos objetivos secundarios que ayudan a profundizar en el objeto de estudio:

- Establecer un mapa teórico de los discursos postdesarrollistas y de los debates sobre pluralismo jurídico a partir del cual quede contextualizado el ámbito en el que queda circunscrita la tesis.
- Evidenciar la necesidad de contemplar la coexistencia de diferentes preocupaciones y aproximaciones sobre la cuestión de pluralismo jurídico para, en ese marco general, concretar y puntualizar el enfoque desde el que se plantea la presente investigación.
- Identificar los principales parámetros y conceptos claves de los debates sobre los derechos de los pueblos indígenas y en concreto en lo referente a sus derechos territoriales en el marco de los discursos postdesarrollistas y de los debates sobre pluralismo jurídico.

### **III. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

A partir de los objetivos señalados, la tesis se sustenta en una serie de preguntas de investigación que aparecen entrelazadas entre sí, pero que responden a una misma inquietud, y que es precisamente indagar en los conflictos que surgen en torno al derecho de los pueblos indígenas sobre la tierra, el territorio, los recursos, y la defensa



de la Naturaleza, en el contexto de los debates sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico.

Estas preguntas son las siguientes: ¿cuáles son y cómo se expresan los conflictos planteados entre los derechos territoriales indígenas y el modelo de Estado monista y desarrollista? ¿Qué aportaciones principales plantea la Constitución de Ecuador desde el punto de vista del pluralismo jurídico y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas? ¿En qué medida ha podido contribuir la Constitución de Ecuador – con el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, del pluralismo jurídico y la incorporación de la noción de plurinacionalidad, Buen Vivir y los derechos de la Naturaleza– a encauzar los diversos conflictos entre uno u otros sistemas jurídicos? ¿Hasta qué punto la Constitución de Montecristi ha garantizado (o ha servido para garantizar) un pluralismo jurídico en el que las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas pudieran defender sus derechos territoriales y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza? ¿Qué contradicciones y límites más relevantes han surgido en la aplicación de dicho texto constitucional?

#### **IV. HIPÓTESIS**

De acuerdo con estas preguntas de investigación, nuestro trabajo parte de una hipótesis general que podría formularse de la siguiente manera: La defensa de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales plantea una serie de conflictos con el modelo desarrollista y con el monismo jurídico que han tratado de ser encauzados en la Constitución ecuatoriana mediante el reconocimiento de aquellos y la defensa de un modelo basado en el pluralismo jurídico. Sin embargo, diversos problemas de naturaleza política, social y jurídica han limitado el potencial de dicho texto constitucional, dificultando en la práctica su capacidad para conciliar los diferentes tipos de derechos reconocidos en la misma y/o dirimir los conflictos planteados sin lesionar los derechos de los pueblos indígenas que pretenden protegerse en ella.

La investigación trata de contrastar todo ello a la luz del estudio del texto constitucional de 2008, de su posterior y principal desarrollo político y legislativo, del contexto y la cultura jurídica existente, y –en definitiva– del análisis de sus potencialidades y limitaciones para encauzar en la práctica los conflictos derivados de la oposición de determinados pueblos indígenas al modelo de desarrollo convencional y a la doctrina jurídica monista del Estado.

## V. METODOLOGÍA

Para cumplir con los objetivos y verificar la hipótesis planteada se aplica una metodología que combina la revisión de fuentes secundarias con la recolección de información primaria en la realización del trabajo de campo que se integra en el estudio de caso sobre Ecuador y su actual Constitución.

En lo correspondiente a la revisión de fuentes secundarias, se ha realizado en primer lugar una selección de la bibliografía más relevante en el campo de estudio concreto para posteriormente sistematizar toda esta información y ponerla en relación de manera dialógica. Posteriormente, se ha procedido a la redacción de cada capítulo. En el proceso de redacción del conjunto de la tesis se distinguen tres etapas bien diferenciadas que corresponden a la estructuración de la presente investigación en tres partes. La metodología aquí señalada se ha repetido en las tres etapas expuestas; así nos encontramos que –en cada parte– se ha comenzado con la búsqueda de bibliografía relevante y su selección, su lectura y sistematización y, finalmente, la redacción del cuerpo de cada parte de la investigación dividida en capítulo y diversos epígrafes.

Por otra parte, la recolección de información desde fuentes primarias se ha llevado a cabo siguiendo la metodología de observación-participante, la cual también ha sido complementada en algunos aspectos por fuentes secundarias. En el décimo capítulo, segundo epígrafe, se encontrará un apartado específico donde se proporciona amplia información sobre la metodología utilizada para la realización de esta parte de la investigación. La razón de incluirlo en el cuerpo de la tesis responde a la intención de que determinados aspectos relevantes para la comprensión de esta parte del estudio del caso Ecuatoriano en su complejidad no queden olvidados o difuminados por la lectura de varias páginas antes de llegar a dicha parte de la investigación. No obstante, puede adelantarse –como elemento relevante a destacar– que se han realizado un total de quince entrevistas a mujeres indígenas líderes o dirigentes de sus comunas, pueblos, nacionalidades y organizaciones, así como una entrevista a una experta en hidrocarburos vital para arrojar luz sobre el proceso que se estudia en esta parte de la investigación. Adicionalmente, la recolección de datos se ha llevado a cabo por medios audiovisuales por parte de la investigadora, su presencia o acceso a través de internet a diferentes escenarios donde han tenido lugar diversas intervenciones de las Mujeres Amazónicas, así como por la redacción de un diario de campo durante los días que duró la investigación. Todo ello combinado con una rico conjunto de conversaciones informales y relaciones interpersonales (creadas a raíz de esta experiencia) con muchas de las integrantes del colectivo Mujeres Amazónicas.

Entre las muchas actividades realizadas durante los cuatro años –en los que se ha asistido a seminarios, talleres, congresos y conversatorios– se destacan dos: (1) la asistencia y participación en el Programa de Formación en Derechos Humanos para Pueblos Indígenas del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto y (2) la Estancia de Investigación en la Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador como Investigadora Asociada. Ambas experiencias han enriquecido notablemente el proceso de investigación de la presente tesis y el resultado final que aquí se presenta no sería el mismo sin haber contando, especialmente, con estas oportunidades.

El Programa de Formación en Derechos Humanos para Pueblos Indígenas es un programa que la Universidad de Deusto –a través del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe– realiza en colaboración con la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Es un programa cerrado dirigido a líderes indígenas pero de manera excepcional fue posible mi participación en él. La duración del mismo fue de tres meses (250 horas), del mes de abril del 2014 al mes de junio de ese mismo año; tiempo en el cual además de recibirse un alto porcentaje de formación a nivel de contenidos fue sumamente enriquecedor estar presente y poder escuchar los debates entre profesores y líderes indígenas dentro y fuera del aula. Ello ha suministrado una ingente cantidad de material intangible para conducir la investigación desde un principio y tener claras algunas precauciones en el proceso. No obstante, las clases aunque sumamente relevantes por los motivos aludidos, no fueron lo más importante; lo más destacable de este tiempo fueron las conversaciones y actividades de diálogo y confrontación sobre diferentes cuestiones que pude compartir con las y los líderes indígenas que participaron en el programa, sobre todo con siete de los diez participantes que eran en total. Entre nosotros se forjó una rica amistad que dura hasta el momento y que se fortaleció con muchos ratos de ocio y conversación compartida durante este tiempo de manera presencial y que, posteriormente, se ha mantenido por las facilidades comunicacionales de las redes sociales.

Conviene resaltar, asimismo, algunas dificultades metodológicas que se han tenido que enfrentar en la aproximación al estudio del pluralismo jurídico, como por ejemplo la traducción e interpretación de muchos de los textos utilizados provenientes de la literatura anglosajona frente a la literatura en castellano. En este sentido se ha tenido que abordar una gran cantidad de precisiones terminológicas y matizaciones que deben considerarse y en las cuales determinadas traducciones pueden llevar a equívocos. El ejemplo más claro viene ya desde el término “pluralismo jurídico”, que en inglés es “legal pluralism” y que bien podría traducirse por “pluralismo legal”, hecho que ya escindiría del estudio a todo aquello que no se circunscribe bajo lo que se considere “ley”. Asimismo, en los textos originales se habla de “Law”, que debe considerarse como “ley” o como “Derecho” según el contexto. Estos y otros ejemplos complican la labor de investigación, ya que aunque se tenga conocimiento del inglés las precauciones en el momento de traducir e interpretar pueden ser pocas. Finalmente, en tercer lugar, acceder a determinados materiales bibliográficos en esta materia conlleva esfuerzos extra en el sentido de que la gran mayoría no están disponibles en abierto en internet ni en los recursos de cualquier biblioteca. En este caso, se ha podido realizar esta investigación y acceder a un gran número de recursos bibliográficos gracias al Instituto de Sociología Jurídica de Oñati, que fue visitado varias veces en el transcurso de la investigación. La labor de síntesis y –una vez más– la puesta en marcha de un proceso

dialógico con el material seleccionado, ha sido un rasgo definatorio de la metodología empleada, pero en los capítulos sobre pluralismo jurídico queda notablemente patente. Finalmente, es destacable la utilización en los capítulos sobre pluralismo jurídico de referencias bibliográficas de hace bastantes años. Este hecho en ningún caso debe ser interpretado como síntoma de un estudio desactualizado de la cuestión debido a que, precisamente, la referencia a dichos materiales se hace por la relevancia que éstos han tenido y aún tienen en el estudio del pluralismo jurídico.

Por su parte, la Estancia de Investigación en la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador (UASB) como Investigadora Asociada ha sido otra de las experiencias más relevantes y enriquecedoras de estos cuatro años del proceso de elaboración de la tesis. Se trató de una estancia de diez meses de duración, desde el 13 de septiembre de 2017 hasta el 13 de junio de 2018, en la cual se tuvo la oportunidad de asistir y participar en diversos eventos. Se asistió a una notable cantidad de conversatorios y foros y se pudo participar en el Congreso Internacional de Derecho Económico y en las Jornadas Ecuatorianas de Derecho Constitucional, así como en el espacio Derecho y Sociedad en el que los contenidos de los capítulos de la presente tesis relativos a Ecuador y su Constitución fueron socializados y comentados por el auditorio asistente. En este tiempo de estancia se contó con un despacho propio en el Área de Derecho –Área donde quedé integrada y acogida con especial atención– y con la posibilidad de estar en permanente contacto con diversos académicos y académicas para contrastar opiniones y compartir dudas que iban surgiendo en el proceso de investigación. Asimismo, se elaboró un curso cuyo título era Alternativas al Desarrollo y Pluralismo Jurídico que lastimosamente no pudo realizarse por cuestiones presupuestarias y que estaba basado prácticamente sobre la presente tesis. Este título se tomó para la publicación de un número de la Revista Foro de la UASB, del cual me encuentro encargada de su coordinación. Finalmente, se participó en el curso Interculturalidad y Derecho como docente. Estas no son todas las actividades realizadas en el marco de mi Estancia de Investigación en la UASB, pero sí las más relevantes como muestra de las oportunidades y facilidades que esta Universidad –y concretamente su Área de Derecho– me ha proporcionado y las cuales han sido vitales para el perfeccionamiento de la tesis y de los primeros pasos en la carrera académica. Estar en Ecuador, además, ha posibilitado una aproximación empírica a la realidad estudiada, que ha servido para corroborar muchas de las conclusiones a las que se había llegado previamente en el transcurso del estudio teórico.

Así, este trabajo de tesis además de nutrirse de toda la bibliografía consultada y sistematizada, se ha enriquecido con el compartir de un conjunto de vivencias y experiencias con líderes, lideresas, dirigentes y dirigentas indígenas, tanto en el caso del Programa de Formación en Derechos Humanos para Pueblos Indígenas como en los días de realización de la investigación con las Mujeres Amazónicas. Desde la escucha de sus relatos y sentires propios, esta tesis se ha dotado de mayor valor al proporcionarse herramientas comprensivas que no da la teoría y la lectura, sino las aportaciones que vienen de la vivencia propia de estas personas.

## VI. ESTRUCTURA

La presente tesis está compuesta por un total de diez capítulos divididos en tres partes bien diferenciadas. Asimismo, y como modo de cierre, se proporcionan unas conclusiones finales.

La **primera parte** está dedicada al estudio del postdesarrollo y del pluralismo jurídico con un total de cuatro capítulos, el primero de los cuales está dirigido a comprender las influencias que el postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad-globalización y los estudios postcoloniales y decoloniales han tenido en la conformación de los estudios críticos sobre desarrollo y pluralismo jurídico. Este primer capítulo es, por tanto, común a ambos campos del saber. En un segundo capítulo se aborda el estudio sobre el postdesarrollo y para ello se identifican desde un primer momento los límites de los debates convencionales sobre el desarrollo considerando el término desde una perspectiva oficialista e histórica debido a la incapacidad de recurrir a un referente unívoco del mismo. Todo ello debido a que las teorías postdesarrollistas son consideradas en esta tesis como un producto híbrido; un resultado de la aplicación de las críticas postestructuralistas, de la postmodernidad/globalización y de los estudios postcoloniales y decoloniales que han influido en las Ciencias Sociales en general a los límites de los debates convencionales sobre desarrollo. Posteriormente, se presenta el contenido de los discursos postdesarrollistas a partir de su particular visión del desarrollo como creencia, como producto histórico, como discurso y como práctica. Finalmente, y en tercer lugar, se identifican una serie de postulados-base de los discursos postdesarrollistas; postulados-base que conforman el tronco común compartido por la heterogeneidad de estudios, argumentos y posturas que a su vez dan forma al corpus teórico de esta corriente de pensamiento. En el tercer capítulo, por su parte, se aborda el estudio del pluralismo jurídico. En dicho capítulo se encuentra un primer epígrafe dedicado a enmarcar de manera general el estudio del pluralismo jurídico en relación a sus principales debates y conceptos clave, así como a referir las mayores dificultades a la hora de ofrecer una definición del término y de delimitar su ámbito de estudio. Finalmente, en el cuarto y último capítulo de esta primera parte, se establecen las principales relaciones entre los debates sobre pluralismo jurídico y los debates sobre postdesarrollo. Para ello, en primer lugar, se especifica en qué clave debería entenderse el pluralismo jurídico para poder ser relacionado con los discursos postdesarrollistas y en qué cuestiones pueden establecerse nexos o puntos comunes entre ambos campos de estudio.

La **segunda parte** de la tesis aborda en cuatro capítulos el estudio de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y de sus principales conflictos con un modelo de Estado desarrollista y monista. Esta segunda parte comienza con un breve epígrafe de cuestiones previas donde se identifican las principales relaciones que pueden establecerse entre los estudios críticos sobre desarrollo, el pluralismo jurídico y el movimiento indígena de defensa de sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza. Posteriormente se realiza un breve recorrido por el

reconocimiento de los derechos colectivos indígenas y de su lugar como sujetos políticos tanto en el plano internacional como regional y nacional de América Latina. Así, se llega –en un capítulo posterior– a estar en facultades de analizar el alcance del derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales tanto en el ámbito internacional como en el regional de América Latina, haciéndose especial hincapié en el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas como una manifestación propia del derecho humano a la propiedad. Para finalizar, en el último capítulo de esta segunda parte, se identifican las principales consecuencias y conflictos que pueden surgir de la realización y puesta en práctica de una lectura conjunta de los derechos territoriales indígenas y del pluralismo jurídico si éste fuese abordado desde una comprensión postdesarrollista del mismo. Es necesario hacer notar que en toda esta segunda parte de la tesis se destaca el recurso directo a artículos de los instrumentos en materia de derechos humanos aludidos y a la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos más relevante en esta cuestión. Las referencias bibliográficas a académicos expertos en este tema también es relevante, pero sobre todo se ha optado por el recurso directo a fuentes como pueden ser las sentencias para abordar el estudio de los derechos territoriales indígenas debido a que la gran mayoría de los estudiosos y estudiosas en la materia remiten a dichos materiales.

Finalmente, la **tercera parte** de la tesis se centra en el estudio de caso de Ecuador y en su actual Constitución. Esta parte se ha desarrollado en su integridad durante la Estancia de Investigación en la UASB como Investigadora Asociada. A diferencia de las demás, dicha parte de la tesis consta de dos capítulos. El primero de ellos está dedicado al análisis del texto constitucional y a la identificación tanto de sus potencialidades como de sus límites y contradicciones para avanzar hacia la superación del modelo de desarrollo convencional y de la doctrina jurídica monista. Después de una breve presentación del texto constitucional el estudio del mismo se centra en cómo ha quedado reconocido el pluralismo jurídico y los derechos colectivo de los pueblos indígenas, identificando –tal y como se ha adelantado– las potencialidades, límites y contradicciones presentes en el texto para avanzar, o no, hacia la superación del modelo de desarrollo convencional y de la doctrina jurídica monista. El reconocimiento del pluralismo jurídico y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas quedan contextualizados dentro de un marco más global de reconocimiento de nuevas categorías constitucionales como son el Sumak Kawsay/Buen Vivir, los derechos de la Naturaleza, y la plurinacionalidad e interculturalidad. Y es por ello que el estudio de dichas categorías se aborda, identificando también sus potencialidades, limitaciones y contradicciones. Con ello, se plantean las posibilidades de avance que suministra la Constitución de Montecristi hacia la construcción de un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista. El siguiente y último capítulo de esta parte se compone de dos epígrafes, ambos dedicados a la identificación de las tensiones y límites de dicha Constitución en la praxis que obstaculizan el avance hacia la superación del modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista. El primero de ellos se centra en la identificación de estos principales obstáculos, mientras que el

segundo ejemplifica los mismos a través del Mandato de las Mujeres Amazónicas y sus testimonios en primera persona.

Finalmente, y como cierre de la presente investigación, se presenta una reflexión final a modo de conclusiones. Conclusiones que no son ni mucho menos definitivas, sino que abren la puerta a nuevas investigaciones y nuevos cuestionamientos con los que seguir profundizando en la temática abordada en el presente trabajo de tesis.





# I PARTE

---

## **POSDESARROLLO Y PLURALISMO JURÍDICO**

## INTRODUCCIÓN

En la primera parte de este trabajo de tesis se abordará el análisis de las teorías postdesarrollistas y de los principales debates sobre pluralismo jurídico debido a que serán estos estudios los utilizados para proceder, posteriormente, a la puesta en diálogo de los mismos con las reivindicaciones de los pueblos indígenas por la defensa de sus territorios y sus formas de vida. Ello se plantea de esta manera debido a que existen diferentes puntos de correlación y confluencias entre las críticas de estas corrientes teóricas y parte del movimiento indígena y de sus luchas por hacer valer sus derechos. El diálogo entre los mismos proporciona un rico campo de críticas en contra de la profundización en la mercantilización de la vida que es avalada desde los parámetros establecidos por el modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica imperante que se mantienen como estandartes de la gran mayoría de los Estado. En este sentido –y con el objeto de estudiar los conflictos existentes en torno al derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales en el contexto de un Estado desarrollista y monista– resulta pertinente hacerlo a la luz de los debates sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico.

No obstante, la puesta en diálogo aludida no puede ser realizada sin antes haber profundizado en el estudio de dichas teorías. Es por ello que el segundo y tercer capítulo estarán dedicados al análisis de los enfoques postdesarrollistas (capítulo dos) y de los principales debates en torno al pluralismo jurídico (capítulo tres) seguidos de un cuarto capítulo de relación entre ambos, en el que se presentará un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista que será de utilidad en los análisis posteriores que se realicen en el marco de este trabajo de tesis. Estos capítulos señalados estarán precedidos por un capítulo previo (capítulo uno), dedicado a la identificación y comprensión de las principales premisas que han influido y nutrido tanto a los estudios postdesarrollistas como a los de pluralismo jurídico, y que son necesarias para entender la complejidad e hilo conductor de los argumentos y críticas de los mismos.

La totalidad de estos capítulos capacitará a la presente investigación de los suficientes conocimientos teóricos para poder proceder, en una segunda parte de la tesis, al estudio de los derechos territoriales indígenas y a su puesta en común con los debates sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico que –en una tercera parte– posibilitará la realización del estudio del caso ecuatoriano y de su Constitución de 2008.

# CAPÍTULO 1

---

## **EL POSTESTRUCTURALISMO, LAS TEORÍAS DE LA POSTMODERNIDAD-GLOBALIZACIÓN, Y LOS ESTUDIOS POSTCOLONIALES Y DECOLONIALES: SU INFLUENCIA EN EL PENSAMIENTO SOCIAL DE LAS ÚLTIMAS DÉCADAS**

El postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad/globalización y los estudios postcoloniales y decoloniales son corrientes de pensamiento que de una manera u otra han influido notablemente en la generalidad de las Ciencias Sociales. Ello es debido tanto a sus aportaciones de nuevos paradigmas teóricos como a sus cuestionamientos profundos sobre las bases en la que éste se sustenta. Así, el postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad/globalización y los estudios postcoloniales y decoloniales han supuesto además de un vuelco de 180° en las Ciencias Humanas y Sociales, una ruptura sustancial con los preceptos asumidos tradicionalmente como axiomas. En este sentido, el objetivo de este capítulo es conocer y manejar ciertas premisas teóricas de las diferentes corrientes de pensamiento que han influido en la construcción de los enfoques postdesarrollistas y de ciertos discursos sobre pluralismo jurídico. Este capítulo, por tanto, se configura como un paso previo de comprensión del sustrato teórico que permitirá emprender posteriormente el estudio del postdesarrollo y del pluralismo jurídico a la vez que se entiende –sin necesidad de constantes desviaciones explicativas– el alcance y sentido de sus críticas.

A continuación, se expondrá una breve sinopsis sobre cada uno de estos movimientos con el fin de manejar unas nociones básicas sobre el marco general que vendrá a influir en la conformación de –por un lado– las teorías postdesarrollistas y de sus críticas a los límites del debate convencional sobre desarrollo y –por otro lado– de los debates sobre pluralismo jurídico que cuestionan la doctrina jurídica monista del Estado. Esta breve introducción es pertinente debido a que la aproximación a las diferentes premisas teóricas de estos movimientos de utilidad para la presente investigación se expondrán en los siguientes apartados de manera articulada y dialógica –y no por corriente de pensamiento– ya que se ha considerado metodológicamente más conveniente. En este sentido se esboza a continuación, una breve introducción del postestructuralismo, de las teorías de la postmodernidad/globalización y de los estudios postcoloniales y decoloniales.

La teoría postestructuralista abarca una amplia gama de investigaciones que surgen a partir del final de la década de los sesenta y principios de los setenta. Dicha teoría desarrollada mayormente en Francia surge como respuesta a los límites del estructuralismo; que es considerado como un movimiento metodológico que aplica la

lingüística estructural de Ferdinand de Saussure al vasto campo de las Ciencias Humanas y que también irrumpirá en la escena filosófica moderna. La diversidad de obras estructuralistas recorren –entre otros– los ámbitos de la etnología (Lévi-Strauss), el psicoanálisis (Lacan), el marxismo (Althusser), la epistemología (Foucault) y la semiótica (Barthes). El estructuralismo parte del análisis del lenguaje, la cultura y la sociedad a partir de un concepto clave que es –como su propio nombre indica– la estructura. La estructura se entenderá como un conjunto de marcos yuxtapuestos en el que se producirán los significados en función de las prácticas llevadas a cabo por los sujetos que en ellas se sitúan y actúan. Lo vital, por tanto, es este marco definido en el que el sujeto se localiza y desde donde dispone su actividad y conducta. Apréciense pues, lo que se acaba de referir: el desplazamiento de dicho sujeto de la centralidad –en el que estaba situado desde Descartes– hacia el interior de la estructura. Con este descentramiento se niega pues, la supremacía del sujeto individual y consciente, que queda sometido al orden de la estructura. Esta referencia al estructuralismo es indispensable en tanto en cuanto el postestructuralismo reaccionará contra algunos de sus límites identificados: fundamentalmente el carácter trascendental con el que se asume la existencia de estructuras que gozan de autonomía y la asunción de una esencia natural que justifica la existencia de oposiciones binarias jerárquicas. Dichos cuestionamientos constituirán los puntos convergentes de una heterogeneidad de investigaciones y obras que se apodarán sin el permiso de sus autores –y a veces en su contra– como postestructuralistas. Los más importantes son, –entre otros y otras– los siguientes: Jaques Derrida, Michel Foucault, Jaques Lacan, Gilles Deleuze, Judith Butler y Julia Kristeva. La razón de que algunos –como Foucault y Lacan– se hayan inscrito en ambas corrientes corresponde a las fronteras difusas existentes entre la teoría y su crítica. Además del cuestionamiento a la autonomía de la estructura y a los sistemas binarios, el postestructuralismo se caracterizará por emprender todo tipo de descentramientos (como el del autor y la historia), así como destacar como conceptos claves el lenguaje y el discurso y, por otro lado, brindar especial atención a los temas referentes a la representación, el conocimiento y el poder. Sin duda, el giro discursivo, es definitorio y definitivo para todo aquello que se adscriba como postestructuralista.

El postestructuralismo está, además, generalmente relacionado con la postmodernidad; de hecho a algunos de sus miembros, como Michel Foucault y Jaques Derrida, se les etiqueta también como postmodernos. No obstante, hay evidentemente otras personalidades que han sido inscritas en esta corriente, como son: Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Richard Rorty y Fredric Jameson, entre otros. El postmodernismo ha sido un movimiento heterogéneo vinculado a la arquitectura, la literatura, la cultura, el arte, la estética y la filosofía; mientras que la postmodernidad o teoría de la postmodernidad hace más bien referencia a una corriente de pensamiento en el ámbito de las Ciencias Sociales. No obstante, postmodernismo y postmodernidad parten del mismo nexo común: la reacción contra la modernidad y sus preceptos. En este sentido se abandona la fe en el conocimiento científico y en la racionalidad del ser humano para conocer; se niega la posibilidad de la representación, pues la realidad es concebida como un simulacro, una imagen; se proclama un estado permanente de

incertidumbre debido al descrédito de las certezas y de las ideologías que gobernaban la época moderna; y además, se declaran inoperantes nociones como emancipación, historia, progreso y universalidad (del Río, 1997:59-70). Se opta así por la exaltación de las pequeñas historias, por los localismos; por la defensa de la diversidad y la pluralidad en un mundo donde el sujeto, los fundamentos y los grandes relatos han muerto (del Río, 1997:77-93). Impregnada de todo lo anterior y desde la óptica de las Ciencias Sociales, la postmodernidad se considerará –concretamente– como una corriente de pensamiento que teorizará sobre la imposibilidad de creencia y posibilidad de proyectos humanos universales; sobre el individualismo, el consumo y la mercantilización de la vida y la cultura; la debilidad del Estado-nación y las democracias convencionales; el auge e impacto de los *mass-media*, la tecno-ciencia y la biotecnología... En definitiva, la postmodernidad en el campo de las Ciencias Sociales se relaciona –con avales, reticencias y matices– con la globalización; un nuevo periodo histórico que ha superado o intensificado la modernidad. Los enfoques teórico-filosóficos que de esta nueva época se emprendan están así, tal y como se ha introducido, enraizados en el postestructuralismo y condicionados por el proceso inédito de la globalización neoliberal de los tiempos actuales.

Las teorías críticas postcoloniales y decoloniales, por otro lado, irrumpirán en la academia occidental, y más concretamente en las Ciencias Sociales, para poner sobre la mesa los efectos determinantes del colonialismo y de la colonialidad; consagrando su actividad intelectual a combatir el euro-centrismo y la construcción del Otro no-europeo/no-occidental avalado por las potencias y la episteme colonizadora a través de sus estructuras e instituciones de poder-conocimiento. Es necesario explicitar, no obstante, que la historia colonial que define ambas corrientes críticas es sustancialmente diferente y ello es debido a que la experiencia colonial en el caso de las y los críticos postcoloniales se remite al siglo XVIII, mientras que la herida colonial en el caso de las y los críticos decoloniales se retrotrae a finales del siglo XV. Ello significa que es distinto el locus de enunciación temporal y geográfico de ambas experiencias históricas; al igual que divergentes son sus potencias colonizadoras: España y Portugal para lo que fue llamado América Latina, y –fundamentalmente– Francia, Inglaterra y Alemania para Asia y África, sobre todo después de ese gran hito histórico que fue la Conferencia de Berlín de 1885. Asimismo, el proceso de descolonización está enmarcado en el segundo caso en la época de la Guerra Fría, mientras que en el primer caso su marco de referencia se fundamenta en la independencia de las trece colonias británicas y en la Revolución Francesa (Mignolo, 2003:198-208). La teoría postcolonial nace como discurso crítico dentro de círculos intelectuales de escritura inglesa provenientes de las antiguas colonias del Imperio británico –que emigraban o que eran hijos de inmigrantes– y que llegaban a las universidades europeas o norteamericanas (Mignolo, 2003:160; Young, 2010:282). Las líneas intelectuales seguidas por la crítica postcolonial, así como su lenguaje y vocabulario, vienen de un amplio y variado abanico que va desde el postestructuralismo, el marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la antropología, la teoría cultural, la filosofía... y cuyas influencias centrales son Fanon, Foucault, Derrida, Gramsci y Lacan (Mignolo, 2007:33; Restrepo y Rojas,

2010:24; Young 2010:284). Dichas influencias definen considerablemente el trabajo de los máximos representantes de la crítica postcolonial: Said, Spivak y Bhabha (Young, 2010:284; Restrepo y Rojas, 2010:24). Las influencias intelectuales de los estudios decoloniales, por su parte, hunden sus raíces en las críticas anticoloniales de Césaire y Fanon, junto con las influencias de la filosofía de la liberación y de Paulo Freire, además de en la Teoría de la Dependencia y en mayor medida por la teoría del sistema-mundo de Wallerstein y las aportaciones de Gunder Frank (Restrepo y Rojas, 2010:43-73). El grueso de los críticos decoloniales está compuesto, de entre otras, por las siguientes personalidades: Quijano, Dussel, Mignolo, Lander, Coronil, Escobar, Castro-Gómez, Palermo, Sanjinés y Walsh. La gran aportación de estas corrientes críticas – postcolonial y decolonial– ha sido evidenciar los efectos perversos del colonialismo y de la colonialidad en las estructuras materiales y subjetivas de las personas y sociedades colonizadas y colonizadoras, ya sea a través del estudio del discurso del colonialismo y de la representación discursiva del Otro –postcolonialismo– ya sea a través de la problematización de la colonialidad como la cara oculta de la modernidad – decolonialismo–. No obstante –una puntualización es relevante– que se hable de postcolonialismo no significa que se haya superado el colonialismo, y ello debido a que el término “postcolonial” no hace referencia a una simple periodización histórica, sino a una apuesta epistémica crítica cuya intencionalidad es descolonizar el conocimiento y la historiografía occidental para re-valorizar y reivindicar otras historias y otros conocimientos, designados como *historias otras* y *conocimientos otros* (Young, 2010:283; Hall, 2008:132-136).

El postestructuralismo, la postmodernidad y las teorías postcoloniales y decoloniales son corrientes de pensamiento cuyos aportes han influido en el desarrollo del pensamiento crítico. Al cuestionar los “incuestionables” postulados que regentan la epistemología moderna occidental, estas teorías han abierto todo un campo de reflexión donde indagar y desarrollar nuevos estudios que superen lo acotado y limitado de esta mirada. Así, dichas teorías, ponen a disposición del pensamiento crítico útiles herramientas y planteamientos a los que recurrir –con su debida cautela– para emprender el análisis de diversas áreas de las Ciencias Sociales susceptibles de ello, como puede ser el campo jurídico y los Estudios sobre Desarrollo. A continuación se presentan y exponen una serie de apartados que reúnen –cada uno de ellos– los postulados asumidos por algunos de los discursos sobre pluralismo jurídico y por las teorías postdesarrollistas del postestructuralismo, la postmodernidad y los estudios postcoloniales y decoloniales. No obstante, se advierte que en los mismos se considerarán autores y autoras que, no inscribiéndose dentro de ninguno de estos movimientos, se les hará alusión por su estimable aportación al debate en ese campo preciso de estudio. Asimismo, debe señalarse que si bien la gran mayoría de los textos seleccionados lo han sido por su gran impacto en la generalidad de las Ciencias Sociales, otros lo han sido por su contribución concreta al campo de estudio que atañe al presente trabajo. Finalmente, téngase en consideración que, una lectura atenta de los puntos subsiguientes ayudará en gran medida a facilitar la comprensión de las críticas y propuestas elaboradas por las teorías postdesarrollistas y por los estudios sobre

pluralismo jurídico, así como a evitar extravíos terminológicos durante el examen de las mismas.

### **1.1. Discurso y lenguaje: estrategias críticas para desvelar el poder**

El postestructuralismo es una corriente de pensamiento que aglutina una gran cantidad y variedad de investigaciones críticas con el estructuralismo. Muchas de las personalidades que ponen rostro a este movimiento no se consideran parte del mismo y, generalmente, han sido inscritas como tal debido a que han identificado y enunciado diversos límites de la teoría estructuralista. Ni Derrida ni Foucault se consideran a sí mismos postestructuralistas, pero en la generalidad de las Ciencias Sociales se les ha adjudicado dicha etiqueta en tanto sus planteamientos teórico-metodológicos proponen y permiten un descentramiento de las estructuras dominantes. Michel Foucault criticará el modelo historicista imperante basado en la idea de totalidad y en la linealidad temporal que excluye e ignora aquellos fenómenos que rompen la continuidad del relato histórico al mismo tiempo que propone partir de estas mismas discontinuidades para inaugurar una nueva historia. Jaques Derrida, por su parte, abrirá el juego de la significación dentro de la estructura tras anunciar el fin de los significados trascendentales. Por todo ello, ambos filósofos, cada uno a su manera, contribuirán al desarrollo de lo que se ha dado por llamar postestructuralismo.

Foucault se erige como gran filósofo en 1966 con la publicación de su libro *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, donde anuncia la muerte del hombre. Dicha muerte señala la descentralización del sujeto cartesiano al que se había situado como centro epistemológico desde la famosa frase «pienso, luego existo». Foucault reaccionará frente a esta tradición afirmando que el sujeto no está en el centro y que mucho menos domina y constituye la realidad, ya que dicho sujeto se sitúa dentro de la trama histórica estando, por tanto, constituido por las relaciones dadas por la estructura en la que este sujeto se encuentra y actúa. No obstante, las ideas de Foucault serán increíblemente relevantes en lo que se refiere a su análisis del poder, ya que este filósofo se hace famoso por ser un gran analista del poder; poder que concibe como uso de la razón. Para Foucault el poder utiliza la razón para dominar a la Naturaleza y a los seres humanos; y será, por ello, que dicho pensador dedicará su obra a demostrar que ésta, efectivamente, se instaura como herramienta de visión, control y dominación del ser humano. Esta demostración la lleva a cabo esencialmente en dos de sus libros más renombrados: *La historia de la locura en la época clásica*, publicado en 1961, y *Vigilar y castigar*, de 1975. Para Michel Foucault el poder reúne una enorme capacidad para imponer la interpretación de la verdad que responde y beneficia a sus intereses, para lo cual recurre a todos los medios a su alcance –destacándose los medios comunicacionales– para conformar y moldear las subjetividades de los sujetos receptores. En este sentido, dicho autor sostendrá que el poder –con sus incansables repeticiones de su interpretación de la verdad– creará la verdad a la vez que contiene y

neutraliza las otras verdades. Asimismo, serán las instituciones sociales disciplinarias las que mantengan y reproduzcan la visión del poder, su ideología; pues serán ellas las que transmitan *la* verdad del poder. No obstante, el poder para Foucault no es patrimonio exclusivo de la soberanía del Estado y de sus instituciones, sino que éste es transversal y se ejerce por las diferentes y múltiples capas de la sociedad donde coexisten e interactúan diferentes tipos de autoridad.

Por otro lado, Foucault emprenderá una contundente crítica a la metafísica de la historia en la que se opondrá radicalmente al historicismo sostenido por la filosofía hegeliana –y que es heredada por Marx– en la cual se defiende la idea de un desarrollo dialéctico de la historia que borra toda discontinuidad acontecida para proteger la continuidad asumida como necesidad intrínseca de los hechos históricos. Para Foucault este devenir histórico lineal es una falacia, pues para él la historia no es más que una discontinuidad permanente donde múltiples agentes batallan por hacer valer y establecer su concepción propia de verdad. Es por ello que Foucault defenderá la atención a la multiplicidad de los hechos históricos, a las historias menores o pequeñas luchas, borrados en *pro* de privilegiar los grandes acontecimientos de la Historia con mayúsculas. Esta idea acogida, asumida y desarrollada por la filosofía postmoderna será presentada –además de en otros escritos– en el libro titulado *La arqueología del saber* publicado en 1969, donde se propone un método de análisis en el cual las discontinuidades –lo anecdótico o considerado como obstáculo por el historicismo– ocuparán un lugar central produciendo así la multiplicación de las rupturas en la historia y, por lo tanto, la reactualización de los períodos de la misma. Así, los documentos perderán su estatus de recipiente de verdad histórica –susceptible de ser desvelada por su aceptado carácter de posibilitador de la reconstrucción del pasado a través de la verdad que pueden reflejar– como así será abandonada la viabilidad de presentar y establecer una historia global (Foucault, 1979:5-26). Estas ideas fuertemente influyentes en la generalidad de las Ciencias Sociales y en las Humanidades son preservadas, mantenidas y alimentadas gracias a su marcado carácter crítico que nutre el pensamiento transformador, en el que adquiere vital importancia el método propuesto por Foucault bautizado como «arqueología». Entender dicha metodología es indispensable, ya que muchos otros autores críticos –en los ámbitos de conocimiento referidos– acuden y aplican dicho método para desarrollar sus tesis y estudios analíticos concretos. Es por esta razón que, a continuación, se esbozará en qué consiste el análisis discursivo de Foucault; es decir, su método arqueológico en el que se invita, desde un principio, a inventar un nuevo lenguaje en el que abordar una «nueva historia» que supere las continuidades y que cuestiona, además, la compartimentación disciplinaria (Foucault, 1979:33-36).

Foucault (1979) situará el análisis del campo discursivo como centro de su método, lo cual le permitirá –en los estudios de casos concretos– establecer la relación entre discurso y poder. Se interesará, por tanto, en cómo se construye y se relaciona un discurso; es decir, lo importante será la descripción de lo dicho y cómo esto establece, por ello, relaciones y exclusiones (Foucault, 1979:45). La condición de posibilidad de una formación discursiva –señala Foucault (1979:62)– se encuentra en la existencia de



una regularidad entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos y las elecciones temáticas o estratégicas. Foucault (1979:79-80) indica que los objetos se forman en función de las relaciones que «caracterizan una práctica discursiva»; por lo que, por tanto, el discurso está entre «las palabras y las cosas». Las prácticas, así, construyen los objetos de los que hablan de tal manera que los discursos no describen la realidad, sino que construyen la realidad que parecen describir (Foucault, 1979:81). La formación de las modalidades enunciativas responde, por su parte, a la posición de posibilidad del discurso a partir del análisis del estatuto del sujeto parlante, desde qué ámbito institucional emerge su discurso y qué situación le permite a ese sujeto ocupar esa posición determinada. Diversos estatutos, ámbitos y posiciones desde donde se pronuncia un discurso será, en definitiva, lo que deba analizarse para el estudio de la formación de las modalidades enunciativas. De esta manera, el sistema de relaciones que unen la discontinuidad de estos planos desde donde se pronuncia un discurso se halla establecido por la especificidad de una práctica discursiva, que es exterior a un sujeto concreto (Foucault, 1979:82-90). Por otro lado, un sistema de formación conceptual va a constituirse a partir de la manera en que diferentes elementos heterogéneos se hallan en relación los unos con los otros. De esta manera, para realizar la descripción de dicho sistema, Foucault (1979:92-97) indicará la necesidad de determinar en función de qué esquemas de seriación, de coexistencia y de modificación recíproca se van a relacionar dichos elementos recurrentes en un tipo de discurso específico. En este sentido, dichos esquemas no describen la estructura interna de los conceptos ni su génesis progresiva, sino «[...] su dispersión anónima a través de textos, libros y obras» (Foucault, 1979:98). Finalmente, las estrategias son los temas o teorías formadas a partir de un relación coherente, rigurosa y estable entre ciertas organizaciones de conceptos, ciertos agrupamientos de objetos y de ciertas modalidades enunciativas (Foucault, 1979:105). La definición de las diferentes estrategias o elecciones teóricas permite la individualización de una formación discursiva (Foucault, 1979:112-113). En este sentido, Foucault (1979:106-112) indica que para definir el sistema de formación de las estrategias se debe investigar sobre sus elecciones teóricas posibles; es decir, debe determinarse los «puntos de difracción» del discurso (puntos de incompatibilidad, de equivalencia y de enganche de una sistematización), «la economía de la constelación discursiva», así como la función del discurso en un campo de prácticas no-discursivas y su régimen y procesos de apropiación.

Estos diferentes niveles forman entre todos un sistema único de formación discursiva en tanto se encuentran inter-relacionados en un sistema vertical de dependencias. De esta manera, las elecciones estratégicas se hallan determinadas por puntos de divergencia en el juego de los conceptos, los cuales están formados a partir de los modos de coexistencia de los enunciados, cuyas modalidades están descritas por la posición que ocupa el sujeto en relación con el dominio de los objetos de los que habla. En este sentido, «por sistema de formación hay que entender, pues, un haz complejo de relaciones que funcionan como regla: prescribe lo que ha debido ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual objeto, para que ponga en juego tal o cual enunciación, para que utilice tal o cual concepto, para que organice tal o

cual estrategia» (Foucault, 1979:122). Además, los sistemas de formación no son estáticos, sino dinámicos, ya que su regularidad está sujeta a unos procesos temporales que le son propios. Esta movilidad del sistema de formación se produce en una doble dirección: por un lado, entre los elementos (objetos, tipos de enunciación, conceptos, y elecciones estratégicas) que se han puesto en relación y que pueden producir mutaciones intrínsecas que se incorporan a las prácticas discursivas sin que se altere la forma general de su regularidad, y por otro lado, «[...] las prácticas discursivas modifican los dominios que ponen en relación» (Foucault, 1979:124).

Después de haber explicado la formación discursiva, Foucault se centrará en el enunciado; del cual va a decir que se trata de la unidad básica del discurso (Foucault, 1979:135-145). No obstante, tras argumentar que el enunciado no comparte los mismos criterios de una frase, una proposición o un acto del habla, advierte que éste debe ser considerado como «[...] una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio» (Foucault, 1979:145). Por otro lado, para que una serie de elementos lingüísticos den lugar a una función enunciativa se deben dar, según Foucault (1979:147-167), la existencia de cuatro condiciones: en primer lugar, un espacio de correlaciones; en segundo lugar, la posición o estatuto del sujeto parlante; en tercer lugar, un campo o dominio asociado; y, finalmente, tener existencia material. La coexistencia de estas cuatro condiciones conforman un enunciado, y a su vez, un conjunto de enunciados regidos por las reglas de un sistema de formación dan lugar a un discurso (Foucault, 1979:181); es decir, la función enunciativa se ejerce en los cuatro dominios (objetos, modalidades enunciativas, conceptos y estrategias) que constituyen una formación discursiva. Por su parte, una práctica discursiva será definida por Foucault (1979:198) como «[...] un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa». Asimismo, al igual que la función enunciativa se ejerce en una formación discursiva, ésta a su vez depende de un sistema general de archivo. El archivo es la regla de lo que puede ser dicho, es decir, es «[...] el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares» y que, además, regula la formación y transformación de enunciados (Foucault, 1979:219); ya que el archivo define «[...] una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados como tantos otros acontecimientos regulares, como otras tantas cosas ofrecidas al tratamiento o la manipulación» (Foucault, 1979:221). El archivo de una sociedad o de una época no es nunca una totalidad cerrada, sino un conjunto abierto e inacabado, cuya dinámica le impide ser descrito o estabilizado. Así, la arqueología, será el método que describa «[...] los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo» (Foucault, 1979:223).

Este método propuesto por Foucault (1979:227) denominado arqueología no pretende ser ni formalizador ni interpretativo. La arqueología busca definir los discursos en tanto prácticas que obedecen unas reglas, los cuales atraviesan un conjunto de obras

individuales, donde el sujeto creador de las mismas carece de interés, ya que lo importante no es lo que alguien quiso decir, sino lo que “se ha dicho”. En este sentido, la arqueología se va a encargar de la especificidad de los discursos, es decir, de llevar a cabo un análisis diferencial de sus modalidades. Finalmente, es indispensable señalar que este método no pretende restituir lo que ha sido pensado o dicho, ni desvelar un significado oculto, sino tan sólo realizar la descripción sistemática de un discurso-objeto (Foucault, 1979:233-235). Por otro lado, uno de los aspectos más destacables del método arqueológico de Foucault es su atención a las maneras de articulación de las formaciones discursivas con sistemas no-discursivos como las instituciones, los acontecimientos políticos o los procesos económicos (Foucault, 1979:272). En este sentido, la autonomía y especificidad concedida a las formaciones discursivas no es óbice para que éstas tengan su propia historicidad, que a su vez se relaciona con otros conjuntos de diversas historicidades (Foucault, 1979:277). En definitiva, el método de la arqueología se encarga de analizar las discontinuidades dentro de los textos, el momento de su ruptura, aquello que se considera anecdótico, aquello que se borra o se excluye. A este tenor, por ejemplo, desde una perspectiva postcolonial, se atendería a la justificación de la colonización de la India en Marx o a la afirmación de la desigualdad racial en Hegel, y no a su teoría de las clases sociales o al desarrollo de la fenomenología del espíritu. Así, la arqueología: “[...] toma por objeto de su descripción aquello que habitualmente se considera obstáculo: no tienen como proyecto el superar las diferencias, sino analizarlas, decir en qué consisten precisamente, y *diferenciarlas*” (Foucault, 1979:287).

Este tratado metodológico supone la invitación analítica que Foucault ofrece como estrategia crítica para desvelar el poder a la generalidad de las Ciencias Sociales. Dicha metodología es, como toda la recepción de su obra, controvertida y recurrente; pero su vigencia reside en su meticuloso análisis del poder que instrumentaliza a la razón para dominar tanto a la Naturaleza como al ser humano. El método que él propone no ofrece medidas de lucha ni de resistencia al poder; no obstante, advierte de los discursos hegemónicos racionales que éste impone como verdad y que son, una y otra vez, construidos como tal por sus instituciones y sujetos profesionalizados.

La obra de Derrida, por su parte, se centra en el lenguaje y es por ello que una de sus aportaciones más famosas es la estrategia crítica de la deconstrucción o desconstrucción (según las traducciones). Dicho autor –quien criticará el «logocentrismo», «fonocentrismo» y «falogocentrismo»– utilizará la escritura para realizar su cuestionamiento a la metafísica occidental. Una de las obras más influyentes de Derrida (2008) es *De la gramatología* publicada en 1967, ya que en ella explica su oposición a lo que el mismo autor denomina «logocentrismo». Por «logocentrismo» Derrida (2008:7) entiende la «[...] metafísica de la escritura fonética (por ejemplo del alfabeto) que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que [...] el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta, y que en un único y mismo *orden* dirige». El vocablo “*logos*” proviene del griego y es generalmente empleado como “razón”, pero también hace referencia a “palabra”, “pensamiento” y

“conocimiento”. En este sentido, dicho término será utilizado por Derrida como referencia a la palabra razonada o guiada por el razonamiento que busca alcanzar una *verdad* (Derrida, 2008:16-17); por lo que «logocentrismo» hará referencia a la centralidad que se le ha otorgado, tradicionalmente y de manera privilegiada, a la razón dentro de la civilización occidental. Fruto de este «logocentrismo» surgirá el «fonocentrismo»; es decir, la centralidad de la voz, el habla, la palabra –la *phoné*– sobre la escritura en la medida en que el lenguaje se concibe próximo al pensamiento del Ser, mientras que la escritura es «[...] pensada como mediación de mediación caída en la exterioridad del sentido» (Derrida, 2008:19). La primacía de la *phoné* o palabra hablada vendrá posibilitada por la *presencia*, es decir, por la presente presencia del Ser, de su *logos*; de una razón que se expresa en la inmediatez, de un sujeto o ente-presente, de una consciencia, de un pensamiento (Derrida, 2008:26). La escritura, por tanto, será relegada como traducción, mera representación; será llanamente el significante del significado, exterior y aislado del significado (Derrida, 2008:40).

La *phoné*, por lo tanto, tendrá preeminencia por su proximidad al *logos*, por su cercanía al significado: «es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal idealidad» (Derrida, 2008:28). Todo ello es explicable a través de la idea de signo, al cual le es definitorio e intrínseco la oposición entre significado (inteligible) y significante (sensible). La diferencia jerárquica existente en este par binario de significado/significante que conforma la idea de signo porta todo este «logocentrismo» y «fonocentrismo», pues: el significado como inteligible remite a la conciencia, al *logos* al que está inmediatamente unido, al interior del Ser; mientras que el significante -imagen acústica- como sensible es exterior al Ser, más próximo en el caso de la palabra hablada que en la escritura, pues ésta última es tratada como la más burda representación, como un significante accesorio que doblemente disimula el significado en este ejercicio secundario e instrumental de doble traducción de la conciencia, del *logos*. Esta consideración fonocéntrica determinará –según Derrida (2008)– que el signo quede sustentado en dicotomías, en series binarias, donde el primer concepto será de manera *natural* jerárquicamente superior que el segundo; al igual que significado/significante e inteligible/sensible: alma/cuerpo; masculino/femenino; civilizado/salvaje; desarrollado/subdesarrollado... Será, por tanto, la herencia logocéntrica de la metafísica occidental el determinante último por el que estas series de oposiciones jerárquicas regirá lo que *es* considerado como *verdad*; pues será este sistema binario<sup>1</sup> lo que sostenga la entera compartimentación y entendimiento filosófico del mundo. En este sentido, la razón y el lenguaje quedan sustentados en oposiciones jerárquicas de pares binarios que categorizan el pensamiento y donde uno de esos términos –el segundo– quedará estigmatizado como fútil, designación que entraña violencia *per se*. Será este lugar secundario, el negado o ausente como significado trascendental, el que ocupe el interés de Derrida. Así, en *De la gramatología*, el autor

---

<sup>1</sup> Se profundizará en el siguiente apartado titulado *Sistemas binarios y representación de la Otridad*

fijará su atención en la escritura para desmontar, por medio de la deconstrucción, el «fonocentrismo» presente en la metafísica logocéntrica occidental.

La deconstrucción es una estrategia crítica obra de Jaques Derrida (2008) que no tiene definición clara y unánime. La deconstrucción es un postura de análisis textual que parte de la base de considerar que las palabras no tienen sentido por sí mismas, sino que adquieren significación en tanto en cuanto se relacionan y diferencian de otras. En este sentido, con la deconstrucción se busca la interrogación constante de aquellas palabras que conforman un texto para *leerlas* de una manera diferente a como han sido incuestionablemente asumidas y utilizadas. Esta postura crítica –que no es ni mucho menos un método con numerados pasos a seguir– pretende abrir nuevas posibilidades a la interpretación que superen el logocentrismo occidental así como sus axiomáticos postulados metafísicos. La deconstrucción pretende, en definitiva, el desmonte de las estructuras que se conciben como un orden indiscutible y que son transmitidas y perpetuadas por los conceptos y discursos que se manejan. Se hace necesario para proceder a esta desarme, por tanto, el cuestionamiento del movimiento irreductible acontecido para que ello se haya concebido y mantenido así, es decir, se hace imperiosa la pregunta de qué es lo ausente y dominado en el texto que se lee y qué desplazamiento invisible sostiene la estructura y sus oposiciones jerarquizadas; pues, tal y como insinúa Derrida (2008:91): «si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia histórica. La justificación nunca puede ser absoluta y definitiva. Responde a un estado de fuerzas y traduce su cálculo histórico». Esta postura crítica ha sido ampliamente asumida en varios campos de análisis de las Ciencias Sociales, siendo el postcolonialismo y el feminismo las corrientes teóricas más relevantes a este respecto: la primera al trasladar dicha estrategia crítica del campo de la filosofía al de la historia y la segunda al aplicarlo a la posición femenina en el discurso y a sus estudios de género.

Asimismo, otro de los textos más emblemáticos e influyentes en la generalidad de las Ciencias Sociales es *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las Ciencias Sociales*, presente en su obra *La escritura y la diferencia* que fue publicada originalmente en 1967. Dicho texto puede considerarse como los primeros pasos del postestructuralismo, pues, de entre sus escasas páginas puede intuirse el giro discursivo. Derrida (1989:383-385) explicará que antes del «acontecimiento» la estructura se organizaba a partir de un centro que le daba coherencia y permitía el juego entre los elementos al interior de la totalidad de dicha estructura. La existencia de este centro rector era indiscutible y en ella se basaba la filosofía y la ciencia; al igual que toda la metafísica, compuesta en toda su historia de centros diferentemente nombrados cuya secuencia enunciativa ha procedido de manera lineal. En este sentido, la historia de Occidente ha sido un *continuum* de sustituciones lineales de un centro. No obstante, con el «acontecimiento» de ruptura fruto de la época postmoderna que refiere a la puesta en cuestión de la existencia de tal centro y a su consideración como función, todo se convierte en discurso. El discurso, por tanto, ocupará un nuevo centro que ya no posee

significado transcendental y que, por lo tanto, «[...] extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación» (Derrida, 1989:385). No es posible ya, por la ausencia de este significado transcendental, seguir creyendo en la idea de universalidad ni en la justificación de oposiciones jerárquicas, pues se cuestiona no ya la relación entre los términos de este sistema, sino el propio sistema mismo: ¿por qué tiene que haber términos dicotómicos jerarquizados?

La deconstrucción también es referida en este escrito de Derrida (1989:388), pero esta vez para hacer referencia a una necesidad de adquirir un postura honesta que advierta de la influencia y reproducción de discursos e ideas por medio de los términos utilizados; ya que Derrida (1989:387) explicita que en la medida en que los conceptos existen dentro de sistemas se produce un arrastre de todo el sistema de pensamiento en el que opera un concepto cuando se emplea. Ello significa que cuando se utiliza un término en otro sistema se está transfiriendo a su vez todo el sistema en el que estaba integrado. Este hecho que alude a la contaminación del lenguaje hace impositiva la enunciación honesta de esta coyuntura para realizar así una crítica coherente y responsable. Por otro lado, Derrida (1989:390) afirmará que «el lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica» y que en este sentido hay dos vías para proceder con ésta: la primera de ellas es la estrategia de la deconstrucción que sometería a cuestión sistemática y rigurosa la historia de estos conceptos y la segunda es la estrategia del «*bricolage*» – palabra que toma Derrida de Lévi-Strauss– y que hace referencia a una actividad intelectual y mitopoética que consiste en la utilización de los instrumentos y de los términos que se tenga al alcance (Derrida, 1989:390-392). Esta estrategia parte del descentramiento antes aludido y por ello del abandono de la idea de existencia de un centro, de un sujeto, de una referencia privilegiada o de un origen; se trata, en definitiva de «[...] una búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso» (Derrida, 1989:393). El tratamiento dado por Derrida a este término será el adoptado en lo sucesivo por las Ciencias Sociales y será, junto con la deconstrucción, una estrategia considerada postestructuralista.

Finalmente, Derrida (1989:396-400) retoma la idea de ausencia de centro u origen natural de la estructura en relación a los límites de la totalización para concretar su idea de juego; juego de las sustituciones infinitas que son posibles dentro de un conjunto finito que además son múltiples, pues no hay un centro que detenga dichas sustituciones. Este razonamiento tiene especial relevancia en la generalidad de las Ciencias Sociales sobre todo en lo que respecta a los condicionamientos del juego: la historia y la presencia. En primer lugar, Derrida (1989:398:399) indica que la historización de un fenómeno va a condicionar el juego de la significación, por lo que se reivindica con ello la necesidad de considerar el contexto histórico en los estudios realizados en el ámbito de las Ciencias Sociales, ya que las teorías o modelos de análisis elaborados a partir de un lenguaje abstracto y un no-lugar caen en el a-historicismo al no tener en cuenta la historicidad del fenómeno empírico que se pretende analizar. En segundo lugar, con la ruptura de un centro fijo o ausencia de presencia se abren dos actitudes interpretativas de esta ruptura que igualmente condicionarán el juego y la

postura adoptada en el campo de las Ciencias Humanas: la primera de ellas consiste en la pretensión o el deseo de «[...] descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación» (Derrida, 1989:400-401); y la segunda consiste en afirmar y aceptar el juego con todo lo que ello conlleva. Esta última opción de aceptación y reafirmación del juego es lo que compondrá el imaginario postestructuralista y el paradigma de la postmodernidad. Es debido a ello que a Jaques Derrida, queriéndolo él o no, se le sitúa, designa y proclama como postestructuralista y postmoderno, pues es el giro discursivo el argumento central y lo que articula estas nuevas corrientes. A Michel Foucault le sucede lo mismo –encasillado como postestructuralista y postmoderno aún a pesar de sus reticencias– pues quedará integrado en dichas corrientes teóricas en tanto asume y abraza este giro discursivo del que parte su teoría crítica.

Las teorías críticas formuladas sobre la base del discurso (Foucault) y sobre el lenguaje (Derrida) descentrarán al sujeto cartesiano, arquetipo y paradigma de la episteme moderna, reina madre de las Ciencias Sociales y de las Humanidades. La implosión de estos planteamientos supondrá el estudio crítico de amplios campos dentro de estos ámbitos de saber-conocimiento, donde el discurso convencional sobre Derecho y desarrollo no quedará inmune ni exento. Sobre todo, las teorías postdesarrollistas se harán eco del método arqueológico y de la deconstrucción como estrategias críticas con las que desvelar el poder presente en el Desarrollo así como abrazarán la idea del desplazamiento histórico que supone el total abandono de la creencia en la linealidad de la historia y en la posibilidad de existencia de un proyecto universal. Así, el postdesarrollo hará suyos los métodos, estrategias e ideas asumidas comúnmente como postestructuralistas en sus estudios críticos sobre los límites de los discursos convencionales sobre desarrollo. De la misma manera, algunas aproximaciones al estudio del pluralismo jurídico harán uso de estos métodos y estrategias para formular sus críticas al Derecho y al monismo como doctrina jurídica imperante.

## **1.2. Sistemas binarios y representación de la otredad**

Los sistemas binarios, la dicotomía y la oposición binaria no son más que nociones con las que se define una oposición de conceptos contrarios: bueno/malo; bonito/feo; bien/mal; nosotros/ellos (el Otro); occidente/oriente; Norte/Sur; desarrollado/subdesarrollado... Este sistema de definición de la realidad es totalmente arbitrario, no es natural, es construido y por lo tanto una ficción, un artificio. La organización de la realidad en categorías polarizadas no es el método por antonomasia del conocimiento humano, es más bien un discurso mantenido y difundido por las estructuras de poder dominantes, sus instituciones y sus intelectuales. Las comparaciones entre realidades se realizan a través de la definición por opuestos, a partir de dicotomías; esto significa que las designaciones se producen a partir de la identificación de la diferencia. Estos elementos y características que se comparan

refieren a unos tipos generales valorados jerárquicamente en una escala evaluativa entre lo deseable/indeseable; perfecto/imperfecto; primordial/secundario... Entraña un juicio de valor, lo que evidencia que la relación entre significado y significante entraña ideología, relación de poder. El lenguaje no es, por tanto, inocente, manifiesta una relación de poder tangible en la sociedad a través de instituciones y prácticas políticas.

La secularización del lenguaje provocará que éste venga a conformar una disciplina autónoma, ya que se entenderá como una entidad con una estructura y coherencia interna que permitirá su estudio independiente (Said, 2010:189-192). El lenguaje será categorizado y organizado en familias de lenguas como método de análisis y las investigaciones se ocuparán de examinar un texto y/o discurso y de articular una interpretación del mismo. El especialista es el encargado de descifrar el texto, el discurso, el lenguaje...; lo que supone que sea el especialista quien interprete y transmita el conocimiento, lo pone en escena, lo hace accesible a un público (Said, 2010:176-181). El experto interpreta su objeto de estudio, lo observa y lo analiza; lo representa y, al representarlo, lo hace enunciando afirmaciones científicas que le otorgan legitimidad y validez a su discurso (Said, 2010:97-102). Es la utilización de un estilo, de unas referencias y de un método lo que hace que la persona conozca, lo que hace que su discurso sea válido, lo que lo convierte en intelectual y erudito (Said, 2010:297-301). Es a través de una estructura epistemológica determinada que se hacen posibles grandes generalizaciones y categorizaciones aplicables válidamente a un sin fin de pluralidades y formas de conocer y ser. La presentación didáctica de un tema supone la enunciación o la referencia a lo más representativo a tratar, a las características fundamentales, al material básico (Said, 2010:102-108). Para ilustrar la teoría se recurre a ejemplos y/o a diferentes fragmentos o textos seleccionados que pasarán a conformar unos tipos genéricos, una imagen (Said, 2010:177).

Todo esto significa que de unos ejemplos y textos seleccionados por unos especialistas siguiendo un método científico se construyen unas ideas o modelos generales (tipos) que pasan a referir otras realidades borrando todas las particularidades que coexisten en ella. Los seres humanos y las comunidades han sido descritos a través de la comparación y la generalización, organizados en grupos y subgrupos de manera esquemática y precisa; lo que supone llegar a tipos universales homogéneos y categorizables sin tener en cuenta las diferencias dentro de esta especie de cajón de sastre (Said, 2010:214). La creación de estas categorías y designaciones supone referirse a una estructura objetiva o significativa (la palabra escrita o imagen acústica) y a una subjetiva o significado (representación que se viene a la mente cuando se lee o se escucha una palabra) lo que supone que sea a través del lenguaje donde cobre sentido analizar la relación de poder que subyace en los sistemas binarios.

Las representaciones que se realizan por medio del lenguaje/discurso no son, por tanto, más que ficciones; pues no dejan más que referir a tipos ideales universales fabricados mediante la generalización y depuración de particularidades dentro de categorías objetivamente homogéneas (Said, 2010:97). Estas representaciones son consideradas



válidas por encontrarse sostenidas por el metadiscurso científico que ha venido a imponerse como verdadero (Lyotard, 2012:71); se consideran reales, pero no son más que constructos dicotómicos sustentados en una relación de poder-conocimiento. Se trata de la «cosificación» de los sujetos colonizados a la que hace referencia Cèsaire (1950:20) en su *Discurso sobre el Colonialismo*. En estas ficciones hay unos *representantes* y unas *representaciones*; esto supone que existen unos papeles asignados y un significado subyacente a esta designación; ya que mientras uno observa, analiza y transmite, el otro informa, es observado y aconsejado. Las múltiples representaciones del objeto de estudio se esquematizan y se presentan como razones ontológicas; es decir, se presentan una serie de ideas determinadas sobre la esencia del otro como reales. Es lo que Said (2010:86) ha denominado «la geografía imaginaria», que no es más que este conjunto de ideas ontológicas –«tipos genéricos universales» (Said, 2010:169)– construidas sobre la identidad del Otro que permiten describir a un gran número de personas y comunidades, pudiendo así ser ordenadas, estudiadas y evaluadas.

Se analiza el carácter particular y se designa; pero esta designación es realizada por el observador, el representante del conocimiento; no por el representado, que al no disponer de método no puede representarse a sí mismo. Se trata, por tanto, de una observación ajena, exterior. Consecuencia de esta exterioridad se construye una representación; la cual es transmitida por el lenguaje, por sus conceptos y términos y por los medios de comunicación. El conocimiento, al ser institucionalizado y administrado, queda regulado por unos especialistas y sus intereses y, por lo tanto, por los intereses generales del sistema dominante en el que se desarrolla. El conocimiento pasa así a ser instrumental y funcional para el sistema de poder imperante como claves para marcar sus estrategias o como justificante de sus actuaciones.

La construcción de la otredad, del sujeto colonial y del sujeto subalterno se sostiene, por tanto, a partir de la «violencia epistémica», que es como Foucault designará al establecimiento como norma de una explicación determinada de la realidad. Spivak (1998:12-13) retomará este concepto para referir que el sujeto subalterno es víctima de esta violencia, que se materializa en la educación del sujeto, en el proyecto legal-codificador que se le impone y en la narración de la historia que se transmite. Debe tenerse presente que Spivak (1998:22) entenderá como «sujeto subalterno» a aquella persona marginada *de y por* las estructuras de poder-conocimiento; las mujeres serán doblemente subalternas ya que además de verse subsumidas en las estructuras de poder dominantes que también afectan a los hombres, ellas se encuentran bajo otra estructura de dominación: el patriarcado. Para Spivak es impensable una buena sociedad si en ella no se protegen especialmente a las mujeres; es necesario «desaprendizar» la cultura machista y «medir los silencios» de las mujeres en los temas que las afectan directa e indirectamente, pero sobre todo, será necesario «[...] oír el testimonio de la propia voz de la conciencia femenina» (Spivak 1998:30-32). Esto se trata de un imperativo en cuanto Spivak (1998:33) considera la protección occidental a la mujer subalterna como una «[...] disimulación de la estrategia patriarcal que aparentemente le garantiza a la

mujer libre elección como sujeto» en la civilización que intenta imponer mediante el proyecto imperialista.

La codificación binaria de la realidad y de las sociedades es un buen ejemplo de violencia epistémica. Se educa al sujeto para que éste conozca de una determinada manera y para que, por tanto, actúe y entienda de la manera aprendida. Cuando Spivak (1998) afirma que el proyecto legal es un tipo de violencia epistémica lo que está queriendo decir es que la producción jurídica del sujeto colonizado queda ignorada al ser sustituida ésta por la versión jurídica colonial. La tradición positivista del Derecho occidental impondrá en las colonias la codificación del mismo, lo que traerá consigo un léxico especializado determinado y una forma –articulada– precisa; todo lo cual no puede más que causar la subalternidad del derecho consuetudinario y tradicional que –siendo un conjunto normativo que regla la organización de la sociedad al igual que el Derecho positivo– no goza de la misma legitimidad. La construcción de este proyecto legal así como de la historia de los sujetos colonizados está en manos de expertos y especialistas que son considerados autoridades por ser la fuente más accesible y sabedora de la civilización del Otro. «La mecánica de la constitución del Otro», como advirtió Foucault (Spivak, 1998:27), se lleva a cabo a través de la disciplinarización y la institucionalización que se impone en una sociedad. Para que un sujeto colonizado pueda liberarse de esta mecánica tendrá que emprender un proceso de concientización de su propia situación; deberá someterse a un nuevo proceso educativo alternativo fuera de las directrices establecidas por los diferentes sistemas de poder subrepticio. En este sentido es destacable trabajos como los de Paulo Freire y su obra *Pedagogía del oprimido* de 1970. La división internacional del trabajo –criticada por el enfoque estructuralista sobre desarrollo– es también atendida por Spivak (1998), quien entiende esta división como un sistema más de poder a considerar.

La autora critica la opinión que sostiene que el sujeto subalterno puede hablar si se le da la oportunidad de hacerlo, ya que dicho sujeto únicamente posee como vía comunicadora los mecanismos puestos a su disposición por el proyecto imperialista a través de la violencia epistémica y la división del trabajo internacional. Para que el discurso de un sujeto subalterno cobre legitimidad debe pasar por los filtros metodológicos y científicos que se consideran válidos para ese tipo de texto, lo que inevitablemente conlleva a que se pierda ese carácter de subalternidad. Las élites vernáculas y sus intelectuales nunca podrán ser considerados sujetos subalternos ya que no se encuentran marginados por la estructura de poder-conocimiento impuesta; se encuentran integrados en esta estructura siéndole funcional al sistema dominante, aunque ellos mismos se identifiquen como un grupo más de víctimas de este sistema. Es importante considerar que la diferencia entre intelectual y subalterno es la capacidad de hablar. La propia Spivak es ejemplo de todo lo apuntado, ya que no puede garantizar que su voz como autoridad intelectual vernácula represente fehacientemente los pedidos del verdadero sujeto subalterno (Spivak, 1998:25). Se corre el riesgo con ello de “asimilar” al sujeto subalterno mediante lo que Said denomina «permiso para narrar»; que no es más que la representación de este sujeto no ya desde la otredad por parte de

las potencias dominantes, sino por la posición superior de un intelectual vernáculo como élite, ya que, a diferencia del sujeto subalterno, él/ella tendrá capacidad de hablar.

Los discursos postdesarrollistas recibirán el eco de estas críticas a los sistemas binarios y a la representación de la otredad de tal manera que aplicarán los mismos cimientos teóricos para cuestionar la pertinencia del adjetivo “subdesarrollado”. Éste, basado en la oposición binaria desarrollado/subdesarrollado entraña *per se* poder que debe ser, por tanto, desvelado y confrontado. En este sentido, las teorías postdesarrollistas reaccionarán ipso facto contra lo que considerarán un despropósito: una definición arbitraria sobre el *otro* que entraña dominación y poder; una representación en base a una escala polarizada y evaluativa conforme a las estructuras de poder dominantes, sus instituciones y sus intelectuales. La imagen del subdesarrollado es, así, abandonada tanto como la palabra misma por este nuevo movimiento crítico que plantea una alternativa al Desarrollo y no ya un Desarrollo alternativo. De la misma manera, desde los estudios sobre pluralismo jurídico también se identifica la existencia de sistemas binarios que suponen relaciones de poder y jerarquía entre el Derecho positivo y el Derecho consuetudinario (u otros sistemas jurídicos que no responden a los parámetros establecidos por la doctrina jurídica occidental). La representación de la otredad en este caso es palpable cuando se adjetiva y se da diferente valor al sistema jurídico estatal y al no-estatal.

### **1.3. Colonialismo y colonialidad**

Colonialismo y colonialidad son dos conceptos que aluden a dos realidades diferentes, aunque intrínsecamente unidas. El término colonialismo hace referencia al estado impuesto de dependencia político-administrativa mediante la cual se explotan las riquezas y el trabajo de las colonias; pueblos cuya soberanía económica y política ha quedado a merced de otro pueblo o nación, la metrópolis. Por su parte, la colonialidad es un fenómeno que surge a raíz del colonialismo, pero cuyos efectos le sobreviven (Maldonado-Torres, 2007:131). La colonialidad no finaliza con la descolonización, proceso de independencia político-administrativa que da muerte a la subyugación formal de la experiencia colonial, sino que pervive como un patrón de poder arraigado en los sujetos y sociedades atravesados por la herida colonial. La colonialidad, por tanto, será un fenómeno histórico perdurable en el tiempo que clasifica y naturaliza jerarquías –raciales, culturales, epistémicas o territoriales– en las cuales se sostienen relaciones de dominación que operan material y subjetivamente en la sociedad de manera cotidiana (Quijano, 2007:93; Restrepo y Rojas, 2010:15). Para subvertir dicho fenómeno no es suficiente la descolonización, sino imperiosa la decolonialidad; es decir, un proyecto tendente a superar el patrón de poder que impera en los diferentes ámbitos y dimensiones de la existencia sesgada por la colonialidad.

Los estudios postcoloniales y los estudios decoloniales se harán cargo de problematizar y convertir estos fenómenos –colonialismo y colonialidad– en su terreno de estudio, de manera tal que los primeros se ocuparán, principalmente, del análisis de los discursos sobre el colonialismo y los segundos, básicamente, de la colonialidad como contraparte de la modernidad (Restrepo y Rojas, 2010:23-24).

La crítica postcolonial, según expresa Bhabha (2013:109), atenderá a «[...] las desigualdades y desparejas fuerzas de representación cultural involucradas en la disputa por la autoridad política y social dentro del orden mundial modernos». La crítica postcolonial, por tanto, se interesará por la construcción del discurso colonial; el cual será deconstruido para reconsiderar esas historias *otras* y esos conocimientos *otros* que han sido silenciados, desvalorizados y deslegitimados por el colonizador y sus representaciones. Desde esta corriente crítica se busca “descentrar” y “desplazar” la historia, la historiografía y los preceptos literarios impuestos por Occidente, es decir, se busca “descentrar” y “desplazar” el conocimiento occidental y sus construcciones discursivas; descolonizar la “Historia”, en definitiva, para extirparle el paradigma eurocéntrico que la aflige (Young, 2010:283; Prada, 2012:37). En este sentido, los testimonios coloniales y anticoloniales de los pueblos y gentes subyugadas por la experiencia colonial cobrarán relevancia; siendo centrales en el grupo de Estudios de la Subalternidad, quienes –a partir de sus influencias marxistas basadas en Gramsci y Mao y con los aportes metodológicos de Derrida– prestaron especial atención a los aportes de las clases subalternas, los excluidos y sin-voz, a la construcción del nacionalismo y de la democracia india (Chakrabarty, 2008:151). En definitiva, la crítica postcolonial irrumpirá en el panorama intelectual para reivindicar la necesidad de re-ubicar y subvertir la relación entre la producción de conocimiento y las localizaciones geopolíticas e históricas que se mantienen desde la colonia. Se pondrá de manifiesto, por tanto, el carácter provincialista del conocimiento y de la historiografía europeo-occidental exportado e inculcado durante el colonialismo y mantenido hasta la actualidad gracias a sus construcciones discursivas y sus instituciones de poder-conocimiento que, aún hoy, siguen estructurando «subjetividades, espacios, cuerpos, conocimientos y prácticas sociales» (Restrepo y Rojas, 2010:23; Mezzadra y Rahola, 2008:277).

Los estudios decoloniales, por su parte, fundamentarán su teoría crítica en base a dos premisas esenciales cuya comprensión es indispensable para entender todo el argumentario decolonial y su catálogo de conceptos y términos. La primera de estas premisas dictamina que la modernidad no puede sino concebirse desde un sentido mundial, como un sistema que empezó a conformarse con la conquista de América, todo lo cual conlleva una re-situación del inicio de esta etapa histórica; la segunda decreta que la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, por tanto, modernidad y colonialidad son co-constitutivos, lo cual supone que la modernidad no sea un fenómeno intra-europeo.

Dussel (2000), y con él los y las teóricos decoloniales, toma simbólicamente la fecha de 1492 para situar la fundación de la modernidad y el comienzo de la constitución de un sistema-mundo moderno, pues es a partir de este hecho cuando el eje de la economía mundial irá rotando hasta quedar centralizado en Europa, lo que permite conformar un sistema global. Antes de ese momento lo que hoy se denomina Europa Occidental no era más que la periferia, pero con la conquista de América y la impronta traslación del comercio mundial al Atlántico bajo los nuevos imperios occidentales (Gunder-Frank<sup>2</sup>, 2008) el mundo quedará bajo una misma y sola “Historia mundial universal”, donde la coexistencia cultural anterior será sustituida por una sola concepción etnocéntrica del mundo: el eurocentrismo. Para Quijano (2014:792-793) es indubitable que este sistema mundo fuese el primero realmente global, pues fue –además de aplicado en el conjunto de la población del planeta– el primero cuyo patrón de poder aglutinó todas las formas de control social históricamente conocidas sobre todas las relaciones sociales y esferas de la existencia social, que a su vez eran supervisadas y custodiadas por estructuras de poder e instituciones interrelacionadas e interdependientes, conformando así un sistema de poder. En este sentido, habrían dos fases de la modernidad claramente identificables: la primera modernidad o temprana modernidad se inicia con la conquista de América (por España y Portugal) y fue decisiva para el alumbramiento y afianzamiento de Occidente como centro del sistema-mundo; mientras que la segunda modernidad o modernidad tardía comienza desde mediados del siglo XVII hasta la Primera Guerra Mundial cuando el centro de poder imperial se traslada hacia el norte de Europa (Holanda, Inglaterra y Francia), momento en el cual se bautiza la Ilustración y la Revolución Industrial como el prelude de la modernidad, nueva etapa de una historia lineal (Dussel, 2000:46-47; Mignolo, 2003:79,170, 201). Es por este arreglo cronológico de re-situación de la modernidad el motivo por el cual las y los teóricos decoloniales sitúan el orientalismo en la segunda fase de la modernidad, pues es a partir de esta segunda fase de reajuste intra-imperial de poder cuando se inicia la expansión colonial hacia África y Asia por Inglaterra, Francia y Alemania (esta última como tercera potencia en Europa Occidental) (Mignolo, 2003:118).

La consecuencia básica de este re-ajuste cronológico consiste en evidenciar que la modernidad no es un fenómeno intra-europeo, no existe ninguna excepcionalidad o milagro propiciado por condiciones internas, sino más bien externas: el colonialismo sobre un continente. Para Quijano y Wallerstein (1992:583) es un hecho indiscutible que el sistema mundo-moderno haya surgido con América: «el moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. América –como entidad geosocial– nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto

---

<sup>2</sup> Gunder Frank (2008) considera que una economía-mundo global o un sistema mundial existían antes de América, pues su interpretación se basa en la consideración de ciclos más largos del capitalismo que no han sido observados por la ciencia económica eurocéntrica capitalista. El centro de este sistema se localizaba en Asia, donde China ostentaba una posición privilegiada; por lo cual el “descubrimiento” de América lo que le supuso a Europa fue la posibilidad de integrarse a la economía-mundo ya existente que posteriormente, con la Revolución Industrial, derivó en un cambio en la jerarquía de centros, pasando éstos a localizarse en Europa Occidental.

constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América». Esta presunción supone otra no menos polémica para la “Historia Universal” eurocéntrica: no hay modernidad sin colonialidad, la colonialidad es co-constitutiva de la modernidad, la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad (Quijano, 2014: 777-832; Mignolo, 2003:105; Maldonado-Torres, 2007:132; Restrepo y Rojas, 2010:17). El sistema mundo-moderno que nace con América, por tanto, estará basado en la experiencia colonial, sin la cual no hubiese sido posible. Dicha experiencia más las exigencias del sistema capitalista dará lugar a todo un complejo de relaciones intersubjetivas moldeadas por la dominación del nuevo patrón de poder hegemónico que se implanta en las colonias americanas y que posteriormente se exporta al resto del mundo, produciendo a su paso nuevas identidades geoculturales e históricas concebidas y representadas bajo los ojos de Occidente (Quijano, 2007:94; Quijano, 2014:786-794).

La defensa de estas premisas percibidas ya en el concepto de «sistema mundo-moderno/colonial» (Mignolo, 2003) comparecerá ante las Ciencias Sociales portando la controversia en el propio término de «colonialidad» (Quijano) al designar éste realidades innominadas que cuestionan abiertamente, al igual que habían hecho las teorías postcoloniales, todo el andamiaje historiográfico y epistémico occidental y, con ello, el eurocentrismo presente en las ciencias en general y en las Ciencias Sociales y en las Humanidades en particular. Dada la importancia del término –colonialidad– es pertinente fijar la atención en tal noción (definida al comienzo del presente apartado) y en sus derivados: colonialidad del poder, colonialidad del ser y colonialidad del saber.

La colonialidad del poder es un fenómeno histórico que tiene lugar en las colonias a raíz de dos procesos indisolubles: la clasificación e identificación social a partir de la idea de raza, que distingue a los colonizadores de los colonizados en base a una supuesta diferencia biológica, y la configuración de un sistema de explotación y control del trabajo que aúna todas las formas conocidas de explotación y control del mismo de manera articulada (Quijano, 2014:778-779; Garcés, 2007:223-224). Estos dos pilares fundamentales del nuevo patrón de poder moderno/colonial –clasificación social y sistema de explotación y control del trabajo– arman la matriz de dominación una vez son naturalizados y aprehendidos como identidad por las subjetividades de los sujetos colonizados y colonizadores. Al convertirse la raza «[...] en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial» (Quijano, 2014:780) ésta queda asociada *por naturaleza* a lugares y roles determinados, así como a cierto grado de humanidad (Maldonado-Torres, 2007:132-133); todo lo cual vendrá a dirimir los ámbitos relacionales de la existencia social y los procesos de «explotación/dominación/conflicto» (Quijano, 2007:114) dentro de la «heterogeneidad colonial»; concepto con el que Mignolo (2003) hace referencia a las múltiples formas de subalternización y deshumanización del sujeto colonial. Estas nuevas identidades fruto del proceso de subjetivización –indio, negro, amarillo, aceitunado, blanco y mestizo– será, en definitiva, el determinante de la ostentación del poder político y cultural (Quijano, 2000:81). Asimismo, y según Quijano (2007:15; 2014:780), además de esta

idea de raza, la clase se instaurará como otro mecanismo de clasificación social, al igual que el género; que vendrá a conformar también otra herramienta de dominación a partir de la feminización de los pueblos conquistados y del control de la reproducción de la especie. Este hecho quedará expresado por Maldonado-Torres (2007:138) de la siguiente manera: «[...] la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, [...] el ego conquiro es constitutivamente un ego fálico también». Por otro lado, el mercado mundial y la relación capital-salario orquestará todo un sistema de control y explotación del trabajo donde se darán cita de manera articulada todas las formas conocidas de control y explotación –la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario–; que serán impuestas simultánea y premeditadamente para dar respuesta a las exigencias del mercado mundial capitalista que el “descubrimiento” de América hace posible y que en ningún caso es fruto del desarrollo histórico-estructural innato de las colonias en cuanto a modelos de producción se refiere (Quijano, 2014:780-781). Ahora bien, esta gran complejidad del entramado de relaciones derivado de la influencia colonial y capitalista, plantea la necesidad de ciertas cautelas y, en lo que al mundo indígena se refiere, cerraría la puerta a «aproximaciones románticas a esa realidad» (Acosta, 2013b: 50).

La colonialidad del ser, por su parte, es un fenómeno inherente a la colonialidad del poder que surge a raíz del proceso de subjetivación por el cual determinados sujetos son prescritos *por naturaleza* como inferiores y dispensables, medio-humanos o no-humanos directamente. Se trata, en definitiva, de la colonización de la mente; del colonialismo implantado en la esfera psicológica de las personas, en sus consciencias (Nandy, 1997:173-174). Maldonado Torres (2007:139) utiliza el concepto de «escepticismo misantrópico» para hacer alusión a esta jerarquización social mediante la cual es legitimada la dominación, explotación, abuso y control de los cuerpos colonizados; se trata según dicho autor, de la estabilización de la «no-ética de la guerra», un catálogo de comportamientos propio de períodos bélicos que se torna cotidiano en los territorios conquistados, donde la violación corporal y la muerte es tanto amenaza como realidad diaria con la que los sujetos colonizados deben lidiar. Asimismo, este «escepticismo misantrópico» produce la reificación de los sujetos racializados como objetos sexuales también. Maldonado Torres (2007:139) considera que la naturalización de esta idea de inferioridad y de posesión de otro ser –igualmente aplicable a la Naturaleza– es extraordinariamente complementada por Joshua Goldestein, quien enumera tres elementos a los que se refiere el autor –«la sexualidad masculina como causa de la agresión, la feminización de enemigos como dominación simbólica, y la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer»– para evidenciar como las conquistas sobre los pueblos son equiparables a la violación y explotación de las mujeres en períodos de guerra. Finalmente, podría sintetizarse la referencia a la colonialidad del ser, con toda la carga de invisibilización y deshumanización que conlleva, con la idea de «diferencia sub-ontológica» o «diferencia ontológica colonial»: «[...] la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable» (Maldonado-Torres, 2007:146).

Esta «diferencia sub-ontológica» opera, asimismo, en otro fenómeno indisolublemente ligado con la colonialidad del poder, la colonialidad del saber. La colonialidad del saber hace referencia al lugar epistemológico al que ha sido relegada la producción del conocimiento no-europea/no-occidental por el eurocentrismo, un patrón de poder rector de la elaboración epistémica que controla y regula de manera sistemática la producción y legitimación de conocimientos (Quijano, 2014:636-637). La colonialidad del saber se atenderá más profundamente en el siguiente apartado<sup>3</sup>, no obstante, es conveniente precisar aquí una presunción eurocéntrica criticada tanto por estudios decoloniales como postcoloniales<sup>4</sup> y que está consustancialmente unida con dicha colonialidad: la negación de la contemporaneidad de los sujetos y conocimientos subalternos o sub-ontologizados y la consiguiente visión lineal de la historia. La negación de la coetaneidad en el tiempo es un término acuñado por Johannes Fabian que hace alusión a la creencia etnocéntrica colonial que niega la simultaneidad y concomitancia de diferentes modos de seres, estares y saberes (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:15). Esta negación tiene dos consecuencias básicas que serán explicitadas por los estudios decoloniales y postcoloniales con el propósito de evidenciar el sustrato ideológico que las sustenta. La primera de estas consecuencias es la construcción ideológica de diferentes tiempos históricos existentes que elide la «contemporaneidad de lo no contemporáneo» (Mezzadra, 2008:25) y que ordena cronológicamente la episteme de las poblaciones (Mignolo, 2003:36; Cástro-Gómez 2007:89). Esto supone la existencia de conocimientos y productos intelectuales racional y metodológicamente superiores *por naturaleza*, cuyo ideario racial de base alienta (Quijano, 2014:788-789). La estructura categorial binaria colonial, por tanto, se impone también en el plano epistémico: los pueblos colonizados, lo no-europeos/no-occidentales, menos racionales que los modernos europeos/occidentales, no alcanzan los mínimos intelectuales de legitimidad y veracidad canonizados; su saber es, por tanto, primitivo y atrasado, cuanto menos cuestionable por tradicional, mítico e irracional; se trata de mera cultura, de no-ciencia. La segunda de estas consecuencias es parte y producto de la primera, ya que derivado de la superioridad racional europea/occidental surge el credo mental de posicionamiento aventajado en la historia de la civilización de las potencias colonizadoras: «[...] los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa» (Quijano, 2014:788). Ello significa que Europa/Occidente se coloca en una fase más desarrollada de la historia, más avanzada y civilizada que el resto del mundo; es pues, el modelo a imitar y la meta a alcanzar, es el “pueblo elegido” que guiará con su ejemplo a todos aquellos que no culminaron su trayectoria histórica (Mignolo, 2003:362-363; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:15; Mezzadra, 2008:18-20; Quijano, 2014:790-806). En este evolucionismo lineal, unidireccional y progresivo Europa/Occidente se coloca en el escalafón más aventajado de la senda civilizatoria de la humanidad, convirtiendo «un diseño local» en «un diseño global» (Mignolo, 2003:128) o, como diría Boaventura de

---

<sup>3</sup> Ver Apartado 1.b.4. Legitimidad del saber, eurocentrismo y giro epistemológico.

<sup>4</sup> Los Estudios de la Subalternidad han problematizado esta cuestión (Mezzadra, 2008:20-25).



Sousa Santos (2010a:38), imponiendo la «monocultura del tiempo lineal» a todos los pueblos del planeta.

Finalmente, se debe hacer alusión a la configuración de los Estados-nación modernos como un arquetipo institucional de la colonialidad, y ello debido a que todos los Estados-nación creados a partir de la descolonización respondían a diseños y fronteras coloniales; además de estar pensados y concebidos desde una perspectiva eurocéntrica (Quijano y Wallerstein, 1992:584; Quijano, 2001:26). La teoría decolonial sostiene que con la configuración del Estado-nación nunca se subvirtió ni superó la colonialidad – incluso una vez alcanzada la independencia– ya que las jerarquías sociales y culturales se mantuvieron y mantienen tanto fuera como dentro de sus límites geográficos: la clasificación social y la explotación y control del trabajo, y con ello la relación capital-salario, seguía estando orquestada por la idea de raza (Quijano, 2001:29-30; Quijano, 2014:820). Por otro lado, el prototipo de sociedad intrínseco a la noción de nacionalismo fue igualmente esbozada desde una visión eurocentrada: una identidad nacional uniforme, común y compartida por todos los habitantes de un espacio territorial de dominación; una comunidad homogénea como elemento fundante del Estado-nación que es impensable en las sociedades desiguales y heterogéneas hijas de la herida colonial, a menos que sea por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas o por medio del exterminio (Quijano, 2014:617-620; Quijano, 2014:813-817). Asimismo, la ciudadanía exigida por el ideal de democracia del Estado-nación moderno, sobre la base de igualdad formal y representatividad política, es un falaz artificio en sociedades fundadas y consolidadas en la dominación colonial étnico-racial, donde determinados sujetos no ostentan *de facto* el status jurídico-político de ciudadano o ciudadana; la sociedad, por tanto, no llega a nacionalizarse ni a democratizarse, queda estancada en la colonialidad del poder (Quijano, 2014:208-209, 807, 641-642).

Para concluir con el presente apartado deben ser referidos otros aportes al debate decolonial y postcolonial, pues éstos –aunque no se inscriban en ninguna de estas corrientes intelectuales– contribuyen al posicionamiento crítico sobre el colonialismo y la colonialidad dentro de las Ciencias Sociales.

Uno de estos aportes reside en el concepto de «colonialismo interno» –tal y como es entendido por González Casanova, Stavenhagen y Silvia Rivera Cusicanqui (Mignolo, 2003:172)– el cual refiere a la re-formulación de la colonialidad dentro de los territorios descolonizados, donde se perpetúan o se re-diseñan los desequilibrios étnico-raciales y de clase. Pablo González Casanova (2006:197-198) define el colonialismo interno como «[...] una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización». Es

por esta razón por la que Silvia Rivera Cusicanqui (2013) afirma que: «lo que entra en colisión no son luchas sociales, sino horizontes históricos». La estructura interna colonial se mantiene y re-formula con la descolonización y con la constitución del Estado-nación; cuya exigencia de técnicos, profesionales, empresarios y capitales colocará a una élite de nativos en puestos de dirección y de poder, suplantando éstos al colonizador como dominador y explotador de las poblaciones subalternas a través del fortalecimiento de los monopolios económicos y culturales llevados a cabo gracias al dominio militar, político y administrativo de los aparatos del Estado (González-Casanova, 2006:186-192). Las formas de colonialismo interno que especifica dicho autor pueden tener lugar a través de: la consolidación de las relaciones monopolísticas y de dependencia entre los «centros rectores» y las poblaciones subordinadas a estos centros; a través de las relaciones de producción, dominación y explotación; y a través de las desigualdades culturales y niveles de vida (González-Casanova, 2006:200). Se trata, en definitiva, tanto de una cuestión psicológica como estructural acontecida de manera intra-nacional que es definida por Boaventura de Sousa Santos (2010a:29) como «[...] una gramática social muy vasta, que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades».

Otros de los aportes en este terreno a destacar es la «sociología de las ausencias» propuesto por Boaventura de Sousa Santos (2010a:37-39; 2010b:22-24), que consiste en evidenciar que las Ciencias Sociales convencionales descalifican o desvaloran ciertos objetos empíricos produciendo así su no-existencia. La «sociología de las ausencias» destaca cinco formas de producción de estas ausencias o no-existencias: el ignorante (en relación con la premisa de no-cumplimiento de rigor epistémico, veraz y estético que únicamente ostenta la ciencia moderna y la alta cultura), el retrasado (según la “monocultura del tiempo lineal” histórico), el inferior (por la clasificación racial o de género), el local o particular (según la escala preferente, por creíble y aplicable, de lo global y universal) y el improductivo o estéril (sobre la base de las pautas de la productividad capitalista).

En conclusión, las teorías postcoloniales y decoloniales con el estudio del colonialismo y la colonialidad problematizan el andamiaje epistémico-conceptual convencional de las Ciencias Sociales, evidenciando así el sesgo eurocéntrico tanto de sus metodologías como de sus producciones intelectuales. Estas perspectivas críticas, así como su catálogo de conceptos, serán tomadas en cuenta como consideraciones ineludibles por los discursos postdesarrollistas y por ciertos estudios sobre pluralismo jurídico con el objeto de manifestar el diseño eurocéntrico implícito tanto en el Desarrollo como en el Derecho.

## 1.4. Legitimidad del saber y eurocentrismo

A partir del siglo XVII y del Siglo de las Luces –y sobre todo con el paso de los siglos XIX y XX– la terminología y la práctica científica se convierten en sinónimos de “modernidad”. Se vitorea la racionalidad y el método científico-técnico como estandarte y camino hacia el progreso, con sus términos y discursos especializados. El experto se alzaría, por tanto, como la autoridad suprema –tanto a nivel didáctico como a nivel político– dentro de la nueva sociedad secularizada; pues el conocimiento le resultará útil al sistema, ya sea como institución pedagógica de «reconstrucción y repetición del discurso dominante» (Said, 2010:173) o como estrategia política y económica de expansión. El conocimiento eurocéntrico –o eurocentrismo– se impondrá como la única perspectiva epistémica válida una vez relegado el saber del Otro mediante la violencia epistémica y su diferencia sub-ontológica. Sobre los pueblos colonizados se cimentará el colonialismo epistémico y la colonialidad del saber que determinará la geopolítica del conocimiento y de las lenguas que, aún hoy, perdura. No obstante, no sólo la episteme de las gentes colonizadas será degradado, pues igualmente destituido será el conocimiento catalogado como no-científico de los sujetos europeos-occidentales, que no goza de legitimidad.

La legitimidad del saber, por tanto estará basada en el conocimiento científico que, a su vez, está sustentado en la violencia epistémica que sostiene las desigualdades sociales a partir de máximas dicotómicas: saber científico/saber tradicional; saber técnico/saber supersticioso; conocimiento científico/conocimiento narrativo. Lyotard (2012:22-23) negará la supremacía del discurso científico sobre el discurso narrativo afirmando que no puede tomarse aquél como único saber; además, advertirá de la estrecha relación en Occidente entre el tipo de lenguaje denominado “ciencia” con los parámetros definidores de la ética y la política de estos países. Ello significa que el discurso del saber científico-técnico será legitimado a través de juegos del lenguaje por las mismas potencias que ostentan el poder económico-político y que, además, se apoyan en las nuevas tecnologías para impulsar dicho discurso (Lyotard, 2012:22-27). Dicho autor es contundente al afirmar que «el saber no es ciencia» (Lyotard, 2012:43); ya que ésta se basará en la acumulación de enunciados denotativos que desplazan a otro tipo de enunciados –performativos y prescriptivos– y por ello a otro tipo de discursos a un nivel inferior. Estos otros discursos surgen del saber narrativo con la amalgama de conocimientos de «saber-hacer, saber-vivir, saber-oír, etc.» que forman parte del más amplio saber consuetudinario de una comunidad y que van más allá de la «determinación y la aplicación del único criterio de verdad» (Lyotard, 2012:44). Sobre la base de estos argumentos se hace necesario entender que el conocimiento científico-técnico y el conocimiento narrativo son dos tipos epistemológicos, ninguno superior a otro, ya que ambos participan en juegos de lenguaje totalmente diferentes y por ello sus reglas difieren, no pudiendo forzar su aplicación indistinta<sup>5</sup>. Lyotard (2012:9), se

---

<sup>5</sup> Se hace necesario precisar aquí que Lyotard (1987) advierte lo siguiente sobre el saber narrativo en su obra titulada *La postmodernidad (explicada a los niños)*: «En *La condición postmoderna* y en los otros

referirá a la «condición del saber» como «condición postmoderna», con el que se «designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del S. XIX» y que se entienden bajo el umbral del ascenso del capitalismo y de la «caída de los metarrelatos» y la consiguiente «fragmentación de la historia». Después de que los grandes relatos – cristianismo, iluminismo, socialismo y capitalismo– pierdan su legitimidad social como metanarraciones de aspiración lineal hacia un fin, hacia un estado de plenitud, los discursos homogéneos y dominantes perderán relevancia (Lyotard, 1987:29-30). Con la muerte de la idea de progreso impuesta por el discurso dominante se abrirá, por tanto, la puerta a nuevas formas narrativas, a nuevas historias (Lyotard, 1987:31). Estos nuevos discursos vendrán a demostrar la existencia de numerosas y diversas cosmologías ignoradas por los parámetros del discurso único. Se trata, así, de una nueva etapa – postmoderna– que supondrá «[...] la incredulidad con respecto a los metarrelatos» (Lyotard, 2012:10) y el auge de nuevos relatos legitimados que aportarán su voz disidente a la historia difundida por las potencias homogeneizadoras; he aquí las historias reivindicadas por las y los críticos postcoloniales y decoloniales.

La literatura postcolonial será uno de estos nuevos relatos que cuestione frontalmente al discurso único homogeneizante mediante la crítica a la violencia epistémica ejercida por éstos para mantener las relaciones de poder y su estatus dominante; así mismo, los decoloniales evidenciarán la colonialidad del saber intrínseca en esta violencia epistémica. La crítica al eurocentrismo, por tanto, será patrimonio tanto de las críticas postcoloniales como decoloniales, que coincidirán con Lyotard (2012:24) al afirmar que «[...] saber y poder son las dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decir?». No obstante, no hay que olvidar que esta condición postmoderna del saber que enuncia Lyotard no deja de ser «una crítica eurocentrica al eurocentrismo» (Grosfoguel, 2007:74), pues sus postulados no están atravesados ni por la experiencia colonial ni por la división internacional del trabajo (Spivak, 1998:12). La legitimidad del saber –de *todo* saber– en los territorios cercenados por la herida colonial se certificará, por tanto, sobre la base de un sólo, único y homogéneo patrón de poder: el eurocentrismo.

El eurocentrismo, pues, se define como «[...] una perspectiva de conocimiento tributaria por igual de las necesidades capitalistas de desmistificación del pensamiento sobre el universo y de las necesidades del blanco de legitimar y perpetuar su dominación/explotación como superioridad natural» (Quijano, 2000:82; 2014:798-800). Se trata, por tanto, de una postura colonial sobre el saber-conocimiento fundada en la articulación de estructuras binarias con el evolucionismo histórico que sustenta la

---

libros de esta época (en parte en las *Instructions païennes*), exageré la importancia que se ha de atribuir al género narrativo» (Lyotard, 1987:31). No obstante, esto en nada cambia lo estudiado en el presente apartado, pues el impacto de la obra *La condición postmoderna* y, por lo tanto, lo teorizado en ella, se estudia como la gran obra de Jean-François Lyotard por el impacto que ésta causó en la generalidad de los estudios en Humanidades y en las Ciencias Sociales. Las advertencias a posteriori no han sido tan considerablemente asumidas como sí lo ha sido la obra inicial en sí misma.

superioridad racial y temporal de Europa-Occidente (Quijano, 2014:802); y que fue tejiéndose desde el siglo XVII con la conformación del patrón de poder colonial/moderno/capitalista (Quijano, 2001:3). El corolario del eurocentrismo será, pues, la violencia epistémica y la colonialidad del saber producidas ambas a raíz de la subalternización o sub-ontologización de los pueblos colonizados y de sus respectivos saberes-conocimientos. Las teorías postcoloniales llamarán la atención sobre la violencia epistémica producida por las potencias occidentales que invisibilizaron al Otro por medio de su representación y de su construcción discursiva (Spivak, 1998:12-13; Said, 2010); violencia epistémica que, a su vez, es posibilitada por la distinción ontológica y por la superioridad de posición cognoscitiva autoproclamada por Europa-Occidente (Said, 2010:21-27). Para los estudios decoloniales la violencia epistémica será parte y consecuencia del proceso de subjetivización al que se verá forzado el sujeto colonial, quien una vez sesgado por la diferencia subontológica le será arrebatada su suficiencia epistémica. Esta configuración intersubjetiva de dominación será posibilitada por la fractura radical entre «razón/sujeto» y «cuerpo» coronada por Descartes con el que se estigma al colonizado como un «cuerpo» sin «razón»; es decir, como un «no-sujeto» por ausencia de racionalidad y, por tanto, como *objeto* y nunca como *sujeto* de conocimiento (Maldonado-Torres, 2007:145; Quijano, 2014:613,805). El resultado de todo ello –tanto de la violencia epistémica como de la negación ontológica– será el rechazo absoluto de la posibilidad de existencia válida de otras perspectivas cognoscitivas fuera de Europa-Occidente, es decir, fuera del patrón eurocéntrico de conocimiento (Restrepo y Rojas, 2010:136); todo lo cual conducirá a que «[...] los conocimientos subalternos [fueran] excluidos, omitidos, silenciados e ignorados» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:20). No obstante, no todo conocimiento subalterno fue descalificado, pues el beneficioso para los centros de poder coloniales y el considerado apto para el desarrollo del capitalismo les fue expropiado (Quijano, 2014:788). Se instaura así la colonialidad del saber, la otra cara del eurocentrismo, la consencuencia indisoluble del occidentalismo; donde el conocimiento y la historia local europea-occidental se erigen como un diseño global, planetario y universal (Mignolo, 2003:77,122).

La colonialidad del saber será definida por Restrepo y Rojas (2010:136) como «[...] la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; [...] efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de “conocimiento occidental” asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto». Se trata, por tanto, de la descalificación de la producción epistémica del sujeto no-europeo/no-occidental posibilitada por lo que Sousa Santos (2010a:37) denomina «monocultura del saber» y «rigor del saber», con los que se establece como cánones exclusivos de producción de conocimiento veraz y de creación artística la ciencia moderna y la alta cultura. El sujeto subalterno, así, queda relegado a productor de culturas, pero no de conocimientos (Mignolo, 2003:160). Esta «monocultura y rigor del saber» (Sousa Santos) o esta «legitimidad del saber» (Lyotard) promotora de la violencia epistémica y de la colonialidad del saber vendrá determinada y determinará la producción del conocimiento sobre la base de los siguientes elementos:

la *hybris* del punto cero, el universalismo abstracto, las instituciones de poder-conocimiento y *los* expertos.

La «*hybris* del punto cero» es un término acuñado y definido por Santiago Castro Gómez (2007:79-80,88) como «[...] la dimensión epistémica del colonialismo»; «[...] esa mirada colonial sobre el mundo [que] obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental» que se sustenta sobre una supuesta objetividad y neutralidad que separa al sujeto de conocimiento de su objeto de estudio. La «*hybris* del punto cero» es, por tanto, un concepto que alude a la objetividad que todo conocimiento, para ser válido, exige y presupone. Se trata, en definitiva, de lo que Donna Haraway denomina «mirada de Dios» y que hace referencia, efectivamente, a esa observación omnipotente y externa de la ciencia moderna –incluidas las Ciencias Sociales– que permite hablar de un conocimiento válido y universal ajeno al sujeto y a su locus de enunciación histórico y cultural. Esta idea de que existe un conocimiento externo, objetivo y verdadero se denomina universalismo abstracto y «[...] encubre a quien habla y el lugar desde donde habla» (Grosfoguel, 2007:70-71). Grosfoguel denominará esta idea eurocéntrica de sujeto universal productor de conocimiento deslocalizado, deshistorizado y descorporalizado como «ego-política del conocimiento» (Restrepo y Rojas, 2010:141). Dicho autor evidencia que todo conocimiento está encarnado en un sujeto y que, además, en el cuerpo de este sujeto están impresas las relaciones de poder desde las que enuncia: clase, raza, género... (Restrepo y Rojas, 2010:140). Esta referencia al locus de enunciación concreto y corporal que vendrá a reaccionar contra el racismo epistemológico enmascarado en el universalismo abstracto es lo que Grosfoguel (2007:71) denomina «corpo-política del conocimiento». El eurocentrismo –como ideología y patrón de poder en la legitimación y producción de conocimientos– presentará pues, la *hybris* del punto cero y el universalismo abstracto como *máximum* de objetividad y neutralidad cuando realmente ambos elementos son productos culturales ocultos bajo un halo artificioso de universalidad (Mezzadra, 2008:22): «[...] el conocimiento y las normas estéticas no se establecen de forma universal gracias a un sujeto trascendental, sino que se establecen universalmente gracias a sujetos históricos situados en diversos centros culturales» (Mignolo, 2003:63). Las instituciones de poder-conocimiento fundamentales –como las escuelas y las universidades– se conforman como el motor de la colonialidad del saber al reproducir y fomentar este modelo eurocéntrico de conocimiento (Castro-Gómez, 2007:79-80; Quijano, 2014:647). Dichas instituciones –ya sea por su estructura arbórea en disciplinas y departamentos, ya sea como emplazamiento privilegiado en la producción epistémica moderno/colonial (Castro-Gómez,2007:81)– reimprimen *ad infinitum* la convicción de que sólo y únicamente existe un conocimiento posible y legitimado: el saber científico. El discurso científico, por tanto, con sus metodologías y lenguajes especializados contagiará paulatinamente otros campos del saber consolidando disciplinas, léxicos e instituciones determinadas y compartimentadas; pero cuya «identidad discursiva» (Said, 2010:216) será análoga, pues partirán de las mismas premisas básicas sobre las que producir conocimiento. Las estructuras constitutivas fundamentales no serán cuestionadas y, si lo fuesen, pocas posibilidades tendrían de

validarse sin entrar al discurso reglado por los parámetros marcados. El poder intelectual se considera, por tanto, un conjunto de valores homogéneos, ya que todos parten de una doxología común; es decir, todos los eruditos, expertos, especialistas, intelectuales, etc. parten de otros autores, textos, recopilaciones, etc., fijados de antemano que sirven para establecer e identificar el conocimiento legitimado como tal (Castro-Gómez, 2007:84); es lo que Said (2010:165) designa como «*ideés reçus*». Esto significa que la base a partir de la cual se construyen nuevos discursos está sostenida por las «estructuras heredadas» (Said, 2010:172-173) del conocimiento anterior no inmune a la ideología; el conocimiento se sostiene, por tanto, en un *topos*: «[...] un conjunto de referencias, un cúmulo de características que parecen tener su origen en una cita, en el fragmento de un texto, en un párrafo de la obra de otro autor que ha escrito sobre el tema, en algún aspecto de una imagen previa o en una amalgama de todo esto» (Said, 2010:243). Dentro de este sistema de «consistencia discursiva» (Said, 2010:361-362) de los conocimientos-saberes legitimados, el experto se erigirá como el astro rey; él será la personificación de la normatividad disciplinaria, la encarnación del canon metodológico reclamado por el eurocentrismo. Y será *el* experto, ya que este saber especializado está enfocado desde una perspectiva androcéntrica donde el sujeto universal, objetivo y neutral que conoce es un ser masculino (Flórez-Flórez, 2007:261). Ello significa que el saber y discurso científico es tan eurocéntrico como androcéntrico; el «falocentrismo» (Derrida), entonces, es juez y parte del colonialismo y de la colonialidad del saber por lo que las mujeres, entretanto, quedan relegadas a los «márgenes del discurso» residiendo en el «centro silencioso o silenciado» de la violencia epistémica (Spivak, 1998:12-13). Los estudios feministas han constatado este hecho evidenciando el lenguaje sexista de la ciencia moderna y su «objetividad parcial» (Haraway) o –tal y como dirían otras críticas aludiendo al mismo fenómeno de invisibilidad del colectivo mujeres en la episteme– «las zonas grises del saber» (Nidza Correa), el «nego-feminismo» (Obioma Nnaemeka), el «Feminist Point of View» (Sandra Harding) o el «paradigma S-S» (Evelyn Fox-Keller) (referencias en Flórez-Flórez, 2007:262). No obstante, las aportaciones feministas no están libres de críticas; al feminismo occidental se le acusa igualmente de etnocentrista (Puwar, 2008:245; Mignolo, 2003:189).

El eurocentrismo –amparado por la *hybris* del punto cero, el universalismo abstracto y las instituciones de poder-conocimiento con *el* experto a la cabeza– respalda la legitimidad del saber científico que junto con su contraparte –la colonialidad de saber– determina la geopolítica del conocimiento. La geopolítica del conocimiento hace referencia a los lugares geográficos donde las relaciones de poder ejercen su yugo en el plano epistémico al identificar unos centros privilegiados de producción de conocimiento científico y de metodologías académicas (relativos a las potencias coloniales económicas y políticas) a la vez que subordinan e inferiorizan los producidos desde la periferia; que tan solo son cultura (Restrepo y Rojas, 2010: 140-141). El *locus* de enunciación o localización geohistórica, por tanto, delimitará lo que *es* y *no es* conocimiento como configuración y refuerzo de la colonialidad: «las colonias del Tercer Mundo produjeron cultura, mientras que los centros metropolitanos produjeron

discursos intelectuales que interpretaban la producción cultural colonial y se reinscribían a sí mismos como el único lugar de enunciación» (Mignolo, 2003:190). Las Ciencias Sociales en general y la Antropología y los Estudios de Áreas en particular – con su sobrentendida objetividad y neutralidad– son el ejemplo manifiesto y diáfano de la colonialidad inherente a la geopolítica del conocimiento (Mignolo, 2003:215; Restrepo, 2007:300-302). Asimismo, las lenguas imperiales de la segunda modernidad –inglés, francés y alemán– serán las transmisoras del saber-conocimiento científico, lenguas que, por otro lado, son las promovidas por las instituciones de educación formal así como por otros mecanismos institucionales como las revistas especializadas, las políticas editoriales y los eventos académicos (Garcés, 2007:221-226; Mignolo, 2003:291-354). Dichas lenguas gozarán, por ello, del poder hegemónico de emisión y difusión del conocimiento imponiendo esta «colonialidad lingüística» que, a su vez y tal como explica Garcés (2007:227) tiene dos caras: «por un lado, la modernidad subalternizó determinadas lenguas en favor de otras, pero, por otro lado, además, colonizó la palabra de los hablantes de dichas lenguas. Es decir, no sólo se subalternizaron determinadas lenguas, sino también la propia palabra y el decir de los hablantes colonizados. La palabra de un quechua-parlante, por ejemplo, aunque se exprese en castellano, siempre será menos valorada que la palabra de un hispano-hablante, sobre todo si es urbano, blanco, mestizo, varón, titulado, etc.; es decir, la valoración de la palabra sigue dependiendo de la trilogía colonial señalada por Quijano: clase, raza, género». La geopolítica del conocimiento junto con este monoligüismo epistémico, además de reproducir y consolidar la colonialidad del saber, determinará tanto la producción como el consumo y la distribución del saber científico (Mignolo, 2003:339; Garcés, 2007:226); que a modo de mercancía será introducido como producto en los circuitos capitalistas, donde la «naturaleza del saber» es transformada por medio de su mercantilización perdiendo así su valor de uso (Lyotard, 2012:17-19). No obstante, para Mignolo (2003:135) este juego económico tiene sus implicaciones coloniales pues, aunque mercancía, la traducción y tráfico de conocimiento científico y académico desde los centros privilegiados de enunciación hacia las llamadas periferias supone importación de saberes; mientras que el movimiento inverso supone exportación de un producto exótico. El trabajo de los estudios decoloniales y postcoloniales es relevante en este aspecto, ya que más allá de la crítica al eurocentrismo y a sus consecuencias aparejadas, ha servido para reubicar y reconstituir «los campos epistémicos y de poder/saber» (Hall, 2008:132) que la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del saber ha negado sistemáticamente (Mignolo, 2003:159). A partir de este momento la «diferencia colonial» (Mignolo) se constituye como un instrumento decisivo de ataque al eurocentrismo y no ya como un estigma.

La diferencia colonial es la diferencia epistémica existente en la colonialidad del poder que supone, dentro de una totalidad, la exterioridad del colonizado –ellos/el Otro– frente al adentro –nosotros– donde se sitúan las modernas potencias civilizadoras (Mignolo, 2007:29-30; Restrepo y Rojas, 2010: 133). Esta diferencia colonial es parte y consecuencia de la clasificación de la población del planeta según la colonialidad del poder y los patrones eurocéntricos de conocimiento (Mignolo, 2003:73; Garcés



2007:224). Los indígenas y los afrodescendientes son las figuras más representativas de la corporalidad de la diferencia colonial para los y las críticas decoloniales, no obstante, Grosfoguel extiende el patrimonio de esta diferencia a otros colectivos subalternos tales como los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados, los y las homosexuales y los movimientos antisistémicos (Restrepo y Rojas, 2010: 134). Por otro lado, puede entenderse por diferencia colonial lo siguiente: «[...] una epistemología *de y desde* la frontera del “sistema mundo moderno/colonial”; un lugar de enunciación que es irreductible pero complementario al de la epistemología producida por el pensamiento crítico de la modernidad» (Flórez-Flórez, 2007:260). En este sentido –y en la medida en que la diferencia colonial evidencia «las fracturas epistemológicas entre la crítica eurocéntrica del eurocentrismo» (Mignolo, 2003:98) y las críticas realizadas desde la herida colonial– puede hablarse de un giro epistémológico que re-valoriza los saberes y conocimientos subalternizados por la violencia epistémica y la colonialidad del saber a la vez que se gesta y florece un pensamiento y conocimiento *otro*.

Este giro epistemológico –fundado sobre los pilares de visibilizar y valorar lo invisibilizado y anulado por el eurocentrismo– hace referencia a un cambio radical en el tratamiento de la legitimidad del saber donde se explicita que todo conocimiento está situado histórica, corporal y geopolíticamente (Restrepo y Rojas, 2010: 20). La localización y encarnación del conocimiento *otro* que reivindican los y las críticos decoloniales se situará específicamente en la diferencia colonial y en la «razón subalterna»; siendo ésta el resultado de la necesidad de subversión y reconceptualización de las estructuras binarias y de los discursos hegemónicos (Mignolo, 2003:165). Este cambio de paradigma que supone el giro epistemológico –y que en ningún caso supone fundamentalismos ni esencialismos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:20)– se denominará por los estudios decoloniales como «giro decolonial» y será definido por Mignolo (2007:29-30) como: «la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia». Por otro lado, es imperioso en este giro epistemológico la búsqueda de nuevos lenguajes y conceptos que superen los instaurados por el «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial» que atestigüen «[...] la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:17). Para Acosta, el reto de la descolonización intelectual debe ser al tiempo un reto que abarque la despatriarcalización, desde el reconocimiento de los rasgos patriarcales existentes –y a veces profundamente enraizados– en muchas culturas indígenas (Acosta, 2013b: 51).

Finalmente, es necesario apuntar que todo giro epistemológico que pretenda ser realmente radical debe inyectar en sus cimientos las críticas realizadas por el feminismo; pero no únicamente las realizadas por el feminismo etnocéntrico dominante o feminismo occidental, sino también las críticas elaboradas por el feminismo

descolonizador, referido comúnmente como postcolonial o decolonial según el lugar de enunciación y las influencias teórico-intelectuales de las autoras. Boaventura de Sousa Santos (2010a:104) se ha referido al feminismo postcolonial como «[...] el conjunto de perspectivas feministas que: 1) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas en que sobresalen el racismo y el clasismo; 2) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo, dominantes durante décadas y quizá aún hoy mismo; y, 3) orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad». Es ineludible e inexcusable, por responsabilidad epistémica con el proceso de demolición del eurocentrismo y con la defensa ante la violencia epistémica, que las críticas feministas sean seria y debidamente abordadas.

Los discursos postdesarrollistas y ciertos estudios sobre pluralismo jurídico se nutrirán de las críticas a la legitimidad del saber científico y al eurocentrismo mencionadas en el presente apartado para cuestionar el soporte epistémico etnocéntrico y colonial del Desarrollo y del Derecho, así como el de sus estructuras institucionales y el de sus técnicos especializados. La violencia epistémica así como la colonialidad del saber presumiblemente presentes en las prácticas y discursos convencionales en estos ámbitos darán a las y los teóricos postdesarrollistas y de pluralismo jurídico indicios suficientes para deslegitimar tales discursos y sus sucedáneas alternativas que a sus ojos son portadoras de falaces máscaras de alteridad. Los discursos postdesarrollistas y ciertas aproximaciones al estudio del pluralismo jurídico, por tanto, partirán de la premisa de la necesidad imperante de un giro epistemológico radical en el análisis y crítica del Desarrollo y del Derecho.

### **1.5. Giro epistémico y diálogo de saberes**

El giro epistemológico sustentado en visibilizar la geo-corporalidad etnocéntrica del conocimiento invisibilizada por el eurocentrismo no es suficiente para subvertir la violencia epistémica y la subalternidad del saber-conocimiento; ya que, como bien expresa Boaventura de Sousa Santos (2010a:44-45): «la injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se sustenta únicamente en la idea de una distribución más equilibrada del conocimiento científico». Es necesario por tanto, además de un giro epistemológico, un giro epistémico; un cambio en la concepción de lo que *es* y *no es* conocimiento legitimado con el que se persigue que las formas heterogéneas de conocer-saber-pensar *otros* sean consideradas y sopesadas al mismo nivel que el pensamiento moderno o saber científico. Es por ello que este giro epistémico será posibilitado, fundamentalmente, por un «pensamiento fronterizo» y un «pluralismo epistemológico» que transgrede la

racionalidad y la razón moderna para engendrar un «paradigma otro» conducente a la «transmodernidad»; donde lo «ch'ixi» y el diálogo de saberes dejen de ser un proyecto teórico para convertirse en una práctica consolidada.

El giro epistémico parte de la necesidad de legitimar otros saberes que no han sido convencionalmente aceptados como conocimiento; se trata, por tanto, de la legitimación del saber narrativo o saber tradicional, del saber no-ciencia (Lyotard, 2012:43-50). No obstante, este cambio en la consideración cognoscitiva no se agota con este único reconocimiento, pues también con giro epistémico se alude a la revalorización de la diversidad de saberes-conocimientos deslegitimados por el eurocentrismo y la violencia epistémica. En este sentido, los estudios decoloniales tomarán el concepto de Walter D. Mignolo (2003:385) de «pensamiento fronterizo» para hacer referencia a los saberes-conocimientos gestados en los lugares y en las lenguas subalternizadas que –aunque influenciados por paradigmas modernos-eurocéntricos– no pueden circunscribirse totalmente en ellos por estar condicionados por la diferencia colonial y la geopolítica del conocimiento. Esta consideración del componente étnico/racial fruto de la colonialidad del poder en la configuración de subjetividades de los sujetos colonizados provoca que no pueda considerarse únicamente en términos de lucha de clases esta conjunción entre modernidad y subalternidad (Mignolo, 2003:51). Este *pensamiento* surge, por tanto, desde los pueblos y sujetos colonizados, que han sufrido violencia epistémica tanto por medio de la representación como por medio de la explotación en el ámbito de la división internacional del trabajo (Spivak, 1998:12). No obstante, una aclaración es pertinente: el eurocentrismo no es patrimonio exclusivo de la episteme europeo-occidental, sino de las personas que han sido educadas, piensan y reproducen esta óptica cognoscitiva (Restrepo y Rojas, 2010:104; Prada, 2012,33). Por otro lado, la revalorización de este «pensamiento fronterizo» que debe acontecer como parte y consecuencia del anhelado giro epistémico vendría a instaurar lo que Mignolo (2003:22-23) ha denominado «paradigma otro»; aquél que transgrediría y subvertiría el paradigma epistemológico moderno, es decir, la exclusividad del eurocentrismo, la inapelable geopolítica del conocimiento y la legitimidad única del saber científico. Asimismo, para el establecimiento preciso y cabal de este «paradigma otro» es imperioso el reconocimiento del pluralismo epistemológico, que hace alusión a la existencia legítima de varios modelos y formas de saber-conocimiento y que se refiere, en definitiva, «[...] a la existencia de heterogéneas epistemes»: «saberes y cosmovisiones nativas», «saberes de la gente», «saberes culturales», «saberes concretos»... (Prada, 2012a:12). Igualmente, y gracias a este giro epistémico por el cual se revalorizan las cosmogonías de los pueblos, se abandona la idea eurocéntrica que sostiene que Europa-Occidente se sitúa en un punto más avanzado de la historia, en la contemporaneidad (Rivera-Cusicanqui, 2010:54-55). Se reivindica, por tanto, la coetaneidad epistémica y se prescinde de esa impuesta visión lineal y teleológica de la historia una vez superada esta obcecación por la que el estado “racional”, “moderno” y “evolucionado” de Europa-Occidente debía ser alcanzado por los pueblos “arcaicos” para superar una etapa infantil de la historia. Esta superación es denominada por Boaventura de Sousa Santos (2010b:49) como «copresencia radical»: «una copresencia

radical implica concebir simultaneidad como contemporaneidad, la cual solo puede ser realizada si la concepción lineal del tiempo es abandonada».

La multiplicidad de diversidad cognoscitiva y epistémica que ha sido negada por el eurocentrismo y la colonialidad debe ser rescatada para que, efectivamente, pueda darse un giro epistémico –y no sólo epistemológico<sup>6</sup>– y pueda así transitarse hacia el «paradigma otro», la «trasmodernidad» y el «diálogo de saberes». Se trata de pasar, en definitiva del «pensamiento abismal<sup>7</sup>» de la modernidad al «pensamiento posabismal<sup>8</sup>» (Santos, 2010b).

La «trasmodernidad» es un término con el que Dussel (2000:50) hace referencia a «un proyecto mundial de liberación» en el cual: «[...] la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora». La «trasmodernidad», por tanto, hace referencia a un proyecto emancipador donde el *Otro*/la *Alteridad* queda integrado, no invisibilizado ni subsumido; sino aceptado y reconocido como interlocutor en el diálogo. Ello conlleva admitir que la Modernidad ha supuesto violencia colonial y epistémica, pero también proyectos libertadores que no pueden ser desechados por revancha cognitiva (Dussel, 2000:51); todo lo cual supone aceptar que en este giro epistémico no todo conocimiento occidental y eurocéntrico debe ser descartado, menospreciado y repudiado. Boaventura de Sousa Santos (2010a:35) dirá a este respecto que: «tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental». Reivindicar un «paradigma otro» o un saber-conocimiento otro no supone alzar la bandera de la “anti-modernidad”, ya que esto sería caer en fundamentalismos y posturas totalitarias (Restrepo y Rojas, 2010:192), además de concurrir en una grave incongruencia *de facto*; ya que los sujetos y pueblos sesgados por el colonialismo han sido «atravesados por la modernidad, el capitalismo, [y] la colonialidad» (Prada, 2012a:51). No se trata, por tanto, de eliminar toda categoría occidental en pro de una episteme primigenia libre de toda contaminación; sino de reivindicar formas y modelos *otros* igualmente legítimos y válidos que no tengan que estar supeditados ni desprestigiados por el eurocentrismo y sus prebendas al saber científico.

---

<sup>6</sup> Ver el apartado 1.b.4 titulado Legitimidad del saber y eurocentrismo.

<sup>7</sup> «El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro» (Santos, 2010b:29).

<sup>8</sup> «El pensamiento posabismal [...] implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar» (Santos, 2010b:49).

En este sentido es interesante el concepto de interculturalidad propuesto por Catherine Walsh (2007a:47) con el que se refiere a: «procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política». Dicho conocimiento otro como ejemplo de «epistemología fronteriza» (Walsh, 2007a:58) no viene a significar hibridación de formas de saber-conocimiento eurocéntrico con no-eurocéntrico, sino refiere a la configuración de un espacio relacional y dialéctico donde puedan confluir diversos tipos de epistemologías. La construcción de este espacio de encuentro entre iguales pretende desestabilizar las estructuras socio-históricas heredadas del colonialismo y de la colonialidad, por lo que su sesgo transformador sobre la base de la diferencia colonial es fundamentalmente político y no solo cultural (Walsh, 2006:35; Walsh, 2007a:52-53). Para Boaventura de Sousa Santos (2010a:102) la interculturalidad es un proceso histórico complejo que supone la búsqueda de la horizontalidad de las que históricamente han sido relaciones verticales; pero –al igual que Walsh (2007a)– considera que no se trata, ni mucho menos, de unificación de culturas, sino de un proceso de cambio en la coexistencia de la diversidad de seres, estares y saberes posibilitadas por el diálogo: «la interculturalidad no conduce al olvido o la fusión de las culturas en presencia. Cambia, sin embargo, su presencia: pasa a ser una presencia que, por ser incompleta, es también una ausencia. El ejercicio reiterado de incompletitudes recíprocas transforma progresivamente los diálogos en diálogos transmodernos, transoccidentales, transindígenas y transafricanos. Las culturas en presencia (y en ausencia) no perderán sus raíces, pero crearán –a partir de ellas– nuevas opciones». Este espacio de negociación entre culturas abierto mediante el diálogo y que configura un lugar intercultural de enunciación –lo trans– recuerda a lo que Bhabha (2013:81-82) denomina «el tercer espacio», el cual considera «[...] impensable fuera de la localidad de la traducción cultural» (Bhabha, 2013:80).

El diálogo de saberes como proceso necesario para el giro epistémico y la búsqueda y encuentro de la «justicia cognitiva» es –por tanto– ineludible, como también lo será pues la traducción –ya sea denominada ésta cultural (Bhabha) o intercultural (Santos)– que posibilita el entendimiento entre las diferentes culturas en diálogo. Según Boaventura de Sousa Santos dicha traducción debe llevarse a cabo tanto sobre los saberes –mediante la «hermenéutica diatópica»– como sobre las prácticas y sus agentes. Este concepto de «hermenéutica diatópica» hará referencia, por su parte, a «[...] un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan» (Santos, 2010a:46) y todo ello sobre la premisa del carácter incompleto de las culturas y su posible enriquecimiento mediante su confrontación y diálogo (Santos, 2010a:48). Para este autor, es mediante la traducción intercultural como puede llegarse a «[...] identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables» (Santos, 2010b:57-58). Este ejercicio de hacer inteligible las prácticas y saberes entre culturas se integra como idea central dentro de una propuesta más amplia realizada por este autor que recibe el nombre de

«epistemologías del Sur» y que es entendida como «[...] el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo» (Santos 2010a:43). No obstante, el vocablo «Sur» no responde a ninguna localización geográfica, es utilizado como metáfora para hacer referencia a los padecimientos y resistencias del Sur Global, es decir, a la globalidad de subalternos y subalternas existentes en el planeta. Concomitante a esta idea de traducción intercultural en este proyecto denominado «epistemología del Sur» se encuentra la «ecología de saberes», idea a su vez central para la conformación de un auténtico diálogo. La «ecología de saberes» parte de la premisa fundamental de que tanto en las relaciones entre seres humanos como en las relaciones de éstos con la Naturaleza coexisten varias formas de conocimiento y de ignorancia; ya que como explicita el autor: «no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular» (Santos, 2010a:44). En la ecología de saberes se tiende, por tanto, al «interconocimiento» como aprendizaje de otros saberes más la conservación del propio; por ello consiste en la consideración y uso contrahegemónico de la pluralidad científica y de la promoción de «[...] la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos» (Santos, 2010b:53). Catherine Walsh (2007a:58-59), con su concepto de «posicionamiento crítico fronterizo» podría aludir a una idea semejante cuando se refiere a esta «[...] reformulación y perspectiva que no lleva simplemente a poner el conocimiento en diálogo sino a adoptar un posicionamiento crítico sobre esos conocimientos ante los objetivos del proyecto de transformación». Finalmente, y retomando la idea de las epistemologías del Sur, pero sobre todo la de ecología de saberes, es indispensable aludir al concepto aimara «ch'ixi» utilizado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010:69-73); pues dicho concepto llega a expresar claramente las implicaciones significadas con la noción “diálogo de saberes”. Lo «ch'ixi» –tal y como lo aplica esta autora a las Ciencias Sociales– hace referencia a la «[...] coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa» (Rivera-Cusicanqui, 2010:70). Ello significa que existe un proceso dialógico en la construcción de conocimientos donde las diferencias y los opuestos se conjugan sin mezclarse; es decir, no se trata de un conocimiento híbrido entre culturas, sino de la apertura o conformación de un espacio epistémico indiferenciado donde los elementos conjugados no se pierden o desaparecen con la mezcla (Rivera-Cusicanqui, 2013).

El resultado de este giro epistémico y diálogo de saberes es la conformación de un «pensamiento pluralista» que enfrenta las pretensiones universales que emanan del eurocentrismo y de la modernidad; se trata, por tanto, «[...] de luchas sociales y políticas por emancipaciones múltiples, se trata de la interpelación a un orden homogeneizador y reduccionista, basado en la centralidad de la unidad abstracta y

vaciada de contenido» (Prada, 2012a:95). Es, así, un movimiento social, político y epistémico cuyo objetivo es la reconceptualización y la recolonización de las esferas de existencia y de poder negadas por el universalismo. En este sentido, un pensamiento pluralista puede equiparse con una práctica decolonial, pues ambos pretenden la instauración de la diversidad o pluriversalidad como superación del eurocentrismo y de la colonialidad. La pluriversalidad ante la universalidad es la aspiración, por tanto, de ser-iguales-en-la-diferencia; es decir, «[...] constituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo» (Restrepo y Rojas, 2010:21). En este sentido, una única dirección histórica, un único proyecto socio-económico, un único discurso civilizatorio será reaccionario y –como tal– resistido, censurado y rehusado. El giro epistémico y diálogo de saberes como herramienta de descolonización y decolonización de las estructuras de poder-conocimiento alimenta las luchas concretas de las personas subalternas; por lo tanto no se consume en el ámbito epistémico o cognoscitivo, lo trasciende, pues es acción y, por ende, política (Prada, 2012a:96). En esta relación concomitante y tripartita –entre giro epistémico y epistemológico, diálogo de saberes y luchas sociales– cobra sentido y adquiere interés la «sociología de las emergencias». Boaventura de Sousa Santos (2010a:41) propone con «sociología de las emergencias» la investigación de alternativas factibles, en el campo de luchas sociales concretas, sobre la base de las posibilidades y capacidades una vez se hayan considerado todas aquellas prácticas, saberes y agentes que fueron desprestigiados y negados por el eurocentrismo.

Por otro lado, sin la descolonización de las instituciones de poder-conocimiento en general y de las Ciencias Sociales en particular, los saberes-conocimientos subalternos jamás dejarán de serlo. La producción de conocimiento –sobre todo a nivel universitario– debe superar la cultura académica y comenzar a reconocer y manejar los saberes-conocimientos *otros* que mucho aportarían al quehacer parcial –por eurocéntrico y cientificista– de la academia (Castro-Gómez, 2007:89-90; Restrepo y Rojas, 2010:145). Los primeros pasos a realizar a este efecto es considerar e incorporar estos saberes-conocimientos a las instituciones de educación formal a la vez que se cuestionan sus soportes y conceptos eurocéntricos, así como la exclusividad del experto o experta como encarnación del saber veraz; lo cual no significa el descarte rotundo de todo ello, sino el rechazo a su posición hegemónica de pretensión universal (Walsh, 2007b:104). Asimismo, se requiere la emergencia de otros lugares institucionales y no institucionales donde el saber-conocimiento *otro* tenga la merecida relevancia y donde, por ello, las personas subalternas puedan –efectivamente– hablar y ser –efectivamente– escuchadas; ejercicio que debe instaurarse, según señala Nelson Maldonado Torres, en el arte, la política y el Derecho (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:21). Finalmente, para alcanzar esta descolonización de la universidad y de las Ciencias Sociales, el diálogo de saberes debe ser instaurado por medio de la transdisciplinariedad; que no se limita al intercambio de determinados elementos entre dos o más disciplinas sino que establece un proceso dialógico que permite enlazar diversos elementos y formas de conocimiento (Castro-Gómez, 2007:86-87; Restrepo y Rojas, 2010:144).

Las teorías postdesarrollistas y ciertas posturas sobre pluralismo jurídico se verán influenciados por esta toma de conciencia radicada en la necesidad de revalorizar los modos de vidas otros que han sido sistemáticamente deslegitimados por el Desarrollo y por el Derecho estatal. Estos discursos críticos rescatarán estas ideas matrices de giro epistémico y diálogo de saberes –presentes en las críticas habituales a las Ciencias Sociales– para cuestionar frontalmente tres componentes integrantes del proyecto desarrollista así como de sus variantes disfrazadas de alternativa: la superioridad del saber científico de las y los expertos profesionales y de las instituciones que los avalan sobre cualquier saber-conocimiento de las gentes y de los pueblos; su presentación como telos de la humanidad, único y racional; y su aspiración universalista contraria a toda existencia legítima de pluralidad de formas de seres, estares y saberes. Los discursos postdesarrollistas se centrarán en esas y esos sujetos subalternos –así como en sus saberes-conocimientos diversos– para evidenciar las violencias ejercidas por los discursos y prácticas desarrollistas sobre los modos de vida y las realidades socio-económicas que diferían del credo ideológico eurocéntrico-occidentalista. Mirando hacia *otro* lado, las y los críticos postdesarrollistas querrán demostrar que el “subdesarrollo” es un constructo histórico, discursivo e ideológico; una forma de neocolonialismo que lleva aparejada su peculiar manifestación de colonialidad. De igual manera, las críticas al monismo jurídico formuladas desde la influencia de los estudios postcoloniales y decoloniales subrayarán la necesidad de re-valorizar los sistemas jurídicos discriminados por la doctrina jurídica imperante. A partir de ello, reivindicarán la práctica de diálogo de saberes entre el Derecho estatal y otros sistemas jurídicos, desmintiendo que el primero de ellos sea superior y posicionando en el debate una concepción amplia de Derecho.

## **1.6. Postmodernidad/Globalización**

La postmodernidad es un término controvertido que alude a un movimiento o tendencia artística, cultural y filosófica que emerge a finales del siglo XX con el claro objetivo de superar la modernidad y sus imperativos estéticos e ideológicos; por ello, el culto a la razón y a la racionalidad, la compartimentación disciplinaria de los ámbitos de la vida y el patrocinio de la universalidad es total y radicalmente distorsionado cuando no descartado. En relación a las Ciencias Sociales la postmodernidad es comúnmente tratada –a pesar de algunas reticencias– como un nuevo período histórico concomitante con otro proceso o fenómeno inédito: la globalización. Aunque hay opiniones y cronologías para todos los gustos, postmodernidad y globalización irán de la mano en el análisis realizado en el ámbito de las Ciencias Sociales de las diversas transformaciones acontecidas, ya sea por el desarrollo y profundización del capitalismo, ya sea por los cambios en las condiciones del saber y la cultura.

La postmodernidad será, entonces, el nombre que reciba una nueva etapa histórica; época que comenzó a finales de la década de los cincuenta o principios de los años



sesenta y que continúa hasta la actualidad (Jameson, 1984:53). Lyotard (2012:9) la relacionará directamente con las transformaciones producidas en el saber y en la cultura, pero de manera más amplia Jameson (2012) lo relacionará con otra noción: la globalización. Dicho autor entiende que este término –globalización– hace referencia a «la dimensión espacial de la postmodernidad», y que postmodernidad hace alusión a la dimensión cultural de esta etapa histórica. No obstante, ambas nociones se encuentran interrelacionadas, tal y como advierte el propio Jameson (2012:23-24); quien utiliza el concepto de «desdiferenciación» a la hora de referirse a esta interconexión. El interés de estas ideas para la aproximación al concepto de postdesarrollo reside en entender metodológicamente la globalización como el marco factual en el que estas teorías actualizarán el debate sobre desarrollo y, la posmodernidad, como marco cultural sobre el que igualmente se modificará dicho debate; todo ello, claro está, dentro del marco de influencia de las teorías de la postmodernidad y globalización que han tenido lugar –y que a su vez han influenciado– en la generalidad de las Ciencias Sociales. La «desdiferenciación» sirve aquí para entender que esta nueva época está definida por la economización de la cultura y por la culturalización de la economía; es decir, se mercantiliza el saber y la economía de consumo se instaura como cultura *per se*, ideas compartidas por Lyotard (2012), Lipovsky (2011), Juvin (2011) y Bauman (2004). En el decurso dialógico de este apartado se atenderá a las diferentes concepciones fundamentales de la postmodernidad/globalización para posteriormente considerar los elementos que han sido identificados por las Ciencias Sociales como sus principales preocupaciones teóricas: mercado; Estado-nación y democracia; trabajo; individuo; espacio-tiempo; medios de comunicación, tecno-ciencia y biotecnología; riesgos; y universalidad y progreso.

La postmodernidad es entendida por Jameson (1984; 2012) como una amalgama entre la dimensión económica, política y cultural que ha provocado todo un cambio sistémico; de ahí que se trate de una nueva etapa con unas características peculiares y novedosas: la expansión del capitalismo a todos los niveles de la vida. Es lo que Jameson (1984:2; 2012:20-21) denomina «tercera fase del capitalismo» y «capitalismo tardío»<sup>9</sup>. Lipovsky (2011:13-14), por su parte, concebirá la globalización como una «tendencia de unificación del mundo», propensión planetaria que la hace diferente a las globalizaciones precedentes. Este autor también concibe la globalización como una «realidad objetiva» –etapa histórica– y como una realidad cultural «hipermoderna» que, en vez de denominar postmoderna como hace Jameson, llama «hipercultura» y «cultura-mundo»; aunque para Juvin (2011:108) la cultura-mundo no sea más que un sinónimo de economización del planeta. Jameson (2012) recurrirá al concepto de «desdiferenciación», Lipovsky (2011:15) se referirá a la misma realidad como «engranaje de influencias». Asimismo, Giddens (2002:3) –quien considera que la globalización no es más que un «período crucial de transición histórica» diferente a tiempos precedentes por su extensión planetaria– coincidirá con ambos autores en la consideración de que la globalización es multifacética y, por lo tanto, «[...] política,

---

<sup>9</sup> Ideas -ambas- que toma de Ernest Mandel y de su libro *El capitalismo tardío* (Jameson, 1984:2).

tecnológica y cultural, además de económica» (Giddens, 2002:23). Por su parte Ulrich Beck (2002:2-3) no considerará que exista tal postmodernidad, ya que el autor defenderá la idea de una «segunda modernidad» o «modernidad reflexiva» donde la globalización se valorará como un proceso interrelacionado con otros cuatro –individuación, revolución de los géneros, subempleo y riesgos globales– que ha venido a minar la «primera modernidad». Para este autor la cuestión definitoria y definitiva de esta suerte de modernidad evolucionada es la composición de una «sociedad del riesgo global» sin precedentes históricos que se describe como «[...] la fase de desarrollo de la sociedad moderna en la que los riesgos sociales, políticos, ecológicos e individuales creados por el impulso de innovación eluden cada vez más el control y las instituciones protectoras de la sociedad industrial» (Beck, 2002:113). Dichos riesgos inéditos en la historia de la humanidad superan fronteras y clases sociales, son globales; idea compartida tanto por Beck (2002:4) como por Giddens (2002:15) que obliga a ambos autores a admitir –en cierta medida– la originalidad del período actual.

La globalización hipermoderna que acontece en la postmodernidad está dominada, tal y como diría Jameson (2012:52), por un sistema «meta-significante» –el capital financiero– o, como diría Lipovetsky (2011:24), por un «sistema de referencia» –el mercado– que se instaura como «cultura global» creando un «nuevo orden simbólico» cuyo proyecto es establecerse como marco normativo en la concepción del mundo en general y de la economía en particular. El hiperconsumo que se difunde y se exporta como cultura es posible gracias a una «lógica económica y funcional» y una «lógica moral» que canoniza al mercado. La globalización se sustenta en unos principios reguladores y/o estructurales que permiten nuevas formas de dominación a través del proceso de mercantilización del mundo de la empresa liberal que absorbe la particularidad (Juvin, 2011:131). Se trata, en definitiva, de la «occidentalización del mundo», de la «comercialización de la cultura» y de la «culturización de la mercancía» (Lipovetsky, 2011:20-44). No obstante, Giddens (2002:28-29) no comparte tal idea de occidentalización del mundo, ya que este autor considera que los efectos de la globalización son igual de acusados en todos los países –sean éstos occidentales o no– y que, además, cada vez es más común lo que él denomina «colonización inversa» y que refiere a la influencia de países no-occidentales en Occidente. A pesar de esta diferencia, Giddens (2002:22) no deja de observar –al igual que Jameson (2012) y Lipovetsky (2011)– el aumento titánico de los movimientos financieros y de capitales, así como del comercio de bienes y servicios, acontecidos en este *mundo desbocado*. Otras de las preocupaciones centrales del pensamiento postmoderno es –como se ha visto con Lyotard (2012)– la consideración al saber-conocimiento en relación con el mercado. Dicho autor advirtió de la paulatina exteriorización del conocimiento con respecto al sujeto en la época postmoderna, manifestando la transformación del conocimiento formativo y espiritual como fin en sí mismo en «conocimientos de pago/conocimiento de inversión», saber de carácter meramente instrumental destinado al mercado (Lyotard, 2012:16-19). Se trata de la mercantilización del saber (Lyotard, 2012:13-20) y del arte (Jameson, 2012:50); además de la desacralización de la alta cultura (Lipovetsky, 2011:69-70). Las estructuras de poder-conocimiento dominantes,

así como sus instituciones políticas y didácticas, favorecerán una determinada selección de conocimientos en función de sus intereses que a la vez coexistirá con una nueva exigencia que abandona la compartimentación disciplinaria característica de la modernidad: la interdisciplinariedad<sup>10</sup> (Jameson, 2012:20-22).

Por otro lado, la postmodernidad/globalización traerá como consecuencia –y es uno de sus rasgos innatos– el debilitamiento del Estado-nación, de su autonomía y poder (Beck, 2002:21; Bauman, 2004:196); así como el cada vez mayor fortalecimiento de las entidades transnacionales. El mercado global está al timón del gobierno del mundo, ya que la economía –ingobernable y autónoma– escapa al control de las personas y de los Estados (Lipovetsky, 2011:26). En esta era global, por tanto, el Estado-nación se instituye como «institución concha»: «[...] instituciones que se han vuelto anticuadas para las tareas que están llamadas a cumplir» (Giddens, 2002:31). No obstante, a pesar del retroceso del Estado-nación (Lipovetsky, 2011:57), tanto Giddens (2002:84) como Beck (2002:10) coinciden en afirmar que los regímenes democráticos han aumentado en el mundo. Sin embargo, se da una paradoja –«la paradoja de la democracia»– que consiste en el desencanto generalizado con los procesos democráticos en las «democracias maduras» a la vez que se produce esta expansión (Giddens, 2002:85). En este sentido, Giddens (2002:88) propondrá «*democratizar la democracia*» a la vez que se traslada al ámbito transnacional mientras que Ulrich Beck (2002:22) –de un modo coincidente– propondrá en su *Manifiesto Cosmopolita* la necesidad de instaurar un diálogo global sobre las metas, valores y estructura de una sociedad cosmopolita que posibilite la «democracia en una era global». Asimismo, Beck (2002:60-62) llamará la atención sobre una «tercera fuerza» que surge *desde abajo* y que se instala con brío entre gobiernos, corporaciones internacionales y autoridades de manera cada vez más influyente; recibe el nombre de «subpolítica global» y hace referencia a «la política al margen y más allá de las instituciones representativas del sistema político de los Estados-nación» (Beck, 2002:61). La transfiguración de la democracia y del Estado-nación, será por tanto, otra de las manifestaciones resultantes de los cambios sistémicos de la era global o postmoderna.

Asimismo, en la etapa de la «modernidad líquida» o «etapa fluida de la modernidad» – como nomina Bauman (2004) la postmodernidad– todo se encuentra en una constante transgresión y desregulación, al contrario que en la «modernidad pesada/sólida/condensada y sistémica». La relación entre capital y trabajo será para este autor un eje central desde donde analizar la liquidez característica de esta etapa histórica de «capitalismo software» que «desencarna» el trabajo humano al romper las ataduras entre estos dos elementos. Las mutaciones del sujeto dominante en la época del «capitalismo liviano» vienen dadas por la capacidad de movimiento, por la cualidad instantánea de «descomprometerse»; todo lo cual significa que las divisiones sociales vendrán determinadas por el «acceso diferencial a la instantaneidad», es decir, por la

---

<sup>10</sup> Nótese y no se confunda la diferencia entre interdisciplinariedad y el concepto de transdisciplinariedad propuesto por los estudios decoloniales y tratado en el apartado *Giro epistémico y diálogo de saberes*.

capacidad de flexibilización del sujeto (Bauman, 2004:122-129). Todo esto supondrá, según Bauman (2004:13), que se salga «[...] de la época de los “grupos de referencia” preasignados para desplazarnos hacia una era de “comparación universal”». Esta transformación trae consigo la «muerte del sujeto» y la «plebeyización» de toda la humanidad (Jameson, 2012:25); que no es más que la «[...] igualación de todos los sujetos humanos en función de su conciencia post-individualista», es decir, a partir de la jerarquización de los seres humanos en vista de su poder adquisitivo (Jameson, 2012:46-47). Este proceso se lleva a cabo a través de la «individualización», que es definida por Bauman (2004:37) como la transformación de «[...] la identidad humana de algo “dado” en una “tarea”, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de sus consecuencias (así como de los efectos colaterales de su empeño). En otros términos, consiste en establecer una autonomía *de iure* (haya o no sido establecida una autonomía *de facto*)». Ulrich Beck (2002:14,19) coincidirá en estas ideas, recalcando que este proceso de individualización es estructural y que se basa en un «individualismo institucionalizado» donde, además, la “flexibilidad” y la “desregulación” del trabajo conforma una sociedad del riesgo donde las incertidumbres en la vida de las personas son «endémicas»: «por tanto, la expresión “libertades precarias” denota una ambivalencia básica entre el guión cultural de la autorrealización individual y la nueva economía política de la incertidumbre y el riesgo» (Beck, 2002:19). La autonomía y la responsabilidad exigida a los individuos conforma lo que Lipovetsky (2011:57) denomina «hiperindividualismo competitivo», hijo primogénito del «hipercapitalismo» que impone como referentes el éxito individual, la iniciativa privada, el dinero, la competencia y el ideal empresarial. Los «estilos de vida» (Giddens, 2002:60; Beck, 2002:117) o «modelos existenciales» (Lipovetsky, 2011:57) deben ser –en este contexto– continuamente creados y escogidos como opción personal, pues los marcos y grupos de referencia, así como las fuentes de significados, han sido desdibujados y desestructurados. En definitiva, la sociedad del riesgo global de Beck (2002) es –según Giddens (2002:56)– «[...] una sociedad que vive después del fin de la tradición»; se trata, en definitiva, de la entronización de la «cultura del individuo» (Lipovetsky, 2011:56).

La cultura-mundo o globalización es un nuevo orden económico mundial regido por la «hipertrofia» (Lipovetsky, 2011:15) y la entropía; lo que produce que el planeta sea gobernado por lo que Hervé Juvin (2011:147) denomina la «dictadura del instante». Esta instantaneidad será el elemento motriz de la sociedad «pospanóptica» y de la extraterritorialidad del poder (Bauman, 2004:16) a la vez que supone el «fin de la temporalidad» y del conocimiento histórico propio del individuo/comunidad (Jameson, 2012:33). Asimismo, la globalización traerá consigo otros cambios atendidos en especial por los teóricos de la postmodernidad; se trata, en primer lugar, de la construcción de nuevos espacios: Lipovetsky (2011:85) hablará de «espacios transnacionales» y «espacios locales», mientras que Bauman (2004:106-113) se referirá a los «espacios vacíos», «no-lugares», «lugares fágicos» y «lugares étnicos». Ambos autores aludirán también, y en segundo lugar, a la transformación de los conflictos y de las guerras; Lipovetsky (2011:62-64) haciendo referencia al «principio

de injerencia humanitaria», a la «justicia penal internacional», a las «guerras humanitarias» y al «humanismo militar»; Bauman (2004:17) afirmando que los nuevos conflictos buscan romper los obstáculos que frenan la actuación «[...] de los nuevos poderes globales fluidos». Es rasgo de la posmodernidad, por tanto, la ruptura de las limitaciones del espacio-tiempo gracias al conocimiento científico-técnico y al desarrollo de nuevas tecnologías, sobre todo en lo referente a la información y a los medios de comunicación. Los medios de masas y las industrias culturales proporcionarán un flujo creciente y cambiante de información y entretenimiento que vendrá a consumirse junto con la tecnología (Jameson 2012:68); todo lo cual supone que además del contenido se consuma la forma. Las transformaciones acontecidas en el mundo de la información y de la comunicación han hecho posible, en definitiva, el nacimiento y el mantenimiento de la cultura-mundo y de su sistema de poder subrepticio, anónimo y escurridizo. Lipovetsky (2011:54-56) sitúa las diferentes fases de la hipercultura con el paso del cine a la televisión y de ésta a la red y web 2.0, que servirá de altavoz y de espacio de reivindicación identitaria al sujeto/comunidad al ser éste un medio de comunicación ya no unilateral –como el cine y la televisión– sino bidireccional y horizontal; en el que cada consumidor es o puede ser a la vez productor, receptor y emisor al mismo tiempo. El código del entretenimiento y la moda será el núcleo coordinador de la hipercultura, gobernada por la superoferta cultural y material que da cabida a todo tipo de particularidades susceptibles de ser asimiladas por la economía de consumo, la tecno-ciencia, la forma-moda y el individualismo; ejes centrales de la cultura-mundo según Lipovetsky (2011:77). Dicho autor afirma que, en este sentido, globalización será a la vez «cosmopolitismo y celebración de lo vernáculo», paradoja aparente que le es funcional al sistema de la cultura-mundo al producirse esta relación bajo los parámetros epistemológicos científico-técnico por ella diseñados (Lipovetsky, 2011:81).

El colosal desarrollo de la tecno-ciencia y de la biotecnología es un rasgo característico de la postmodernidad, tal es así que la frontera dicotómica que separaba Naturaleza y cultura ha sido transgredida. Para Beck (2002:230) «[...] la noción de sociedad del riesgo global es pertinente para un mundo que puede caracterizarse por la *pérdida de una distinción clara entre naturaleza y cultura*»; pérdida que es profundamente considerada y estimada por Donna Haraway (1984), quien en su *Manifiesto Cyborg* expone el desvanecimiento de las fronteras –no sólo de la Naturaleza y la cultura, sino también de hombres y mujeres y de seres humanos y animales– gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación y a la biotecnología. El «cyborg», como metáfora del híbrido entre máquina y organismo, supone para Haraway (1984:3) la oportunidad para quebrantar fronteras y dualismos en la construcción responsable de un mundo no naturalista, postmoderno y postgenérico. Se trata de la total remodelación de la Naturaleza y la cultura provocada por los frutos del militarismo y del capitalismo patriarcal –tecnologías de las comunicaciones y biotecnologías– que son potencialmente susceptibles de re-orientación si son considerados y utilizados como «herramientas decisivas para darle nuevas utilidades a nuestros cuerpos» y como «instrumentos para poner significados en vigor» (Haraway, 1984:4,19). Esta estrecha interrelación entre

organismo y máquina es igualmente observada por Lipovetsky (2011:47), quien afirma lo siguiente: «la técnica no es ya una simple parte de la civilización, es la lógica organizadora de nuestras culturas y de todas las dimensiones de la vida, sea económica o social, cultural o individual». Este «orden tecnocientífico» o «sistema-técnica», que se expande tanto geográficamente como a las diversas esferas de la existencia, será una vértebra de la lógica estructural del sistema que ayudará a establecer como principio universal la eficacia y el instrumentalismo del saber-conocimiento (Lipovetsky, 2011:45-47). Lipovetsky (2011:49-50) dirá que «el sistema técnico nutre tanto los temores como las esperanzas y las utopías», ya que –«tras el fin de la Naturaleza<sup>11</sup>» (Giddens, 2002:39-40)– la tecno-ciencia es considerada tanto la culpable de la degradación de la biosfera como el cancerbero de la existencia humana. El peligro y el riesgo, pues, es un aspecto típico de la sociedad incluso para Haraway (1984:7); no obstante, quien más ha teorizado sobre este aspecto es Ulrich Beck (2002) y, en menor medida, Giddens (2002). Ambos autores apuntan a la noción de «incertidumbres fabricadas» (Beck, 2002:177) o «riesgos manufacturados» (Giddens, 2002:38) para aludir a los peligros creados por el ser humano y sus actividades que superan los límites de la asegurabilidad y de la experiencia histórica. Estos riesgos o peligros son globales, pero además, muchos de ellos ni siquiera son perceptibles sensorial ni temporalmente (Beck, 2002:29,86); lo que a priori ya limita el control del riesgo y de la responsabilidad incluso cuando se aplica el principio de precaución, cuya constante aplicación Giddens (2002:45) no ve nada clara: «la regla de estar cerca de la naturaleza o limitar la innovación en lugar de entregarse a ella, no puede aplicarse siempre. La razón es que el balance de beneficios y peligros derivados del avance científico y tecnológico y también de otras formas de cambio social, es imponderable». Beck (2002:78, 237-238) subraya que la toma de decisiones en relación a estos riesgos o peligros inducidos tecnológicamente son tomadas por organizaciones privadas o grupos políticos, lo que plantea problemas de exigibilidad de responsabilidades y de indemnizaciones a nivel científico, legal y político; incluso en aquellas áreas donde se ha desarrollado una vasta regulación. Esta situación es lo que el autor denomina «irresponsabilidad organizada», es decir el «[...] movimiento circular entre la normalización simbólica y las permanentes amenazas y destrucciones materiales» (Beck, 2002:50). El desarrollo de la ciencia, las tecnologías de la comunicación y la biotecnología supondrán –por todo lo antedicho– «[...] transformaciones fundamentales en la estructura del mundo para nosotros» (Haraway, 1984:20) y colocarán las preocupaciones ecológicas y medioambientales en el punto de mira de la “aldea global” (Giddens, 2002:39).

Finalmente, es necesario reparar en la oposición de la teoría y filosofía postmoderna con respecto a la universalidad. El nominalismo en un sentido postmoderno y según Jameson (2012:61) debe entenderse como «anti-esencialismo» y «anti-fundacionalismo», todo lo cual significa que se rechaza la idea de universalismo por

---

<sup>11</sup> «El fin de la naturaleza no significa, obviamente, que el mundo físico o los procesos físicos dejen de existir. Se refiere al hecho de que hay pocos aspectos del ambiente material que nos rodea que no se hayan visto influidos de algún modo por la intervención humana» (Giddens, 2002:39-40).

basarse ésta en reglas y valores hegemónicos e institucionalizados que no pueden más que por definición oprimir y constreñir a individuos y comunidades convirtiéndolos en subalternos. Los valores universales y sus estructuras de poder-conocimiento marginan al sujeto que manifiesta oposición a la regla hegemónica. La condena y la denuncia del comportamiento desviado de la normatividad impuesta a través de tipos universales creará, consecuente e inevitablemente, grupúsculos cada vez más numerosos de marginados del sistema condenados al ostracismo. Para Lyotard (1987:36) la universalidad de la emancipación a alcanzar en un futuro ha sido el motor de la acción de los siglos XIX y XX y ésta se ha ido legitimando según los grandes relatos – cristianismo, iluminismo, socialismo y capitalismo– hasta que han perdido credibilidad en esta nueva etapa. Es por esta razón que dicho autor afirma que «[...] se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos» (Lyotard, 2012:10). La idea de progreso se descarta entonces porque los fundamentos epistemológicos y las metanarraciones ya no son firmes convicciones. No hay un telos de la humanidad porque se ha derrumbado la idea de un fin común, de grandes causas. En la era postmoderna los discursos se han fragmentado y multiplicado, no hay un único criterio válido, sino un sin fin de nuevos relatos. Todo ello significa que se «[...] sospecha de toda universalización, porque [se] ve tras ella una razón al servicio de la coerción y el disciplinamiento generalizado» (del Río, 1997:67). La idea de universalidad, por tanto, se identifica desde el imaginario postmoderno con la normatividad hegemónica impuesta por el sistema de poder dominante; siendo los derechos humanos listado ejemplificador de lo dicho. La razón de este vínculo subyace –según Lipovetsky (2011:56)– en que el catálogo de derechos humanos se sustenta sobre la idea de «individualidad» concebida desde «valores hedonistas». El centro de la cultura-mundo que se diseña en la postmodernidad acentúa estos vínculos provocando un dilema causal entre lo que este autor llama «hiperindividualismo» e «hipercapitalismo». Los derechos humanos y la individualidad serán por tanto definidos por Lipovetsky (2011:61) como «[...] los principios que desestructuran la organización social tradicionalista y contribuye en todas partes a construir una nueva socialidad inventando una relación completamente nueva con la familia y la religión, con la época y el conocimiento, con los géneros y las etapas de la vida». Para este autor, la consagración de los derechos humanos a nivel mundial viene de la imposición de la racionalidad y del fundacionalismo occidental teñido de una moralidad basada aparentemente en un principio de «justicia universal», que llega a materializarse no solo formalmente en declaraciones, pactos y tratados, sino también a través de políticas y prácticas que obedecen a lógicas imperialistas (Lipovetsky 2011:62-64). Hervé Juvin (2011:119) parece tener una opinión parecida al afirmar que «[...] las culturas, elemento principal de la constitución de las sociedades humanas, de la reproducción de su núcleo político-religioso y de su pacificación interna, tienen orden de adaptarse al triple dogma del mercado, los Derechos Humanos y el interés individual».

El estudio de la postmodernidad/globalización se concretiza, tal y como ha sido expuesto en el presente apartado, en los siguientes elementos objeto de estudio de esta

corriente de pensamiento de las Ciencias Sociales: la expansión del capitalismo y la consecuente mercantilización de la vida, la cultura y el saber; el debilitamiento del Estado-nación y de la democracia convencional; la transformación del trabajo; el paroxismo individualista; las mutaciones en la concepción espacio-temporal; la relevancia mediática; el desarrollo de la tecno-ciencia y de la biotecnología; la existencia ineludible de riesgos globales; y el abandono de la universalidad y de la idea de progreso. Todos y cada uno de estos elementos serán determinantes en la composición de las teorías postdesarrollistas, exista o no un reconocimiento tácito de ello; pues entre las razones argüidas en contra de los discursos convencionales sobre Desarrollo se emplazan como piso basal y premisas fundamentales muchas de las preocupaciones teóricas analizadas por la corriente postmoderna y por los ideólogos de la globalización. Algunos de los más evidentes son: la oposición a los universales y a la idea de progreso; las preocupaciones por los riesgos –sobre todo ecológicos– y por el imparable avance de la tecnociencia y la biotecnología; y, evidentemente, el desasosiego producido por la exponencial mercantilización del mundo y la economización de la vida. Por su parte, desde el estudio del pluralismo jurídico las teorías sobre la postmodernidad/globalización serán recibidas y aplicadas en la crítica a la visión convencional sobre el Derecho, en las cuales se pondrá de relevancia la existencia de más agentes creadores de Derecho al margen, en coordinación o en confrontación con el Estado-nación. Desde los estudios sobre pluralismo jurídico –y como influencia de las teorías de la postmodernidad/globalización– se evidenciarán las fisuras del Derecho positivo a favor de los procedimientos y otras formas de resolución de conflictos en la práctica y el laberinto jurídico y pisos legislativos que pueden afectar en un caso concreto; todo lo cual supone la superación del paradigma jurídico clásico.

\*\*\*

En este capítulo se han considerado de manera dialógica las influencias que el postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad/globalización y los estudios postcoloniales y decoloniales han tenido en la conformación de los estudios críticos sobre desarrollo y pluralismo jurídico. En los siguientes capítulos, en los que se profundizará en el estudio del argumentario postdesarrollista y en el que se llevará a cabo la profundización en los estudios sobre pluralismo jurídico coincidentes con estos enfoques críticos sobre desarrollo, dichas influencias podrán ser apreciadas con mayor nitidez. Así, este capítulo previo, habrá enriquecido la lectura de los subsiguientes y permitirá una mejor y más completa comprensión de los mismos evitando extravíos terminológicos y teóricos en el devenir de la investigación.



## CAPÍTULO 2

---

### TEORÍAS Y DISCURSOS POSTDESARROLLISTAS: EL LLAMADO “POSTDESARROLLO” COMO RESULTADO HÍBRIDO

El objetivo de este capítulo es esbozar un mapa teórico sobre el enfoque postdesarrollista. Para ello se hará referencia, en primer lugar, a los límites del discurso desarrollista mediante una aproximación a su historia oficial. En segundo lugar, se expondrá la visión que –desde estas teorías críticas– se tiene del desarrollo para, en tercer lugar, identificar los postulados-base de esta corriente. Dichos postulados-base, aunque de manera sucinta y concreta, aportan a la presente investigación las cuestiones principales y comunes que pueden sustraerse de la gran diversidad y heterogeneidad de las teorías postdesarrollistas.

Los discursos postdesarrollistas son el resultado de la aplicación de las teorías críticas postestructuralistas, de la postmodernidad/globalización, postcoloniales y decoloniales a los límites del discurso convencional sobre desarrollo presentes en toda su historia oficialista y académica. En este sentido, los discursos postdesarrollistas enfocarán su mirada como resultado híbrido de ello, configurando de esta manera su particular postura sobre el desarrollo y sus estudios; es decir, la visión del desarrollo como creencia, como producto histórico, como discurso y como práctica. Así, sobre dicha percepción nutrida de la influencia en general que en las Ciencias Sociales han tenido estas teorías post- (postestructuralista, postmoderna, postcolonial más la teoría decolonial) se han cimentado una serie de postulados-base de los discursos postdesarrollistas que se irán componiendo y que compartirán –en mayor o en menor medida– una serie de autores y autoras. Dichas personalidades y sus estudios heterogéneos han ido componiendo el puzzle del postdesarrollo; un *pastiche* crítico que ha ido adquiriendo forma y orden conforme avanzan obras e investigaciones y que ya, a más de veinte años después de su bautizo, cuenta con un *corpus* teórico relevante como alternativa *al* desarrollo y no como desarrollo alternativo.

Los discursos postdesarrollistas pueden ser presentados como una corriente de pensamiento que, analizando el Desarrollo bajo los postulados de las teorías postestructuralistas, postmodernas, postcoloniales y decoloniales, proponen una transformación epistemológica y sistémica. En este sentido, la alternativa que propone el postdesarrollo no es otra que legitimar en condiciones de igualdad material y formal al sujeto subalterno/subdesarrollado y sus modos de saber-conocer, hacer, escuchar y vivir para, a partir de ello, intentar transformar las estructuras que impiden la construcción de un mundo heterogéneo y plural (Escobar, 2009:28-29; Esteva, 2009:4).

Para ello, deberá tenerse en consideración una serie de premisas, siendo la primera de ellas el aprehender que «[...] no existen recetas. Los caminos son múltiples, ya que es necesario respetar la pluralidad de valores y culturas, sus diferentes ambientes y, por lo tanto, la aspiración de una “receta” o “modelo” de desarrollo se desvanece» (Gudynas, 2009a:33).

Las teorías postdesarrollistas concebirán el desarrollo como un Gran Relato más, otro que ha caído. Para estas teorías, el concepto “desarrollo” referirá a un concepto «amebiano» con numerosos pseudópodos semánticos que mantiene y posterga una desigualitaria relación de poder que queda manifestada en los términos que conforman el discurso (Sachs, 1996:5). El desarrollo será entendido por el postdesarrollo tanto como un «proyecto económico» como un «proyecto cultural» que nacerá de las entrañas de Occidente con la tendencia universalista de establecer en el imaginario colectivo el tándem progreso-modernidad como vehículo hacia un estado de plenitud (Escobar, 2009:26). Esto se logrará con la difusión e institucionalización del binarismo desarrollado/subdesarrollado, o con lo que es lo mismo, la construcción histórica y expansión del mito del desarrollo; de sus discursos y sus prácticas. Los discursos postdesarrollistas han asumido la premisa postmoderna por la cual la caída de los metarrelatos supone la caída del discurso único, lo que a su vez supone la fragmentación de la historia de la cual se deduce el derecho a la narración, a la construcción del relato propio y la capacidad de representarse a sí mismo. Esto lleva necesariamente a que la epistemología y las instituciones auspiciadas por las estructuras de poder-conocimiento dominantes sean puestas en cuestión por la episteme subalterna, es decir, por las cosmologías ignoradas y oprimidas por el despotismo del poder y su maquinaria de construcción del Otro. Es por ello que el postdesarrollo y los modelos económicos que desde su imaginario puedan fomentarse deben consolidarse bajo la premisa ineludible de la diversidad cultural y del diálogo entre saberes y civilizaciones (Gudynas, 2009a:33; Escobar, 1996:231 y 2009:30; Sachs, 1996:392-393; Esteva, 2009:4).

Por otro lado, para el postdesarrollo no puede dejar de considerarse a la Naturaleza, a las mujeres, a otros colectivos subalternos y a los múltiples movimientos sociales emancipadores<sup>12</sup> como guías de regulación y reformulación del mercado hacia formas de relaciones cooperativas y/o solidarias más humanas donde no sea el abstracto mercado financiero global quien marque las directrices económicas y culturales del planeta (Gudynas, 2009a; Escobar 2005:20 y Esteva, 1996:73-74). Esto supone aceptar la pluralidad de los modelos de mercados e intercambios donde las interacciones no tienen por qué servir siempre a intereses económicos (Rist, 2002:267). Asimismo, los discursos postdesarrollistas sostienen que las nuevas formas de participación política y de control estatal por parte de la población deben ser diseñadas e instauradas de tal manera que sean verdaderamente las personas habitantes de un Estado-nación las que

---

<sup>12</sup> En esta tesis se entenderá como movimientos sociales “emancipadores” o “de carácter emancipador” a aquellos movimientos sociales que luchan y se movilizan a favor de la liberación respecto de un poder, autoridad, tutela o cualquier otro tipo de situación de subordinación, opresión y dependencia en la línea teorizada por Boaventura de Sousa Santos (2009a) y Antonio Carlos Wolkmer (2003; 2006).

decidan si ese es el modelo organizativo más pertinente para su cultura y como debería, en tal caso, funcionar éste para que sea un instrumento al servicio de las personas y no al revés (Gudynas, 2009a; Escobar, 2009:30).

El postdesarrollo es, por tanto, un nuevo arquetipo ideológico con base en la creencia en que «solo el advenimiento de un nuevo paradigma puede modificar, no ya el curso de las cosas, sino la manera de conceptualizarlas. Es decir, de poder pensar lo que hoy es impensable» (Rist, 2002:272). Intencionalidad que, no obstante, debe lidiar con la praxis, ya que las necesidades concretas de acción colisionan con los problemas en «[...] la implementación cotidiana y práctica desde la gestión» que dificulta la real implementación de las alternativas al desarrollo (Gudynas, 2011a). No obstante, nadie advirtió de que la tarea fuese fácil (Rist, 2002:271); ya que la percepción de la necesidad de transformación por fatalidad y su imaginación –por parte de los enfoques postdesarrollista– no entraña simplicidad de aplicación y viabilidad, sino una lucha espartana por la deconstrucción de las estructuras y pilares constitutivos básicos de poder-conocimiento dominantes en pro de la construcción performativa y múltiple de un nuevo sistema basado en la complementariedad de opuestos, en la diversidad cultural y en la heterogeneidad epistemológica pluralmente legitimada. Debido a ello: «la teorización del post-desarrollo es actualmente, con toda certeza, la tarea fundamental»; tarea que, por otro lado, debe comenzarse no confundiendo «“post-desarrollo” con “anti-desarrollo”»; pues «querer hacer algo distinto de lo hecho hasta ahora no quiere decir que se haga lo contrario» (Rist, 2002:282).

Para Gudynas y Acosta (2011:74-75) el postdesarrollo debe entenderse como «reconstrucción y crítica de la base conceptual de las prácticas, las instituciones, y los discursos del desarrollo» desde el convencimiento de que «los problemas no radican en las mediaciones o instrumentalizaciones de diferentes opciones de desarrollo, sino que es necesario ir a las bases conceptuales, incluso ideológicas o culturales» en las que el mismo se sustenta. Las teorías postdesarrollistas serán, por tanto, una amalgama de propuestas que conformarán un nuevo paradigma contestatario al Desarrollo al considerarse éste una empresa imperialista y economicista cuyas proposiciones y alternativas son pura demagogia. Es por ello que el postdesarrollo se pretende conformar como un sistema radicalmente opuesto bajo la intencionalidad de romper con la linealidad discursiva del Desarrollo y de sus múltiples parches de manera tal que –por los postulados y premisas de los que parte– no suponga una grieta más en el discurso, sino su fractura teórica definitiva.

Los siguientes subapartados son una invitación al lector/a a sumergirse en el argumentario de los discursos postdesarrollistas y entender así en qué consiste concretamente esta teoría o movimiento crítico. Para ello se atenderá de manera previa a la historia del Desarrollo y sus discursos para, posteriormente, considerar como el desarrollo se concibe desde lentes postdesarrollistas. Y todo ello para, luego, profundizar en los postulados-base de estos discursos. No obstante, antes de continuar, dos advertencias son necesarias: la primera es que los siguientes apartados deben *leerse*

a la luz de lo analizado precedentemente en relación a las premisas teóricas de las corrientes postestructuralistas, de la postmodernidad/gloablización, postcoloniales y decoloniales para su mejor entendimiento. La segunda advertencia es que la exposición de dicho argumentario se realizará desde la perspectiva enunciativa del postdesarrollo. A pesar de que, en la medida de lo posible, se dejará patente de manera constante que lo expresado y afirmado corresponde al punto de vista del postdesarrollo a veces, por una cuestión de estilo y de “ilustración” de las ideas desarrolladas, resulta impropio su reiterativa aclaración. Es por ello que, desde un principio, debe tenerse presente el locus enunciativo a partir del cual se construye la totalidad de los siguientes subapartados, que es el postdesarrollo y no la particular postura adoptada por la persona que escribe estas líneas sobre el tema. Finalmente, debe añadirse que si bien todo el argumentario que se expondrá a continuación es susceptible de críticas –como es, lo ha sido y lo será– dicha labor no se acometerá en este trabajo, aunque puedan hacerse vagas referencias a ellas. Esto es debido a que la investigación que se desarrollará en este trabajo de tesis utiliza el marco teórico conformado por el postdesarrollo y es por ello que debe conocerse dicho argumentario y manejarlo con fluidez; profundizar en sus críticas y cuestionarlo, por tanto, no parece pertinente en este trabajo de tesis en particular en la medida en que se aleja del objeto de estudio planteado aunque –evidentemente– pueda acometerse en un trabajo posterior.

## **2.1. Críticas a los límites de los debates convencionales sobre desarrollo: breve aproximación a su historia oficial**

La aproximación a un término desconocido puede comenzarse con su búsqueda en un diccionario común y accesible de la comunidad o Estado del que parta el estudio. En este sentido, se ha escogido el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en el que se encuentra como definición de “desarrollo” lo siguiente: «acción y efecto de desarrollar o desarrollarse» y «evolución progresiva de una economía hacia mejores niveles de vida». Si se busca “desarrollar” la definición es la siguiente: «dicho de una comunidad humana: progresar, crecer económica, social, cultural o políticamente». Parece pues, a simple vista, que el “desarrollo” es un concepto complejo al entrar a formar parte de él dimensiones económicas, sociales, culturales y políticas. Es un concepto ambiguo, también, en el sentido de que no ofrece una imagen clara de su significado, sino una amalgama de elementos cuya relación, actuación y límites no aparece clarificada en una definición precisa del término. Como advierte Goulet (1999:21), el concepto “desarrollo” es utilizado en sentido «descriptivo» –en el que se hace referencia a un contexto actual– y en un sentido «normativo» –en el que se proyecta la meta, pero sobre todo, los medios que han de utilizarse para alcanzar esa

proyección propuesta—. En este sentido, como generalmente indica Koldo Unceta<sup>13</sup>, el concepto “desarrollo” ha venido tanto a referir un «estadio» como un «proceso». Por ello, el “desarrollo” será a la vez el fin al que aspira una sociedad y el medio por el que una sociedad alcanza un estadio vital mejor.

“Desarrollo”, por tanto, es un concepto controvertido, abstracto y multiforme. Esto supone que no exista un significado unívoco y que, por tanto, se deba retrotraer la atención a las diferentes corrientes de pensamiento que han conformado el discurso y definido el concepto para así tener una imagen del referente del mismo; es decir, una imagen teórica e histórica del desarrollo que no puede más que ser entendida desde los diferentes discursos oficiales y academicistas que se han ido sucediendo a lo largo de la historia, léase, desde los Estudios de Desarrollo. Para evitar confusiones, se entenderá el Desarrollo –con mayúscula– como el conjunto de estudios institucionalizados que han venido conformando los análisis y estrategias de desarrollo; desarrollo –con minúscula– se entenderá como sustantivo de carácter descriptivo y normativo que definen, y de los que parten, estos estudios.

En esta línea de análisis, resulta de interés aproximar a grandes rasgos la atención a las etapas enunciadas por Koldo Unceta (2009, 2014b) –a través de sus publicaciones o en la asignatura común “Teorías, estrategias y medición del Desarrollo” de los másteres oficiales del Instituto Hegoa– sobre la transmutación del concepto “desarrollo”, su contexto histórico y las corrientes de pensamiento que se han ocupado de estudiarlo, actividad que permitirá esbozar la línea de pensamiento desarrollista que vendrá a ser cuestionada por las teorías postdesarrollistas. Dichas fuentes principales se verán, a su vez, completadas por Escobar (2007:119-165) y Rist (2002: 83-241).

Partiendo de una aproximación clásica debe situarse el desarrollo dentro de la idea más amplia de progreso. Se trata de un contexto nuevo donde reina el optimismo respecto al aumento de la producción, beneficiable a toda la humanidad. Las transformaciones estructurales sobrevenidas por la Revolución Industrial y las expectativas y potencialidades teóricas del nuevo sistema conformaron la concepción del progreso/desarrollo como un proceso de expansión productiva: la escasez y las necesidades humanas podrían ser satisfechas por la producción de bienes y servicios. La principal disyuntiva presentada en dicha concepción por los máximos representantes del pensamiento clásico –Adam Smith y Karl Marx– se centraba en la valoración de la extensión del progreso a las distintas capas de la sociedad, no en la concepción de progreso en sí; es decir, no se cuestiona que sea el aumento y expansión productiva el camino hacia el progreso. Asimismo, la economía neoclásica no hizo más que adoptar las premisas clásicas, a las que les añadió un mayor énfasis a la satisfacción individual y al peso del mercado. La mayor preocupación por los precios en el intercambio

---

<sup>13</sup> Presentación de la asignatura “Teorías, estrategias y medición del Desarrollo” impartida por Koldo Unceta en el máster de Desarrollo y Cooperación Internacional del Instituto Hegoa de la Universidad del País Vasco en el curso 2012/2013.

desplazaron el problema de la distribución y se centró con ello el foco del análisis económico en la optimización.

Durante los años veinte del nuevo siglo (XX) se estrechará el vínculo teórico entre la idea de bienestar y la idea de crecimiento. En el imaginario colectivo irá cuajando la idea de que el bienestar supone estar bien económicamente, es decir, poder consumir aquello que se necesita. Esto supone que se diluyan los límites entre los significados de: bienestar, bienestar económico, progreso económico, aumento y expansión productiva. La idea de progreso pasa a asociarse con bienestar económico que significará, en definitiva, capacidad de adquisición de bienes y servicios dentro de un flujo creciente de los mismos. El progreso/ desarrollo pasará, por tanto, a ser medible (cuantificable en flujos de bienes y servicios) y monetizable (al valorarse a partir del Producto Interior Bruto de cada Estado-nación). Esta concepción del progreso conforma lo que se denomina la Economía del Crecimiento, que se mantendrá hasta la década de los cincuenta recogiendo algunos matices para posteriormente mutar conceptualmente hacia la Economía al Desarrollo. Por otro lado, será durante estos años cuando se reestructure la economía europea debido a cambios en las relaciones entre los poderes públicos y privados y cuando se produzca el desplazamiento del centro del poder capitalista a Estados Unidos. Una década más tarde, en los años treinta, el debate se mantendrá centrado mayoritariamente en los determinantes del crecimiento: el capital y la política. Ideas keynesianas e ideas neoliberales parten del mismo núcleo común –progreso como crecimiento económico–, donde difieren es en el rol o en la importancia adjudicada a los diferentes determinantes del crecimiento.

Tras el fin de la II Guerra Mundial el planeta parece ser observado y conceptualizado a partir de otros parámetros: institucionalización y polarización internacional. Todo lo cual no puede más que afectar directamente a los debates sobre desarrollo. Será en esta época cuando aparezca una nueva disciplina, la Economía al Desarrollo.

En primer lugar, podría decirse que a partir del fin de la II Guerra Mundial el mundo se institucionaliza internacionalmente por la creciente participación de diversos Estados-nación en organizaciones internacionales de tendencia universalista, legitimadas éstas y sus reglas por el compromiso de sus miembros a ello. Este es el caso de la Organización de Naciones Unidas (ONU), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM); aunque también podrían añadirse –por su importancia en las relaciones comerciales internacionales– los acuerdos del GATT, que posteriormente vendrán a incluirse en la Organización Mundial de Comercio constituida oficialmente en 1994. La ONU se fundará en 1945 como reforma de la fallida Sociedad de Naciones (SDN) con la pretensión de erigirse como la organización internacional por excelencia, al aunar como miembros a una multitud de Estados-nación bajo los principios comunes de paz y seguridad<sup>14</sup>. Es en su seno donde se realizará la Declaración de los Derechos Humanos

---

<sup>14</sup> Carta de Naciones Unidas firmada originariamente por 26 signatarios: Los Estados Unidos de América, el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas,

(1948) y todo un grupo de tratados internacionales, pactos y protocolos que vendrán, con el paso del tiempo, a completar dicha declaración. Asimismo, en 1946 comenzarán a ser operativas dos organizaciones relacionadas con la ONU y también de tendencia universalista, pero relativas a las relaciones comerciales y financieras entre países: el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), cuya creación ya había sido acordada anteriormente en los Acuerdos de Bretton Woods (1944). El FMI será creado con la intención de promover políticas cambiarias estables internacionalmente (el patrón monetario oro-dólar) que facilitasen el comercio entre Estados y redujese la pobreza; mientras que el BM recibirá la responsabilidad de asistir financiera y técnicamente a los países denominados “subdesarrollados” mediante apoyo económico y préstamos y créditos de bajo interés; todo ello con el objetivo declarado de reducir la pobreza<sup>15</sup>. Por otro lado, son relevantes los Acuerdos del GATT (Acuerdo General sobre aranceles de aduanas de Comercio), un acuerdo que debía ser tratado como capítulo en una Organización Internacional de Comercio auspiciada por Naciones Unidas que no llegó a materializarse. El GATT es creado en 1947 con el objetivo de liberalizar el comercio de mercancías reduciendo los aranceles de productos industriales (lo que facilita el acceso del Norte-industrializado a los mercados del Sur) sin liberalizar los productos textiles y agrícolas, cuyos aranceles no son reducidos (lo que dificulta la entrada de la producción del Sur en los países del Norte)<sup>16</sup>.

En segundo lugar, el mundo se encuentra polarizado internacionalmente en dos ejes: capitalismo y comunismo. Se trata de la Guerra Fría, una época de confrontación entre los dos bloques –la Unión Soviética (URSS) y Estados Unidos (EE.UU)– en la que cada parte lucha por aumentar su hegemonía e imponerse como modelo frente a su antagonico. El fin del conflicto vino con el fin de uno de los oponentes; en los noventa la URSS quedaba desintegrada. No obstante, hasta ese momento esta situación marcó la esfera de actuación internacional, influyendo en numerosos conflictos, políticas y organismos. Fruto de las políticas de bloque y del uso reiterado del derecho a veto dentro del Consejo de Seguridad<sup>17</sup>, la ONU no podrá más que dedicarse a poner en marcha y potenciar las “tres D”: derechos humanos, descolonización y desarrollo (Rist, 2002:107). Por otro lado y dentro de este contexto, durante la época de los sesenta, la comunidad internacional será testigo del aumento en el mapa geográfico mundial del número de Estados-nación autónomos: asistimos al proceso de descolonización tras el cual estos nuevos Estados quedarán incluidos según su posición geoestratégica en las

---

China, Australia, Bélgica, Canadá, Costa Rica, Checoslovaquia, El Salvador, Grecia, Guatemala, Haití, Honduras, India, Luxemburgo, Nicaragua, Noruega, Nueva Zelandia, Países Bajos, Panamá, Polonia, República Dominicana, Unión Sudafricana y Yugoslavia (<http://www.un.org>).

<sup>15</sup> Convenio Constitutivo del FMI (<http://www.imf.org/external/spanish/pubs/ft/aa/aa.pdf>) y Labor del BM (<http://www.imf.org/external/spanish/pubs/ft/aa/aa.pdf>).

<sup>16</sup> Los países que firman el GATT en 1947 son veintitrés; esta cifra asciende a 128 antes del año 1994 ([http://www.wto.org/spanish/thewto\\_s/gattmem\\_s.htm](http://www.wto.org/spanish/thewto_s/gattmem_s.htm)).

<sup>17</sup> Miembros del Consejo de Seguridad con Derecho a Veto: China, Francia, la Federación de Rusia, el Reino Unido y los Estados Unidos (<http://www.un.org/es/sc/meetings/voting.shtml>).

políticas de bloques. No obstante, este diseño macro-político no fue impedimento para que algunos de estos Estados aportaran al debate sobre desarrollo nuevos matices<sup>18</sup>.

Las décadas de los cincuenta y los sesenta vendrán condicionadas por todos estos acontecimientos, lo que provocará inevitablemente que el debate sobre desarrollo adquiera otros matices que vendrán a sumarse a lo ya teorizado: la Economía del Crecimiento dejará paso a lo que a partir de ese momento vendrá a denominarse la Economía al Desarrollo, que se centrará en los problemas de determinados países para crecer. Para conseguir este objetivo, la Economía al Desarrollo partirá de concebir dichos problemas como una cuestión de atraso de los países que, antes llamados no-industrializados, ahora pasan a denominarse “subdesarrollados”. Estos países serán caracterizados por su poca capacidad de producir y su poca capacidad de ahorrar; lo que supone un obstáculo para potenciar el crecimiento y alcanzar así el “desarrollo”. El debate se centrará, pues, en la “cuestión del subdesarrollo”. Entre las respuestas o diagnósticos más conocidas a este problema se encuentran: «los Círculos de la Pobreza» de Nurke, centrados en los obstáculos al crecimiento, «la Economía Dual» de Arthur Lewis, propuesta basada en la transición del sector tradicional de la sociedad hacia el moderno y en la expansión de la economía monetizada, y las «Etapas de Crecimiento» de Rostow (1993 [1960]), basadas en una sucesión lineal de etapas que conducirían hacia el desarrollo.

No obstante, voces disidentes con estos enfoques venían a manifestar diversos problemas estructurales no tenidos en cuenta por el Desarrollo. El enfoque estructuralista de Desarrollo vino a cuestionar la ecuación “desarrollo” igual a “crecimiento” argumentando la necesidad de sumar la dimensión social y política a la dimensión económica partiendo de un análisis histórico-estructural para así tratar la cuestión del subdesarrollo y de la brecha Norte-Sur como un producto/consecuencia del bloqueo estructural impuesto por los países del Norte a los países del Sur. En este sentido, se puso especial atención en el comercio: los estructuralistas manifestaron que la división internacional del trabajo y la especialización productiva consistía en una imposición de las potencias extranjeras dominantes y no en un fenómeno natural; muestra de ello era la existencia de un comercio internacional desigual entre los países de producción industrial y los países exportadores de materias primas<sup>19</sup>. De estas críticas estructuralistas surgirán nuevas líneas de planteamiento al problema del “desarrollo/subdesarrollo”: los Estructuralistas latinoamericanos de influencia keynesiana (Prebisch y la CEPAL), centrados mayoritariamente en la desigualdad en el intercambio entre centro-periferia y en su preocupación por promover programas de

---

<sup>18</sup> Se destaca la Conferencia de Bandung (Indonesia, 1955), la Conferencia de Belgrado (1961) –dirigida por los líderes políticos de Yugoslavia (Tito), Egipto (Nasser) e India (Nehru)–, la construcción del Movimiento de Países No Alineados (MPNA) y la constitución del Grupo de los 77 (G-77) en 1964.

<sup>19</sup> Las teorías clásicas sobre la división del trabajo y la especialización productiva en base a las ventajas comparativas (Ricardo) y las teorías neoclásicas que planteaban las bases de esta especialización (Teorema Hecksher-Ohlin), pasan así a ser cuestionadas por el modelo Centro-Periferia (Sunkel); pues no han entrado a valorar como obstáculo del crecimiento las bases estructurales de dominación impuestas por las potencias extranjeras industriales/importadoras de materias primas.



industrialización que impulsara el crecimiento de sus economías (industrialización por sustitución de importaciones), y el Enfoque de la Dependencia, de línea neomarxista (de entre los autores se destaca a Paul Baran), que denunciaba la preocupación central de la CEPAL en la acumulación de capital sin cuestionarse la historia de los países latinoamericanos y las desigualdades y distorsiones en la estructura económica que podrían acarrear sus propuestas. No obstante, ni unos ni otros –aunque proponiendo nuevos conceptos– logran salir del espacio discursivo dominante del Desarrollo y de la Economía del Crecimiento.

Por otro lado, durante los años sesenta aumenta la preocupación por la preparación y la planeación de proyectos, así como en la formación de personal técnico. Asimismo, la idea de “desarrollo autocentrado” o “*self-reliance*” entra a formar parte de los discursos sobre Desarrollo a partir de la Declaración de Arusha, adoptada por la Tanganyika African National Union (TANU) en 1967. No obstante, y a pesar de esta nueva propuesta, la realidad es que los debates sobre desarrollo en los años sesenta y setenta se verán cuestionados, mayoritariamente, por no incluir ninguna consideración al género y al medioambiente, por no valorar al individuo como parte vital del proceso de crecimiento y por no contemplar ningún sistema de redistribución de la riqueza para alcanzar el “desarrollo”, es decir, por no partir de la necesidad de la equidad. Se pasará a hablar, entonces, de Capital Humano y más tarde de Capital Social como determinante del Capital, y por lo tanto, del crecimiento económico. Debido a que el componente humano y social cobrará mayor resonancia en el Desarrollo, éste presentará mayor atención a las cuestiones relativas a la educación, sanidad, nutrición y demás servicios básicos en los países llamados “subdesarrollados”. En estos años las deficiencias de la empresa desarrollista para alcanzar el “desarrollo” evidenciaban el fracaso de la misma aunque las referencias a la pobreza y desigualdad<sup>20</sup>, al medioambiente y al género<sup>21</sup> comenzaran a cuajar en el Desarrollo oficialista.

En la década de los setenta, el grupo de Estados del llamado “Tercer Mundo” en la ONU, reivindicaban el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional, que es conocido en el literatura por sus siglas, el NOEI. Estas reivindicaciones estaban basadas, fundamentalmente, en cuestiones redistributivas y en la demanda de espacios institucionales donde los países recién descolonizados pudiesen tener presencia y participar en igualdad de condiciones con las potencias colonizadas y comerciales para con ello intentar alterar las desiguales relaciones de poder heredadas. De entre las

---

<sup>20</sup> El crecimiento económico de varios países reflejado en su PIB no había venido a erradicar la pobreza ni a implantar la equidad, lo que demostraba que el mero crecimiento no conlleva bienestar de la población. Esto se consideró un problema nuclear que exigía ser considerado y tratado por el Desarrollo. En este sentido vieron la luz diferentes textos, de los que se destacan: *Redistribución con Crecimiento* y el *Enfoque de las Necesidades Básicas*. La equidad/redistribución y la satisfacción de las necesidades fundamentales del individuo pasa, por tanto, a incluirse en el Desarrollo como condición *sine qua non* para alcanzarlo.

<sup>21</sup> Se critica la falta de consideración a la equidad de género en los estudios sobre Desarrollo, es por ello que surge el Movimiento Mujeres en el Desarrollo (MED) que vendrá a reivindicar la incorporación del enfoque de género en estos estudios.

principales cuestiones redistributivas se destacan las peticiones de incrementar la condonación de la deuda externa de estos países, la concesión de más ayuda de Cooperación, facilitar un mayor acceso a los mercados de capital, abaratar la transferencia de tecnología, y establecer condiciones comerciales y arancelarias favorables a ellos, los países “subdesarrollados” o “en vía de desarrollo”. Por otro lado, en los años setenta la cuestión de las empresas transnacionales también comenzará a generar gran inquietud; tanto que las Naciones Unidas se verá obligada a poner en marcha un Grupo de Trabajo encargado de examinarlas. Asimismo, las preocupaciones medioambientales van en aumento. El *boom* demográfico de estos años y la toma de conciencia de la comunidad internacional de la importancia en la consideración de la capacidad alimentaria del planeta y los problemas ocasionados por la “Revolución Verde” darán lugar a la Conferencia de Estocolmo sobre Medioambiente y Desarrollo (1972); momento en el que se hace pública y oficial la relación entre ambos conceptos, estableciéndose así un engranaje común e inseparable que enriquecerá el debate; debate que, a su vez, tomaba como referente el Informe Meadows sobre *Los Límites del Crecimiento* (1970-1971).

Por otro lado, se debe tener presente el contexto histórico general de esta década, ya que será decisiva para el cambio de perspectiva del Desarrollo y de sus políticas y prácticas. Es durante estos años cuando se pierde la estabilidad de las tasas de cambio al caer el patrón oro-dólares en la que se apoyaba la moneda de intercambio internacional. Asimismo, durante los años 1972 y 1973, se asistirá a la subida de los precios del petróleo que permitirá a los países de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo) ingresar en bancos internacionales grandes sumas de dinero que éstos vendrán a poner a disposición de los países que desearan financiar su proceso de industrialización. Con los años, el endeudamiento de los países prestatarios irá en aumento hasta que, a principios de los ochenta, se alcance una situación límite al quedar de manifiesto la incapacidad de los países deudores de hacer frente al pago debido por la pérdida de su poder adquisitivo y la cuantía alcanzada por la deuda y sus intereses. Para evitar un caos financiero y estabilizar las economías, los bancos reestructurarán el sistema de préstamos estableciendo nuevas condiciones para la renovación de los contratos y exigiendo la intervención del FMI.

En la década de los ochenta, por tanto, se vinculará el crecimiento con las políticas de ajustes: se entenderá que para que exista crecimiento se deberá antes ajustar la economía para que se re-estabilicen los desequilibrios. Estos ajustes pueden resumirse en las llamadas políticas de las tres “D”: deflación, devaluación y desregulación; todo lo cual no llevó más que a una mayor recesión económica, mayores desigualdades y mayores luchas sociales. Es esta década la también conocida como “Década Perdida”. En todo caso, se trata de la expansión de las ideas neoliberales y de su principio de que “no hay alternativas”. El crecimiento económico sigue siendo, en esta época, cuestión

central del desarrollo; no obstante, voces críticas vienen a cuestionar que estas políticas puedan satisfacer lo uno y lo otro, es decir, el crecimiento y el desarrollo<sup>22</sup>.

La llegada de la década de los noventa supuso un cambio radical en la organización internacional y en sus relaciones: con la caída del muro de Berlín en 1989 se comenzará la desintegración de la Unión Soviética (URSS) y el fin de la división mundial en bloque comunista vs bloque capitalista. Durante esta década se irán expandiendo y arraigando las ideas neoliberales, que vendrán a definir las políticas económicas llevadas a la praxis y que aparecerán reflejadas en el Consenso de Washington<sup>23</sup>. Por otro lado, debe recordarse que el proceso de liberalización de la economía seguirá estando liderado por los miembros del GATT; no obstante, en esta década se acordará – fruto de la octava ronda de los acuerdos– la creación de la Organización Mundial de Comercio (OMC). La OMC definirá el comportamiento comercial internacional a partir de los siguientes acuerdos: GATT (liberalización de mercancías), AGCS<sup>24</sup> (liberalización de servicios) y ADPIC<sup>25</sup> (protección de la propiedad intelectual). También se constituye un Órgano de Solución de Diferencias (OSD), donde los Estados pueden demandarse ante un panel de arbitraje que obedece únicamente a las reglas de la organización (OMC<sup>26</sup>). Si estos expertos advierten la infracción, la sanción impuesta al Estado demandado será equivalente al daño infringido. Es destacable la coercitividad de dicho órgano, capacidad sancionadora que no tiene ninguna otra organización internacional, ni siquiera la Corte Penal Internacional.

En esta década se visualizan grandes transformaciones: revolución de la información y mayor presencia y peso de economías emergentes (semi-periferia) en la esfera internacional, todo lo cual conlleva una pérdida de hegemonía económica de las potencias ya instauradas. Los fondos destinados a la Ayuda Oficial al Desarrollo van reduciéndose paulatinamente hasta el comienzo de la nueva década; siendo mayor el porcentaje destinado a ayuda humanitaria y de emergencia que a Cooperación al Desarrollo. Las aportaciones oficialistas relevantes en estos años al debate sobre “desarrollo” vendrán, principalmente desde la preocupación medioambiental (el Desarrollo Sostenible), la Ética al Desarrollo y las teorías de Desarrollo Humano (PNUD).

---

<sup>22</sup> En este sentido se puede enunciar el informe publicado por UNICEF y titulado *Ajuste con rostro humano* y el informe de la CEPAL titulado *Transformación productiva y equidad*.

<sup>23</sup> Se trata de un paquete de medidas económicas a implantar que se convertirá en todo un programa económico. *Grosso modo* se basaban en: establecer duras restricciones al endeudamiento público, reestructurar las prioridades de gasto público, privatizar empresas públicas, favorecer la internacionalización financiera y comercial a través de la eliminación de barreras aduaneras y a las inversiones extranjeras directas, desregularizar el mercado y, finalmente, proteger la propiedad privada.

<sup>24</sup> Acuerdo General Sobre el Comercio de Servicios.

<sup>25</sup> Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio

<sup>26</sup> Las diferentes conferencias realizadas en el seno de la OMC son las siguientes: Singapur (1996), Ginebra (1998), Seattle (1999), Doha (2001-2002), Cancún (2003) y Hong Kong (2005). En Seattle el fracaso de la conferencia es total por la oposición unida de los países del Sur y por numerosos movimientos sociales contrarios a las políticas de la OMC. Este momento queda registrado como el nacimiento del “Movimiento Altermundista”, que denuncia la mercantilización del mundo.

El debate sobre Desarrollo Sostenible se basará en la relación conciliadora entre medioambiente y desarrollo que nace del Informe Brundtland de 1988; informe que lleva por título *Nuestro futuro común*. En él queda definido y sustentado este nuevo apellido del Desarrollo que adquiere el significado de asegurar las necesidades del presente sin comprometer las de futuras generaciones. Fruto de esta preocupación por alcanzar la sostenibilidad será convocada en 1992 la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD), en Río de Janeiro, también conocida como la Cumbre de la Tierra; donde vieron la luz cinco documentos con diferente estatus jurídico: la Declaración de Río o Carta de la Tierra, el Convenio sobre Cambio Climático (referido en su mayoría al efecto invernadero), el Convenio sobre la Biodiversidad, la Declaración sobre los bosques y la Agenda 21, que creará la Comisión para el Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas.

La Ética del Desarrollo, por su parte, será una nueva vertiente de estudio que cobrará resonancia en esta década. Se trata, en definitiva, de una teoría que parte de una postura ética al entrar a ponderar el espacio debido a los valores en el Desarrollo; recurriendo para ello a la interdisciplinariedad de sus diagnósticos, a la consideración sistémica y equilibrada entre racionalidad técnica, ética y política y a la deferencia a las personas afectadas por los proyectos de desarrollo. Todo ello con el objeto de lograr una economía «más humana» en sus dos vertientes –«*plus avoir*» y «*plus être*»– que permita al sujeto el disfrute de una vida plena (Goulet, 1999:22-34). Por otro lado, es relevante la advertencia de no poder considerar el proyecto del desarrollo como una cuestión meramente económica, pues este reduccionismo obstaculiza el fin que se pretende alcanzar provocando el efecto contrario: el “antidesarrollo” (Goulet, 1999:181-185).

Finalmente, las teorías de Desarrollo Humano reivindicarán la necesidad de repensar el proyecto desarrollista a partir de la consideración del ser humano como fin en sí mismo; por lo tanto reivindicarán la consideración del crecimiento económico al servicio de las personas y no a la inversa. Desde estas premisas se propone atender a la idea de bienestar humano definida por Amartya Sen –en función de las capacidades y libertades de oportunidad y elección– teniendo en cuenta que el crecimiento económico nacional no tiene por qué repercutir en el bienestar de la población. Se crea por ello un nuevo indicador, el Índice de Desarrollo Humano, que pone en relación tres variables: renta, esperanza de vida y nivel educacional (Unceta, 1999:155-157; Rist, 2002:235-240). Por otro lado, Martha Nussbaum (2012:31-32) vendrá a sumar la perspectiva de género a estas teorías. Dicha autora aportará un enfoque feminista, filosófico, ético, y universalista que abogará por el respeto a la dignidad humana desde el establecimiento de un «consenso *traslapado*» y un «mínimo social básico» de capacidades y libertades humanas. Esta autora partirá igualmente del enfoque de las capacidades de Amartya Sen y de la consideración de cada persona como fin; todo lo cual significará que partirá del «*principio de la capacidad de cada persona*» para la elaboración de su lista – universalista pero de «*realizabilidad múltiple*»– referente a las «capacidades centrales

para el funcionamiento humano<sup>27</sup> » (Nussbaum, 2012:115-123). Los diferentes componentes de esta lista de «*capacidades combinadas*»<sup>28</sup> deben ser considerados por separado –de manera autónoma con respecto a los demás–, pero a la vez comprendiendo que se encuentran estrechamente relacionados y entrelazados en la definición de una vida digna y plena (Nussbaum, 2012:124-125).

Por otro lado, también adquieren resonancia en el debate nuevos tipos de desarrollo, como el Desarrollo con identidad, el Desarrollo comunitario, el Desarrollo ecofeminista... En esta época se asistirá a un incremento de campos vinculables al Desarrollo, multitud de modelos de “desarrollo alternativo” irán incidiendo cada vez y con mayor fuerza en la crítica frontal al Desarrollo; puesto que se considerará necesaria la reformulación de la empresa desarrollista. Diversos movimientos sociales se posicionarán en contra del Desarrollo aportando conceptos y cosmologías ignoradas hasta ahora por el debate oficialista y nuevas corrientes de pensamiento vendrán a sumarse a la crítica planteando un cambio radical del sistema que sostiene el Desarrollo. La nueva década vendrá acompañada por la entrada al siglo veintiuno, un mundo totalmente globalizado en el que el desarrollo quedará vinculado al cumplimiento de los Objetivos del Milenio (ODM)<sup>29</sup> y posteriormente a los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS); a la reducción de las desigualdades a partir de la consideración de la pobreza desde sus diferentes dimensiones (Informe BM 2000-2001) y a la Cuestión de la Eficacia de la Ayuda de la Cooperación al Desarrollo<sup>30</sup> y a la Coherencia de Políticas de Desarrollo. No obstante, esta década y la anterior, estarán caracterizadas –como se apuntó anteriormente– por la emergencia de teorías de “Desarrollo alternativo”, teorías con diferentes nombres, adjetivos, propuestas y logros que son todos ellos producto de la identificación y crítica de un sinfín de males asociados al proyecto desarrollista que deben remediarse. Asimismo, por otro lado, una nueva corriente ha venido sumándose al debate: los postdesarrollistas. Esta corriente de pensamiento pone el punto de mira en el desarrollo desde una óptica postestructuralista, postmoderna, postcolonial y decolonial que traerá como resultado la formulación de un enfoque que incita al abandono tanto del proyecto desarrollista como de su propio concepto.

---

<sup>27</sup> Lista de Capacidades de Nussbaum: «Vida; Salud corporal y reproductiva; Integridad Corporal; Sentidos, imaginación y pensamientos; Emociones; Razón práctica; Afiliación; Otras especies; Juego y Control del propio entorno político y material».

<sup>28</sup> La autora distingue tres tipos de capacidades (Nussbaum, 2012:128-129): 1) Capacidades combinadas: «[...] pueden definirse como capacidades internas combinadas con, condiciones externas para el ejercicio de la función». 2) Capacidades internas: «[...] estados desarrollados de la persona misma que, en la medida en que concierne a la misma persona, son condición suficiente para el ejercicio de la función requerida». 3) Capacidades básicas: «[...] el equipamiento innato de los individuos, base necesaria para desarrollar las capacidades más avanzadas y terreno de responsabilidad moral».

<sup>29</sup> ODM: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Lograr la enseñanza primaria universal; 3) Promover la igualdad de género y la autonomía de la mujer; 4) Reducir la mortalidad infantil; 5) Mejorar la salud materna; 6) Luchar contra el sida, la malaria y otras enfermedades; 7) Garantizar la sostenibilidad ambiental y 8) Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.

<sup>30</sup> Conferencias de: Nueva York, Monterey, Roma, París, Accra, Doha y Busan.

## 2.2. El desarrollo a través de las lentes de los discursos postdesarrollistas

Las líneas centrales críticas del pensamiento postdesarrollista comenzaron a ser planteadas a finales de los años ochenta, a la par que surgían numerosos desarrollos alternativos. La connotación excéntrica que le asignaban los opositores al postdesarrollo fue perdiendo validez en las esferas académicas a lo largo de los noventa y en los primeros años del nuevo siglo veintiuno hasta que, ya en la actualidad, estas teorías forman parte de muchos programas formativos sobre Desarrollo. El “postdesarrollo” como concepto fue acuñado en el año 1991 durante un coloquio internacional celebrado en Ginebra y organizado por la Eckenstein Foundation y el Institut d’Etudes sur le Développement (Rahnema, 1997a:xix en nota a pie de página). A partir de ese momento el término irá adquiriendo relevancia, no sin ser objeto de críticas y reticencias. Así, a lo largo de estos años, se ha puesto «de moda» (Esteva, 2009:4) y hasta se utiliza cotidianamente como un concepto que hace referencia a diferentes aproximaciones críticas al Desarrollo (Gudynas, 2011a).

La pareja de obras colectivas imprescindible que debe aparecer en la bibliografía de todo trabajo versado sobre postdesarrollo es el *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* publicado en 1992 (Sachs, 1996) y *The Postdevelopment Reader* (Rahnema y Bawtree, 1997); ya que ambos reúnen a una gran cantidad de autores y autoras que señalan y concretan los temas centrales del postdesarrollo. El primero de ellos es un claro ejemplo de la influencia postestructuralista sobre la metodología aplicada por la crítica postdesarrollista, pues todo el libro es una deconstrucción de los términos fundamentales en los que se sustenta el discurso convencional sobre desarrollo y es por ello que, uno por uno, los autores y autoras del *Diccionario* van desvelando el poder inmanente que estos términos aportan a dicho discurso. La obra *The Postdevelopment Reader* es, por otro lado, un conjunto de ensayos que posicionan diversos temas dentro del debate postdesarrollista. Asimismo, obras individuales destacadas como las de Arturo Escobar (2007) –con la aplicación del método foucauldiano de análisis discursivo– y la obra de Gilbert Rist (2002) –titulada *El desarrollo: historia de una creencia occidental*– junto con los escritos de Gustavo Esteva, son igualmente importantes a nivel de impacto en la composición y evolución del argumentario de los discursos postdesarrollistas. Eduardo Gudynas (2014:69-71) ha precisado que, a su entender, el postdesarrollo se ha diversificado de lo que debería ser su cometido esencial, que es ser una crítica postestructuralista del desarrollo. En este sentido, dicho autor indica que se ha extendido el concepto “postdesarrollo” hasta integrar una variopinta gama de tendencias: revisiones descriptivas e históricas de los discursos de desarrollo como la realizada por Rist (2002); posturas críticas radicales contra el desarrollo como las representadas por Rahnema y Bawtree (1997) o por Esteva y Prakash (1998); críticas al desarrollo que no responden a ningún marco teórico definido como las realizadas por Serge Latouche y su propuesta decrecentista; vinculaciones con las teorías de la colonialidad; y también, en los últimos tiempos, uso

del término en espacios y declaraciones de movimientos sociales para hacer alusión a un futuro alternativo al considerado convencionalmente por los discursos que avalan el desarrollo. No obstante, lo cierto es que, en la actualidad, es esta diversa gama de tendencias lo que construye y da forma a los discursos postdesarrollistas aunque, claro está, en su versión más extensa. Es la apreciación conjunta de estas diferentes aproximaciones lo que conforma el postdesarrollo como alternativa –al menos en teoría– *al* desarrollo; lo que conforma su visión, las lentes con las que observarán y enunciarán sus argumentos para derribar el *logos* desarrollista y construir así la posibilidad de andar hacia la pluralidad de formas de seres, estares y saberes.

### 2.2.1. Desarrollo como creencia

El desarrollo es considerado por las teorías postdesarrollistas como una creencia sustentada por la metafísica occidental; aquella que sostiene el decurso necesario y dialéctico de la historia, aquella que afirma su linealidad. Es, en definitiva, un supuesto teleológico; la promesa de alcanzar el estadio final de la historia (Escobar, 2007:100; Rist, 2002:33-36). En este sentido, la metáfora biológica ha servido como imagen de marketing para la venta de la idea de desarrollo; pues a través de ella se ha transmitido la percepción de que, con el paso del tiempo, se iría produciendo el perfeccionamiento de las sociedades, su expansión y crecimiento: «mediante esta analogía se relaciona un fenómeno social con un fenómeno natural, haciendo como si lo que es verdadero en uno, debiera serlo necesariamente en el otro» (Rist, 2002:38). Con esta naturalización se aceptan a su vez –según Rist (2002:39)– cuatro asunciones o caracteres del desarrollo: «*discrecionalidad*» o crecimiento a través de fases diferenciadas que poseen un sentido y un objetivo y que, por lo tanto, se considera positivo; «*continuidad*» o cambio constante; «*carácter acumulativo*» o encadenamiento de etapas ordenadas; y, por último, «*irreversibilidad*». Dichas asunciones reforzarán la idea de este perfeccionamiento *natural* labrado en el tiempo que –aún no teniendo demostración empírica– se ha tomado como real; la promesa de posibilidad de un *telos* de abundancia para la humanidad –el desarrollo– se ha considerado indiscutible (Rist, 2002:247). Sin embargo, como señala Acosta (2015:14), esa metáfora del desarrollo «tomada de la vida natural, fue desvinculada totalmente de la realidad al conectarse con el crecimiento económico, que se transformó casi en su sinónimo».

Esta creencia en el perfeccionamiento de la sociedad hacia un estadio de abundancia ha venido estando sustentada en la idea de progreso, en la pareja ciencia-tecnología que conduce a toda civilización hasta su cenit: «con la era del desarrollo la ciencia y la tecnología asumieron plenamente el papel conductor [...] la fe en la prosperidad creada por el progreso científico y tecnológico se extendió como una nueva religión universal por todo el globo» (Ullrich, 1996:361). De esta manera el crecimiento y la expansión supuesta a partir de la metáfora biológica se consideran impulsados por este dúo, que se coloca como conductor vehicular hacia el desarrollo y, por ende, hacia el progreso. Esta

fe profesada a la ciencia-tecnología como vereda hacia el progreso/ desarrollo no deja de ser creencia a ojos postdesarrollistas; no es más que misticismo renovado sobre la base de la metafísica occidental: «[...] para el hombre moderno, el progreso es todos los caminos y el destino [...]. La portentosa fe en el progreso es su verdadero sustento espiritual» (Sbert, 1996:304). Así, la metafísica occidental impone su visión lineal de la historia en la que el desarrollo se instaura como un proceso transitorio, como el camino de baldosas amarillas que conducirá hacia el progreso; alcanzable mediante la modernización, industrialización y urbanización. Un proceso que ya ha sido emprendido por Occidente y que sirve de ejemplo y modelo al resto del planeta. La creencia de ser el guía del mundo –el que deja las huellas que deben ser seguidas– provoca la autoproclamación de superioridad de Occidente, que se presenta como lazarillo, tutor y mentor de las “pobres”, “infantiles” y “femeninas” civilizaciones del planeta. La metafísica occidental que posibilita y condiciona al desarrollo es pues, para el postdesarrollo, además de manifiestamente etnocéntrica, ostensiblemente patriarcal.

La visión postdesarrollista sobre el desarrollo es que éste es simple y llanamente, tal y como se ha expresado, una creencia. Algunos autores –como Illich (1997:97)– se refieren al mismo como una conciencia o percepción, otros –como Sachs (1997:293)– como un modo de pensar; no obstante, sea como fuere, el poder del “desarrollo” reside –tal y como indica Rahnama (1997b:119)– en su internacionalización. Y dicha internacionalización –por una gran cantidad heterogénea de personas, comunidades, pueblos y Estados– es posible gracias a la exportación del credo de que «[...] lo que es válido para unos debe ser necesariamente válido para todo el mundo<sup>31</sup>» (N’Dione et al., 1997:368). El paradigma del desarrollo –según los discursos postdesarrollistas– se ha conformado como una religión que enuncia sus mandamientos: economización del tiempo y mercantilización de las personas y de los bienes; dinero como única medida de valor; culto al individuo, la competición y el éxito individual; especialización y compartimentación de la vida; y reclamo universal del modelo de desarrollo (N’Dione et al., 1997:368). Para Gilbert Rist (2002) no cabe la menor duda: el desarrollo es un creencia occidental, un mito; un mito que, como todos, es un producto histórico.

### **2.2.2. Desarrollo como producto histórico**

El discurso del desarrollo visto a través de lentes postdesarrollistas surge tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y no por casualidad. Para el postdesarrollo hay una intencionalidad clara en él y una motivación aún más cristalina. Las explicaciones son de carácter histórico y, por lo tanto, el desarrollo mismo y su discurso es un producto de la misma naturaleza. Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial se produce una reorganización mundial del poder: Europa queda herida en sus cimientos por los estragos de la guerra y Estados Unidos se consolida como gran potencia económica y

---

<sup>31</sup> Traducción propia.



militar. No obstante, la URSS se coloca en la esfera internacional como el otro gran gigante que hace frente y que colisiona con los intereses de su antagonista capitalista. La Guerra Fría se instaura, la gran contienda entre EE.UU y la URSS da el pistoletazo de salida en la postguerra, trasladando su campo de batalla fuera de sus fronteras. Es entonces cuando la consolidación de los Tres mundos se establece: Primer Mundo (industrializado y capitalista), Segundo Mundo (industrializado y comunista) y Tercer Mundo (no-industrializado y fuente de materias primas). El destino de este último mundo fue negociado en la sede de Naciones Unidas desde el comienzo, su ordenación y dirección era materia de disputa entre las potencias que se repartían una vez más el mundo (Escobar, 2007:64). Un mundo que, de manera creciente, reivindicaba y reclamaba su libertad, ya sea en las luchas anticoloniales en Asia y África, ya sea en el combate antimperialistas del creciente nacionalismo latinoamericano.

Después de 1945 el sistema capitalista mundial se afianza bajo la dirección estadounidense. A principios de esta década esta potencia experimentaba una necesidad vital: expandir su mercado. Para alcanzar dicho objetivo era imperiosa la reconstrucción de Europa, pues revitalizando la economía europea los productos estadounidenses encontrarían una salida asegurada. Con este propósito –alejado de la mera filantropía– es como se diseña el Plan Marshall, formulado en 1947. Entendiendo el interés estadounidense en la recuperación europea para su propio beneficio se comprende el apoyo de la potencia capitalista a la conservación del sistema colonial; pues dicho sistema conformaba un trampolín para una más rápida mejoría de la convaleciente Europa. No obstante, a EE.UU le iba interesando cada vez más librarse de las trabas que el “Viejo Mundo” ejercía en el “Sur”, pues su creciente industria y sus emergentes corporaciones multinacionales requerían del acceso directo a materias primas baratas; era necesario así, «[...] un programa eficiente de fomento de la producción primaria en áreas subdesarrolladas» (Escobar, 2007:67). Se opta pues, por la crítica al antiguo imperialismo que, según Rist (2002:90) será a la vez una crítica verdadera y falsa: verdadera por el interés de EE.UU de acceder libremente a nuevos mercados y falsa porque pretendía crear un «nuevo imperialismo anticolonial». Este nuevo imperialismo anticolonial vería discursivamente la luz el veinte de enero de 1949 en el Punto IV del discurso de investidura del presidente de EE.UU Harry S. Truman. Este punto fundamental –según la perspectiva postdesarrollista– para la historia del Desarrollo se añadió posteriormente a la configuración de sus tres precedentes, en el que se aseguraba el apoyo a la ONU, la continuación del Plan Marshall y la próxima creación de un organismo común de defensa como medida preventiva contra la amenaza comunista<sup>32</sup> (Rist, 2002:84). El discurso del desarrollo se pronunciará originalmente, por tanto, en boca de la gran potencia capitalista mundial; lo cual supone *a priori* una sospecha de omisión inviable a ojos postdesarrollistas y explica el por qué de que las referencias a

---

<sup>32</sup> Creación de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en 1949.

este presidente sea un tópico frecuente<sup>33</sup>. Para Rist (2002:85) el famoso Punto IV «[...] inaugura la “era del desarrollo”»; suponiendo así una innovación terminológica que establecerá un sistema jerárquico de relación de poder entre la dicotomía desarrollo/subdesarrollo que determinará –de ese momento en adelante– las relaciones internacionales (Rist, 2002:87). No obstante, para muchos esta “era” no será más que un nuevo episodio colonial, más sutil que el anterior, pero igualmente un producto histórico continuador de la colonización. Es así como lo considera Escobar (2009:1), pero también Rahnema (1997b:118-119), quien advierte de que el halo humanitario que envuelve al desarrollo es mucho más perjudicial que el colonialismo económico y político de antaño; pues aquél, portando la máscara de la liberación, utiliza toda la ingeniería colonial para destruir las instituciones locales básicas de la población que son consideradas un obstáculo para el crecimiento económico.

Para Gilbert Rist (2002:59-81) existe una clara continuidad discursiva entre las intervenciones coloniales situadas entre 1870 y 1940 y la “era del desarrollo”; es decir, existen similitudes entre la práctica colonial y la invención de nuevas prácticas. Para este autor, la extinta Sociedad de Naciones y su sistema de mandatos será el antecedente directo o el discurso embrionario del Desarrollo y de la Cooperación; pues los principios básicos de la Cooperación al Desarrollo –como son los institutos de estudio, la valoración de la dimensión cultural, la asistencia sanitaria básica como recomendación, la formación profesional y la enseñanza– fueron diseñados en el seno de esta organización, al igual que las misiones de expertos y las colaboraciones técnicas (Rist, 2002:68-69,77). Para Rist (2002:74) el artículo veintidós del Pacto de la Sociedad de Naciones evidencia su postura, pues el autor señala que es la «[...] *primera vez en la literatura internacional que se utiliza la noción de “grado de desarrollo” para justificar una clasificación de las naciones, afirmando además que, en lo alto de la escala, están las naciones “desarrolladas”*»<sup>34</sup>; por otro lado, el lenguaje humanitario utilizado en dicho artículo da a entender que «*habría por tanto, más allá de los intereses económicos y políticos unos valores universales –la “civilización”, el “bienestar material y moral”, el “progreso social”– con los que cabe legítimamente identificarse para intervenir en la existencia de otros pueblos*»<sup>35</sup>. La anexión disfrazada de los territorios bajo mandato, así como la internacionalización de las intervenciones sobre los mismos, iban a ser legitimadas en nombre de la civilización (Rist, 2002:71-72); argumento que rememora la justificación iluminista que se le dio a la empresa colonizadora después de que el discurso evangelizador agotase sus últimos cartuchos. Para Arturo Escobar (2007:64,131), sin embargo, hay que retrotraerse al Acta Británica de desarrollo colonial de 1929, pues fue en esa fecha en la que los ingleses recurrieron a la palabra “desarrollo económico” para hacer referencia a sus colonias. Sea como fuere, ambos autores –Rist (2002) y Escobar (2007)– coinciden en adjudicar el adjetivo

---

<sup>33</sup> Referencias al discurso de Truman en: Rist (2002:84-85); Escobar (2007:73); Sachs (1996:2); Illich (1996:159); Sbert (1996:299); Ullrich (1996:360); Esteva (2009:1); Tortosa (2009:18); Saunders (2004:1), de entre otros y otras.

<sup>34</sup> Cursiva del autor.

<sup>35</sup> Cursiva del autor.

colonial al discurso sobre desarrollo, postura que será compartida por la generalidad de los autores y autoras postdesarrollistas.

El discurso de Truman<sup>36</sup> inaugura así una nueva conceptualización de las relaciones internacionales donde la posición de los países ahora bautizados como “subdesarrollados” –o menos avanzados económica e industrialmente hablando– ocuparían un lugar estratégico. El llamado “Tercer Mundo” o los “subdesarrollados” será el ring del combate entre los polos mundiales, con la URSS a la cabeza de Oriente y los EE.UU a la cabeza de Occidente. Comunismo y capitalismo rivalizarían por el control de estos territorios “pobres” y, en este sentido, el “desarrollo” era el arma arrojadiza que el Occidente capitalista lanzaba para frenar la influencia de su oponente. Arma arrojadiza que disimulaba su apariencia con el anzuelo de promesa emitido: alcanzar un estadio de plenitud material y social –bienestar– al crear las condiciones necesarias para seguir los pasos de los países desarrollados. Ello significaba, según indica Escobar (2007:20), alcanzar: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificar la agricultura, un rápido crecimiento de la producción material y de los niveles de vida, y adoptar de manera generalizada la educación y los valores culturales modernos. El capital, la ciencia y la tecnología era la renovada sagrada trinidad que Occidente ofrecía para alcanzar la salvación. Salvación con rostro humanitario y diseñada desde las “buenas intenciones” que construyó todo el edificio organizativo y discursivo del Desarrollo así como todo su complejo y sutil sistema de control: «desde las nuevas instituciones de poder en Estados Unidos y Europa, desde las oficinas del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y de las Naciones Unidas, desde las universidades, centros de investigación y fundaciones norteamericanas y europeas, y desde las oficinas de planeación recién establecidas en las grandes capitales del mundo subdesarrollado, este era el tipo de desarrollo que se promovía y que, al cabo de pocos años, penetraría todas las esferas de la sociedad» (Escobar, 2007:77-78).

En la década de los cincuenta y sesenta se sitúa históricamente un período de grandes turbulencias políticas debido a la aspiración de las colonias de África y Asia por liberarse de sus invasores europeos. Los procesos de autodeterminación son encuadrados –generalmente por la historia oficial– desde mediados de los años cuarenta tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de los setenta con la descolonización de las colonias portuguesas en África; aunque aún hoy perduran

---

<sup>36</sup> Dicho discurso inaugura el binomio desarrollado/subdesarrollado para hacer referencia a países, comunidades y grupos humanos; se trata, por tanto, de una novedad discursiva que impone un nuevo orden del discurso basado en un arraigado sustrato ideológico occidental, ya que la centralidad e importancia del crecimiento económico y la industrialización como proyecto universal es muy anterior al mismo (véase el subapartado A. *De las críticas a los límites de los debates convencionales sobre desarrollo: breve aproximación a su historia oficial* del apartado 1. *Discursos postdesarrollistas como resultado híbrido*). No obstante, y a pesar de ello, las continuas referencias postdesarrollistas al mismo y su ubicación cronológica en 1949 se explican y vienen inspiradas por la gran carga simbólica que supone la instauración de una nueva arbitraria, jerárquica y violenta dicotomía –como es la de desarrollado/subdesarrollado– que dará a luz a un potente discurso cuyas prácticas cambiarán la realidad y subjetividad de millones de personas en el mundo.

colonias que no han conseguido finalizar su proceso de autodeterminación. Durante el período comprendido entre los años cincuenta y principios de los setenta se suceden una serie de encuentros entre los recién creados Estados que despertará el interés de los dos grandes poderes mundiales, pues dentro del marco de la Guerra Fría comenzarán a ser enunciadas diversas reivindicaciones que podían hacer tambalear la balanza del poder de un polo a otro. En abril de 1955 tendrá lugar la conferencia internacional de Bandung donde nacerá el movimiento de los “no alineados” y –aunque mayoritariamente asiática por la aún colonización de los Estados africanos– representa el arranque de la reivindicación colectiva de los países del llamado “Tercer Mundo” en el ámbito político (descolonización) y en el ámbito económico (desarrollo) en el marco de las organizaciones internacionales (Rist, 2002:99). La ONU se hace eco de dichas reivindicaciones y crea o modifica instituciones internacionales para hacerlas compatibles con los intereses y el modelo de desarrollo propuesto por los “países desarrollados”: Fondo Especial de Naciones Unidas para el Desarrollo (1958); Sociedad Financiera Internacional del Banco Mundial (1956); Agencia Internacional de Energía Atómica (1957) y los Bancos Regionales para África (1964) y Asia (1966) (Rist, 2002:103). A partir de este primer encuentro se dieron otros para concretar en qué consistía el no alineamiento, de los que se destaca la Conferencia de Belgrado (1961) y el posterior origen del “grupo de los 77”. Estas reivindicaciones y encuentros que tenían por objeto hacer un frente común y colectivo resultarán en cierta medida favorables a las potencias occidentales, pues la idea del “desarrollo” es adoptada por los países del “Sur”, los principales destinatarios del mensaje de la potencia capitalista. Esta paradoja fue visible con la instauración de un Nuevo Orden Económico Internacional por la Asamblea General de las Naciones Unidas, que reforzaba la concepción del “desarrollo” defendida por el pensamiento económico dominante al basarse en el crecimiento económico, la expansión del comercio internacional y el incremento de la ayuda prestada por los países desarrollados (Rist, 2002:175).

Así, para el postdesarrollo, el discurso convencional del desarrollo fue formulándose –nutrido con la metafísica occidental– debido a la coyuntura histórica en la que se encontraba el mundo a finales de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, desde el punto de vista postdesarrollista, si se pasó del discurso colonizador al discurso desarrollista no fue por la firme convicción de protección de la humanidad, sino por la pragmática impuesta del momento: cuando la represión violenta empezó a fallar y a originar fuertes rebeliones se cambió de táctica, se optó ya no por la colonización de los territorios y de sus sistemas políticos, sino por la colonización de las mentes y de las ideas. El discurso del desarrollo venía a suplir el vacío dejado por la retirada de las potencias occidentales de sus colonias, ya que cuanto más retrocedía el estatus de colonia más contratos de intercambio comercial y económico eran firmados. El discurso del desarrollo es concebido por el postdesarrollo como hijo de su tiempo y es, por tanto, entendido como un producto histórico.

### 2.2.3. Desarrollo como discurso

El postdesarrollo, al nutrirse de la metodología postestructuralista, analiza el desarrollo como discurso. Ello significa que en dicho análisis se trasciende la mera textualidad al entender que el lenguaje posee fuerza productiva; es decir, a través de los enunciados y las prácticas que éstos posibilitan se crea realidad, realidad que establece relaciones de poder y subjetividades jerarquizadas. El giro discursivo aplicado al análisis del desarrollo por parte de los discursos postdesarrollistas permite evidenciar que los significados trascendentales –tales como subdesarrollo, pobreza, necesidades básicas, etc.– son relativos a un tiempo y a un espacio determinado donde la existencia de las estructuras dependen de los regímenes de verdad impuestos por el poder. Las teorías postdesarrollistas, por tanto, visualizarán el desarrollo como un discurso occidental nacido en el siglo veinte que instaura como estructura motriz de la sociedad el crecimiento económico exponencial rentable a los poderes estatales y corporativos dominantes; quienes interpretan –e imponen con ello el régimen de verdad– a los *otros* mundos como realidades atrasadas y subyugadas por la escasez material que puede ser solventada por el triunvirato de la modernización –capital, ciencia y tecnología– que conducirá hacia el progreso social y cultural. El postdesarrollo, como crítica postestructuralista, estudiará por tanto las relaciones entre los diversos elementos que componen el discurso así como las relaciones entre éstos y sus prácticas e instituciones; ya que este complejo sistema de relaciones es lo que determina el marco limítrofe de lo que puede ser dicho, pensado y propuesto.

El desarrollo, tal y como indica Esteva (1996:54), «[...] ocupa la posición central de una constelación semántica increíblemente poderosa». Es esta posición central la que se pretende trasladar con la crítica postestructuralista que aplica las teorías postdesarrollistas, pues tal y como indica Escobar (2012:31), el postdesarrollo estaba destinado en un primer momento a «[...] la necesidad de descentrar el desarrollo, es decir, de desplazarlo de su posición central en las representaciones y discusiones sobre las condiciones de Asia, África y América Latina». La constelación semántica a la que alude Esteva (1996) se compone fundamentalmente de los términos identificados y deconstruidos por los autores y autoras del *Diccionario del Desarrollo*, pues tal y como apunta Sachs (1996:6) «el discurso del desarrollo está hecho de un tejido de conceptos claves. Cada uno de ellos cristaliza un conjunto de supuestos tácitos que refuerzan la visión occidental del mundo». Estos «conceptos claves» son: ayuda, ciencia, territorio, estado, igualdad, medioambiente, mercado, necesidades, nivel de vida, participación, planificación, población, pobreza, producción, progreso, recursos, socialismo, tecnología y un mundo. Por otro lado, Escobar (2007:79) refuerza algunos de estos elementos discursivos o añade otros que considera importantes en la formulación del discurso convencional de desarrollo. El autor divide todos ellos en tres categorías según corresponda al proceso de formación de capital (tecnología, población y recursos, política fiscal y monetaria, industrialización y urbanización, desarrollo agrícola, intercambio y comercio), al proceso cultural (educación reglada y valores modernos) y al proceso organizativo y de ejecución del desarrollo (organizaciones internacionales,

oficinas de planificación nacional y agencias técnicas de diversos tipos). Para dicho autor serán las relaciones recíprocas entre estos elementos, el sistema conformado por estas interconexiones, lo que dará lugar al discurso del desarrollo (Escobar, 2007:79-80).

La formación discursiva auspiciada por el Desarrollo se concreta en la existencia de una regularidad entre sus objetos, sus tipos de enunciación, sus conceptos y sus elecciones temáticas. Es esta regularidad establecida entre estas relaciones lo que determina lo que puede decirse, por quién puede decirse y con qué autoridad y legitimidad se dice. Es esta regularidad lo que impone un determinado orden del discurso que a su vez decreta lo que puede ser enunciado y pensado, por quién, de qué modo y mediante qué vías y canales; todo lo cual conlleva a que en los márgenes se sitúe el discurso deslegitimado y descalificado, que es por tanto inenunciabile e impensable. Es por ello que los discursos no-convencionales sobre desarrollo o alternativos *al* desarrollo no gozan de la misma legitimidad que los discursos sobre desarrollo; ya que aquéllos no comparten el mismo espacio discursivo que éstos. Los desarrollos alternativos, a diferencia de las alternativas *al* desarrollo, sí comparten este espacio discursivo o el orden del discurso impuesto por el Desarrollo; lo que supone una lucha transformadora de las prácticas dominantes limitada, pues se sigue legitimando y reforzando –aunque de manera crítica y de tendencia reformadora– los objetos, tipos de enunciación, conceptos y elecciones temáticas de la formulación discursiva del Desarrollo. No se supera, aunque se remiende, el discurso desarrollista y sus relaciones jerárquicas de poder; ya que como indica Gilbert Rist (2002:58) «a partir del momento en el que se aceptan sus ideas básicas y se comparte la creencia que le da sentido, no se puede actuar más que hacia una reto-acción positiva que amplía el problema en lugar de resolverlo». Esta percepción es compartida y reforzada por Arturo Escobar (2007:83), quien apunta que «[...] aunque el discurso ha sufrido una serie de cambios estructurales, la arquitectura de la formación discursiva establecida en el período 1945-1955 ha permanecido igual, permitiendo que el discurso se adapte a nuevas condiciones. El resultado ha sido la sucesión de estrategias y subestrategias de desarrollo hasta la actualidad, siempre dentro de los límites del mismo espacio discursivo».

El discurso del desarrollo, como discurso moderno, se presenta junto con los adjetivos de objetivo, imparcial y racional; objetividad, imparcialidad y racionalidad que *por ende* se aplican a la identificación, definición y estandarización de sus objetos, sus tipos de enunciación, sus conceptos y sus elecciones temáticas. La normalización de las relaciones de estos cuatro elementos que construyen la formación discursiva, no obstante, corresponde a la enorme capacidad del poder vigente para imponer la interpretación de “la verdad” que corresponde y beneficia a sus intereses. En este sentido, el discurso del desarrollo es considerado por el postdesarrollo como un discurso favorable, en un primer momento, a las grandes potencias occidentales que ahora es igual de beneficioso a otras potencias económicas mundiales, sean o no sean éstas

exactamente occidentales<sup>37</sup>. Este discurso ha normalizado las relaciones de desigualdad y poder bajo un halo de naturalización que se ha conseguido gracias al andamiaje discursivo del Desarrollo; mediante el cual se ha representado de forma universal, hegemónica y preconstituida a los “pobres” y “subdesarrollados” que son sustraídos de todo contexto histórico, económico, político, social, cultural, de género y clase..., en definitiva, de todo contexto. Tanto Rist (2002:273-274) como Escobar (2007:99) coinciden en afirmar que el éxito y fuerza de la idea del desarrollo reside en la idea de “subdesarrollo”, que es «una forma de ilusionismo semántico» para el primero o una «construcción artificial» para el segundo que –en cualquier caso– carga de manera subrepticia con la desigualdad de poder presente en la arbitraria oposición binaria desarrollado/subdesarrollado fundante del discurso sobre desarrollo. El “subdesarrollo”, por tanto, es para los autores y autoras postdesarrollistas una construcción discursiva del Desarrollo que éste considera exterior a sí mismo y observable de manera panóptica para su tratamiento y posterior superación.

Mirado a través de las lentes postdesarrollistas el desarrollo es un discurso; un discurso que problematiza de una determinada manera la realidad y que es capaz –por medio de su específica problematización– de excluir o incluir objetos de su formación discursiva. La solución aportada a raíz del estudio de dicha realidad conflictiva vendrá determinada, por tanto, por el modo específico en que dicha situación o realidad es problematizada, lo que dará lugar a una solución unívoca y universal que será aplicada a las consecuentes representaciones de los nuevos objetos discursivos que las estructuras de poder-conocimiento decreten como verdades objetivas y racionales. Tal y como indica Arturo Escobar (2007):

«Los “problemas” eran identificados progresivamente, creando numerosas categorías de “cliente”. El desarrollo avanzó creando anormalidades (como “iletrados”, “subdesarrollados”, “malnutridos”, “pequeños agricultores”, o “campesinos sin tierra”), para tratarlas y reformarlas luego. Estos enfoques habrían podido tener efectos positivos como alivio de las restricciones materiales, pero ligados a la racionalidad desarrollista se convirtieron, dentro de esta racionalidad, en instrumentos de poder y control. Con el paso del tiempo, se incorporaron progresiva y selectivamente nuevos problemas; una vez que un problema era incorporado al discurso, tenía que ser categorizado y especificado» (Escobar, 2007:81).

La crisis ambiental o la situación más o menos generalizada del colectivo imaginado “mujeres” son ejemplos que ilustran como se ha problematizado de un modo particular una situación o realidad. Las teorías postdesarrollistas se han centrado mayoritariamente en el análisis crítico del tratamiento que el discurso convencional del desarrollo ha realizado de la crisis ambiental. Para las teorías postdesarrollistas el discurso del desarrollo parte indudablemente de la ontología occidental que considera al ser humano como un ser independiente que se encuentra fuera de la Naturaleza. El discurso convencional desarrollista reproduce esta creencia y es por ello que se ha excluido del mismo y de sus alternativas a la Naturaleza. La concepción androcéntrica del Desarrollo incluye en todo caso y en los últimos tiempos al “medioambiente” y a los “recursos

---

<sup>37</sup> Se incluyen como potencias económicas actuales a Brasil, Rusia, India, China, y Japón, entre otras.

naturales”, pero nunca a la Naturaleza como tal, pues como indica Vandana Shiva (1996:320): «[...] la naturaleza ha sido claramente despojada de su poder generador; se ha convertido en un depósito de materias primas que esperan su transformación en insumos para la producción de mercancías». La idea de sustentabilidad ha terminado siendo funcional al discurso convencional sobre desarrollo y a su inamovible elemento de crecimiento económico. Hoy en día, y tal y como afirma Gudynas (2011b:78,79), el desarrollo sostenible es una «categoría polisémica» que puede interpretarse de tres maneras según y como se conciban sus aspectos ecológicos, éticos, económicos, científicos, culturales y políticos: desarrollo sostenible débil, desarrollo sostenible fuerte y desarrollo sostenible súper-fuerte (Gudynas, 2011b:80). La primera de estas categorías parte de una postura ortodoxa que si bien acepta la crisis ambiental no va mucho más allá de la búsqueda de soluciones mediante la mercantilización y las innovaciones científico-técnicas; mientras que la segunda da un paso más –aunque pequeño– y suma a la sustentabilidad débil la necesidad de proteger los ecosistemas. El desarrollo sostenible súper-fuerte es el único que, en su caso, podría ser compatible con los discursos postdesarrollistas y por tanto con una alternativa *al* desarrollo, pues parte de una concepción biocéntrica o de «ecología profunda» que, a la vez que critica el mito del crecimiento económico constante, defiende a la Naturaleza como fin en sí misma (Gudynas, 2014:81). El discurso convencional del desarrollo –incluyendo todas sus reformulaciones o parches– es, en definitiva, totalmente androcéntrico; todo lo cual supone *a priori* un elemento susceptible de crítica para un análisis realizado bajo lentes postdesarrollistas, que no verá con buenos ojos tal carácter moderno y eurocentrado de trato a la Naturaleza: «la crítica del postdesarrollo entiende que la Naturaleza es colocada por fuera de la sociedad, desprovista de organicidad y reconvertida en un conjunto de bienes o servicios que deben ser aprovechados por los seres humanos» (Gudynas, 2014:66). Los discursos postdesarrollistas pretenden cambiar esto y establecer como paradigma un enfoque biocéntrico donde pueda ser posible un mundo plural y heterogéneo.

Finalmente, no hay que olvidar que afirmar que el desarrollo es un discurso por parte de la crítica postdesarrollista significa que se ha recurrido a la metodología postestructuralista que sostiene que el discurso transforma y produce realidad a través de sus prácticas. En este sentido, el discurso no es mera textualidad, ya que posee fuerza productiva mediante las prácticas posibilitadas a través del lenguaje y sus enunciados.

#### **2.2.4. Desarrollo como práctica**

El postestructuralismo sostiene que todo discurso se despliega a través de las prácticas concretas y cotidianas que él mismo posibilita y que dan lugar a una realidad. En este sentido, el desarrollo como discurso, sigue este mismo patrón y ello significa que el discurso sostenido por el Desarrollo ha creado acciones, situaciones, conocimientos y pensamientos que hacen del desarrollo una realidad palpable y del subdesarrollo una



“verdad” tangible. Así, las estructuras de poder-conocimiento sostienen el discurso y avalan sus prácticas; recitan discursivamente el credo desarrollista e instauran acciones precisas que lo respaldan. Para el postdesarrollo, los mecanismos que hacen del desarrollo un discurso atractivo, fuerte y dinámico vienen dados por las estructuras de poder-conocimiento que se manifiestan en su progresiva marcha institucional y en la potestad del conocimiento experto producto de su proceso de profesionalización. Desde una perspectiva postdesarrollista, la frase ya proverbial de Francis Bacon que reza “el conocimiento es poder” ha sido adoptada a pies juntillas por el discurso del desarrollo, que ha hecho de sus profesionales y de sus instituciones el *maremágnum* de su dominio. La profesionalización y la institucionalización, en definitiva, evidencian el desarrollo como práctica, cuyos principios de autoridad y competencia regulan y normalizan su discurso. De esta manera, por muy amebiano que sea el concepto “desarrollo”, éste existe «[...] a través de las acciones que legitima, las instituciones a las que hace vivir y los signos que atestiguan su presencia» (Rist, 2002:22). Por ello, el discurso del desarrollo «[...] ha cristalizado en prácticas que contribuyen a regular el ir y venir cotidiano de la gente del Tercer Mundo» (Escobar 2007:181).

La articulación entre el conocimiento experto y la profesionalización del desarrollo es, a ojos postdesarrollistas, un complejo sistema de poder cimentado en la episteme moderna-occidental que excluye saberes y conocimientos *otros* (Escobar, 2007:33-34). La profesionalización, en este sentido, no es otra cosa que la imposición de restricción sobre un tema o asunto al dominio del conocimiento especializado de base occidental. Así, para el postdesarrollo, la producción de conocimientos en materia de Estudios de Desarrollo no hace más que establecer relaciones jerárquicas de poder entre las personas letradas en la materia y la gente común. De esta manera, el conocimiento sobre desarrollo se convierte en una disciplina académica con unos determinados métodos de enseñanza e investigación y con unos criterios de autoridad bien definidos que con su apariencia neutral son funcionales al sistema de conocimiento y poder establecido (Escobar, 2007:87). La rama del saber correspondiente a las Ciencias Sociales y sobre todo a la Economía es la encargada de nutrir la nueva materia compartimentada y separada del resto de las áreas de conocimiento y de la vida social; pues la especialización en esta específica área del saber requiere unas capacidades y dotará de unas cualidades analíticas precisas para abordar el concreto objeto de estudio. Las estructuras de poder-conocimiento y sus instituciones asociadas formarán cuadros de profesionales destinados a mejorar la vida de la humanidad mediante intervenciones donde sólo es necesario aplicar de manera diestra y disciplinada estrategias y técnicas científicas sistematizadas. Dichas medidas estratégicas y técnicas, además, al presentarse como científicas quedan fuera y totalmente al margen del debate y del cuestionamiento político (Rist, 2002:94). La asistencia técnica proporcionada por las y los expertos del desarrollo era una labor fundamental que estos profesionales debían y aún deben prestar, pues es gracias a ésta que puede dejarse atrás el primitivo estado de escasez que sufren los “subdesarrollados” y avanzar hacia el estado de plenitud prometido. Esta asistencia técnica supone la aplicación de grandes paquetes de transformaciones socio-culturales e institucionales en los países y regiones “a

desarrollar” que siguen un patrón universal de normas económicas, sociales, culturales e institucionales aplicables a todas y cada una de las personas del planeta (Senarclens, 1997:195). Tal y como indica Nandy (1997:168) el colonialismo moderno (calificativo con el que alude al desarrollo) creó de manera exitosa jerarquías seculares incompatibles con los órdenes tradicionales. Los profesionales y técnicos eran y son, por tanto, los encargados de instaurar e implantar dicha jerarquía. Por otro lado, la graduación postcolonial y decolonial de la que están dotadas las lentes postdesarrollistas permite advertir el sistema de legitimación con el que las representaciones de los llamados “subdesarrollados” se imponen como conocimientos objetivos y racionales. Dichas representaciones aparentemente científicas no hacen más que perpetuar relaciones desiguales de dominación a la vez que regularizan y normalizan una imagen producto de una concreta subjetividad cultural e ideológica. Esta representación “científica”, además, corresponde a un espacio geopolítico determinado, ya que «el discurso del desarrollo inevitablemente contiene una imaginación geopolítica que ha dominado el significado del desarrollo durante más de cuatro décadas [...] y está implícita en expresiones tales como Primer y Tercer Mundo, norte y sur, centro y periferia» (Escobar, 2007:29). Asimismo, debido a la progresiva profesionalización del desarrollo, poco a poco se ha producido «[...] la conversión inevitable de las gentes del Tercer Mundo en datos de investigación según los paradigmas del capitalismo occidental» (Escobar, 2007:88). Ello significa que la o el “subdesarrollado” pasa primero de ser una persona con un concreto contexto a una representación o imagen –un prototipo– para luego, pasar a ser un mero dato o número en una estadística.

Las prácticas posibilitadas por el discurso del desarrollo han sido desplegadas, además de por las y los profesionales del desarrollo, por sus instituciones. Dichas instituciones, analizadas de manera postestructuralista por el postdesarrollo, serán concebidas como instituciones sociales disciplinarias que reproducen, mantienen y extienden la visión del poder –su ideología– ya que por definición son las encargadas de transmitir *la* verdad del poder a la vez que contienen y neutralizan el resto de verdades existentes, las verdades *otras*. El aparataje institucional del desarrollo es muy variado y va desde organizaciones internacionales (como la ONU, el PNUD y el BM, entre otras) hasta agencias técnicas de diversa naturaleza, oficinas de planificación nacional y proyectos de desarrollo a escala local. No obstante, según apunta Berthoumieu (1996:136), el desarrollo ha sido impulsado fundamentalmente por dos instituciones: el Estado y el mercado; a las que se une la escuela como promotor de sus valores al utilizar la educación formal como un instrumento de defoliación cultural (Ki-Zerbo, Kane, Archibald, Lizop y Rahnema, 1997:153-160). El vasto aparato institucional con el que cuenta el Desarrollo para desplegar su discurso hace que éste sea una fuerza social real y efectiva que transforma la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades (Escobar, 2005:18). Es por ello que, junto con la profesionalización del desarrollo, las instituciones cumplen un papel legitimador de las intervenciones particulares sobre territorios y poblaciones enteras que, auspiciadas por un supuesto conocimiento especializado y experto, suponen transformaciones socio-culturales profundas en la vida cotidiana de la gente a las que se le intenta imponer –para su mejora y bienestar– parámetros occidentales de modo de

vida y quehacer. El ejercicio del poder imperante, por tanto, se teje en red entre profesionales e instituciones para hacer realidad un discurso que con sus prácticas – beneficiosas o perjudiciales– se vuelve material. Es por ello que la crítica postdesarrollista enfatiza que «para analizar las prácticas del desarrollo debemos analizar lo que realmente hacen las instituciones del desarrollo» ya que éstas, como ya se ha indicado «[...] contribuyen a producir y formalizar relaciones sociales, divisiones del trabajo y formas culturales» (Escobar, 2007:182).

El desarrollo como práctica, por tanto, implica necesariamente la construcción de un aparato que interrelacione la organización de la producción de conocimiento experto con la organización de formas de poder desde donde producir, registrar, estabilizar, modificar y poner en circulación el discurso convencional sobre desarrollo (Escobar, 2007:88). Desde esta red de poder el discurso se despliega adquiriendo materialidad, es decir, creando realidad.

En definitiva, el desarrollo observado a través de las lentes de los discursos postdesarrollistas es un discurso avalado por la metafísica occidental; un discurso con base en una creencia, en un mito que sostiene la linealidad de la historia que conduce a un estadio de plenitud alcanzable por el tándem progreso-modernidad que desplaza la ciencia y la tecnología. Este discurso, analizado desde parámetros postestructuralistas, es un producto histórico que surge en un período coyuntural para serle funcional a los grandes poderes económicos mundiales y que se ha mantenido en el tiempo, adaptado y readaptado, por este mismo motivo: la rentabilidad y utilidad para obtener beneficios. Asimismo, esta creencia contemporánea y secular, con una fecha de origen precisa, se ha instaurado como uno de los alegatos más repetidos y vanagloriados por organizaciones internacionales y por gobernantes –de todos los colores políticos– de los Estados-naciones del mundo, así como por amplios sectores de la población que han sucumbido a la golosa promesa de ver mejorado su nivel de vida. En este sentido, este discurso y las representaciones que el mismo posibilita se han convertido en realidad; pues el discurso del desarrollo se ha desplegado en las prácticas que tanto sus expertos como sus instituciones han implantado en vastos lugares del globo terráqueo. El postdesarrollo pretende evidenciar esta compleja trama de poder, así como la fuerza y dinamismo de un discurso que se materializa con la implantación de cada proyecto, con la verbalización de cada prédica con halo de cientificidad enunciado en los grandes salones de la ONU, de sus agencias, del gabinete de gobierno de cualquier Estado o de organizaciones no gubernamentales que pretenden obtener financiación para sus proyectos; y es por ello que realizan su crítica y denuncian su funcionamiento. En definitiva, los discursos postdesarrollistas polarizan sus lentes con las aportaciones postestructuralistas, postmodernas, postcoloniales y decoloniales que han influido en la generalidad de las Ciencias Sociales y con ello concluyen que el desarrollo se define a partir de su carácter mítico, histórico y discursivo. Asimismo, los discursos postdesarrollistas evidenciarán la necesidad de superar de manera radical los límites convencionales del Desarrollo, tarea que se propone emprender a través de la toma en

consideración de una serie de postulados-base a partir de los cuales pueda comenzarse a andar hacia un mundo heterogéneo y plural.

### **2.3. Postulados-base de los discursos postdesarrollistas**

Los discursos postdesarrollistas –o postdesarrollo– tienen como premisa básica la convicción de que no hay recetas ni un camino unívoco para que las gentes y los ecosistemas de todos los territorios del planeta tengan una vida digna o una vida que merezca la pena ser vivida. Es por ello que, desde estas teorías críticas, se opta por la defensa de la pluralidad de modos de vida y de seres, estares y saberes diversos y legítimos dentro del planeta común que comparte la humanidad. Esta defensa es esbozada por los enfoques postdesarrollistas a partir de un marco argumental común o – como aquí se denominará– una serie de postulados-base. Es este marco común lo que se expondrá en el presente apartado y no debe considerarse en ningún caso y bajo ningún concepto como una prescripción férrea de meticulosa aplicación técnica y metodológica; la alusión a postulados-base del postdesarrollo no se trata –por tanto– ni de propuesta de procedimiento, ni de una fórmula, ni de un sistema o táctica a aplicar como extrapolación de un manual de instrucciones a la vida cotidiana y real. Se trata, por el contrario, de un escenario de criterios consensuados a lo largo de la vida de estos discursos críticos con los límites del discurso convencional sobre desarrollo que han venido a reunirse bajo el rótulo de postdesarrollo. Dicho consenso se dilucida a partir de la lectura atenta y dialógica de los textos y materiales de las autoras y autores que han teorizado sobre el llamado postdesarrollo y no de que se haya producido ningún acuerdo tácito ni explícito de establecer con ello un catálogo de mandamientos a cumplir por toda teoría, persona o movimiento que se clasifique como alternativo al desarrollo o postdesarrollista. Este marco común al que se hará referencia bajo el apelativo de “postulados-base” compone, por lo explicado en las líneas precedentes, el paraguas donde se resguardarán –desde la teoría académica y cada vez más desde el ámbito de los movimientos sociales– diversas y heterogéneas alternativas teóricas al desarrollo. Las alternativas concretas *al* desarrollo serán, por tanto y en todo caso, propias de cada región y no unívocas para todas las personas y territorios del planeta; lo que no impide, sino que por el contrario enriquece, que se trasmitan y se compartan experiencias.

Los subapartados ulteriores, se reitera, deben leerse sin perder de vista que el postdesarrollo es fruto de aplicar a los límites del discurso convencional sobre desarrollo las premisas teóricas del postestructuralismo, de la postmodernidad/globalización, postcoloniales y decoloniales que han influido, en general, en las Ciencias Sociales. Es importante que este aspecto sea recordado una vez más para que no se deje de recordar aquel capítulo en el que se identificaron dichas premisas con el objeto de no repetir contenidos tratados y evitar así la reiteración de cuestiones estudiadas. Ello permitirá una más fluida exposición del tema que compete a esta parte y una mayor comprensión del mismo al no tener que desviar la atención a

premisas que –importantísimas para la conformación de los discursos postdesarrollistas– no son en sí producto de dicho discurso, sino un préstamo teórico y metodológico que se aplica al caso concreto de la crítica del discurso desarrollista. La lectura, por tanto, de los consecutivos subapartados bajo el mapa epistémico y conceptual esbozado precedentemente permitirá –además de evitar extravíos terminológicos– alcanzar una mejor comprensión de los postulados-base de los discursos postdesarrollistas, dígame: asunción de la dicotomía desarrollo/subdesarrollo como una cuestión de poder; rechazo a la presunción de verdad y legitimidad única que poseen los expertos y técnicos del desarrollo; abandono de la empresa desarrollista por la desvalorización y devastación que ésta supone y causa a la existencia de diferentes culturas y ecosistemas; defensa de la pluriversalidad –y no universalidad– existente entre personas y grupos humanos; y, finalmente, convicción en que los cambios y transformaciones que deban darse para vivir mejor serán diseñados e implantados por las bases populares y los movimientos sociales de carácter emancipador por medio de sus luchas y acciones. Este marco abierto de mínimos comunes son lo que conforman los postulados-base del paraguas teórico del postdesarrollo y donde se guarecen discursivamente las diversas y heterogéneas alternativas al desarrollo. Asimismo, recuérdese, los siguientes subapartados están expresados a partir del locus de enunciación postdesarrollista. Ello significa que deben leerse teniendo en cuenta que su contenido corresponde a una plasmación del ideario o argumentario del postdesarrollo, y no una expresión del pensamiento o postura personal de la autora de esta tesis.

### **2.3.1. Desarrollo/subdesarrollo: cuestión de lenguaje, cuestión de poder**

Será tras el fin de la II Guerra Mundial el momento en el que la nueva disciplina Economía al Desarrollo entre en escena. Esta nueva institucionalización y profesionalización podría ser novedosa, lo que no significaría por ende que sus pilares ideológicos también lo fuesen. Como ya se ha apuntado, son varios los autores y autoras que hacen referencia al discurso de investidura de Truman en 1949 como nuevo presidente de Estados Unidos. Es él quien difunde en el punto cuarto de su discurso la referencia dicotómica de personas, comunidades y países desarrollados y subdesarrollados; hecho que inspira la primera sospecha para los discursos del postdesarrollo. La razón de ello es que, por esta línea, el proyecto desarrollista partirá de una nueva pero igual desigualdad de posición jerárquica en el sistema de poder-conocimiento dominante; relación que le renta mantener y por la que rediseña continuamente su retórica, que moldea en función de los intereses capitales del sistema. Para la crítica postdesarrollista el “desarrollo” fue una empresa concebida por la nueva potencia que homogeneizaba el poder y lideraba las relaciones internacionales al fin de la II Guerra Mundial –Estados Unidos– con la intención de instaurar «un nuevo imperialismo anticolonial» (Rist, 2002:90) o un «nuevo episodio colonial» (Esteva, 2009:1) que justificase su intervención en las antiguas colonias europeas cuyos

mercados serían próximamente “independientes”. Conceptualmente, la nueva dicotomía –desarrollado/subdesarrollado– parte de un cierta «continuidad sustancial» entre ambos conceptos al ser el “subdesarrollo” la «[...] forma aún inacabada o para mantenernos en la metáfora biológica, embrionaria» del desarrollo (Rist, 2002:89). La metáfora biológica a la que alude el concepto “desarrollo” pretende naturalizar el término al concederle un estatuto ontológico a las instituciones sociales y a la historia (Rist, 2002:39-40); todo lo cual supone construir en el imaginario colectivo una aspiración de cambio social que permita justificar determinadas prácticas y mantener una actitud supuestamente racional que conciba la oposición al “desarrollo/progreso” como una fenómeno *contra natura*. El Desarrollo plantea el problema de la modernización y del progreso fuera de las fronteras territoriales occidentales; siendo en este sentido una construcción social moderna renovada en vista de las expectativas de crecimiento que se presentan en la esfera internacional a las potencias económicas. En la etapa del imperialismo colonial las poblaciones vernáculas eran consideradas «salvajes» al encontrarse en un estado infantil de la historia; en la era postcolonial o postmoderna se pasa a creer que son “subdesarrolladas” porque parten de un atraso, es decir, de una inmadurez productiva-acumulativa que hay que ayudar a superar (Sachs, 1996:381). Progreso-desarrollo en oposición a atraso-subdesarrollo en este binomio sistémico impone un marco de referencia occidental en la representación del Otro (Sbert, 1996:307). Para Rahnema (1997a:x) fue esta bandera del desarrollo y del progreso la que justificó la devastación de la vida social en los países llamados “subdesarrollados” y la que ridiculizó –como signos de subdesarrollo– las virtudes de la sencillez y la convivencia, las formas nobles de la pobreza, de la sabiduría y de las artes de sufrimiento.

«Así, a partir de 1949, más de dos millones de personas habitantes del planeta van –las más de las veces sin saberlo– a cambiar de nombre, a ser considerados “oficialmente”, podemos decir, tal como aparecen ante la mirada del otro y a ser requeridos para buscar insistentemente la occidentalización con desprecio de sus propios valores; ya no serán africanos, latinoamericanos o asiáticos (por no decir bambaras, shona, bereberes, quechuas, aimaras, balineses o mongoles), sino simplemente “subdesarrollados”. [...] *se cambió su derecho a la autodeterminación por el derecho a la autodeterminación* y, conquistando su independencia política, perdían su identidad y su autonomía económica, obligados a caminar por la “senda del desarrollo” trazadas por gentes distintas a ellos» (Rist, 2002:94-95)<sup>38</sup>.

Para el postdesarrollo la renovada codificación dicotómica de la realidad y de las sociedades instaurada con el binomio desarrollo/subdesarrollo posterga la relación de poder desigualitaria heredada de la época colonial. Este sistema de definición –por muy novedoso que parezca o que parecía a comienzo de los años cincuenta del pasado siglo– sigue siendo un sistema de definición arbitrario, impuesto por las estructuras de poder-conocimiento dominantes que parten de la distinción y comparación de opuestos, donde el término de mayor estimación evaluativa corresponde al poder. La pareja desarrollo/subdesarrollo es un ejemplo claro de este constructo jerárquico: «en el mundo real, más allá de la disputa académica sobre los significados del término, desarrollo es

---

<sup>38</sup> Cursiva del autor.

lo que tienen las personas, áreas y países “desarrollados” y los demás no» (Esteve, 2009:2). La organización de la realidad a partir de categorías polarizadas mediante la identificación de la diferencia –desarrollado/subdesarrollado– supone la comparación y la evaluación de unos «tipos genéricos universales» (Said, 2010:169) bajo los parámetros valorativos diseñados por las estructuras de poder-conocimiento dominantes. Esto es, en todo caso, construcción de la otredad con base en lo que Bruno Latour<sup>39</sup> ha denominado «universalismo particular», y al modo singular que tiene Occidente de problematizar la diferencia y operar ante ella (Rist, 2002:56). Al oponer el estado de opulencia deseable al estado de carencia indeseable se intuyen una serie de ideas que, casualmente, coinciden con las ofrecidas por la economía capitalista dominante. El discurso imperante define el “subdesarrollo” como un «estado de carencia», y al “subdesarrollado” como un «pobre» sin entrar a valorar las causas estructurales y sin considerar siquiera que dicho estado sea «el resultado de circunstancias históricas» (Rist, 2002:94). El sujeto “subdesarrollado” se representa, por tanto, a través de tipos universales y homogéneos que trascienden cualquier particularidad y contexto; se ofrecen unos tipos genéricos que no son más que un conjunto de ideas ontológicas prediseñadas que ilustran la teoría de turno del Desarrollo y de sus alternativas a través de características básicas o fundamentales que obliteran toda existencia plural y todo factor situacional. El discurso produce realidad a través de sus enunciados y sus prácticas y, así, “el subdesarrollado” y “la subdesarrollada” pasan de ser ficciones discursivas a tangibles realidades que refuerzan y postergan *ad infinitum* la violencia epistémica y simbólica sufrida históricamente por el sujeto subalterno. Para el postdesarrollo estos tipos generales o estas «geografías imaginarias» (Said, 2010) despliegan juicios de valor ocultos tras la apariencia objetiva con la que se enuncia y define la representación que construye al sujeto “subdesarrollado”; es decir, la típica imagen corporal del subdesarrollo que se presenta como una evidencia empírica.

«Hablando en plata blanca, podríamos decir que el cuerpo del desnutrido –el “africano” muerto de hambre que ocupó las portadas de tantas revistas occidentales; o el letárgico niño sudamericano “adoptado” por dieciséis dólares mensuales que aparecía en los anuncios de las mismas revistas– constituye el símbolo por excelencia del poder que tiene el Primer Mundo sobre el Tercero. Toda una economía del discurso y de las relaciones desiguales de poder se halla codificada en su cuerpo» (Escobar, 2007:180).

Desde los discursos postdesarrollistas estas imágenes que entrañan ideas ontológicas y juicios de valor subrepticios manifiestan claramente la relación de poder existente entre el sujeto que enuncia/representante y el que es enunciado/representado. Estas imágenes son posibilitadas a través del lenguaje –con el que se edifican y esculpen estos tipos generales, universales y homogéneos– y por la relación que difunde y populariza aquél que puede imponer *la verdad* –el poder imperante con sus instituciones y cuadros de expertos– entre su estructura objetiva o significativa (la palabra o imagen acústica: “subdesarrollado”) y su estructura subjetiva o significado (representación mental del “subdesarrollado”). Se establece así una férrea y consistente codificación dualista de la realidad y de las sociedades: «para dos terceras partes de la gente en el mundo, empero,

---

<sup>39</sup> Referencia en Rist, 2002:56.

desarrollo connota siempre por lo menos una cosa: la capacidad de escapar de una condición vaga, indefinible e indigna llamada subdesarrollo» (Esteva, 2009:1). No obstante, esta condición indigna que luchan por hacer superar los ideólogos y técnicos del desarrollo no es –la gran mayoría de las veces– más que un microcosmos o un universo diferencial que es concebido como primitivo por las modernas sociedades cuyo *homo oeconomicus* no alcanza a comprender las características propias de estas “sociedades vernáculas”, tales como: su consistencia orgánica, en el sentido de que sus estructuras son un tejido de relaciones sociales y culturales que definen las actividades de sus miembros y los protegen; su número limitado de miembros; sus simples y restringidas necesidades culturales y materiales; el hecho de que sus relaciones económicas estén incrustadas en sus relaciones socio-culturales; y que los recursos que se consideran esenciales son definidos y producidos localmente (Rahnema, 1997b:113-114). Tal y como afirman Esteva y Prakash (1998:110), «todo tipo de colonizadores y desarrolladores han tratado de disolver sus culturas y de cancelar sus tradiciones; para transformarlos en folclore y reminiscencias de los órdenes sociales impuestos por los sucesivos grupos dominantes<sup>40</sup>». En definitiva, estos pueblos o comunidades –con diferente estructura y formas de seres, estares y saberes al prototipo occidental– son tildados de subdesarrollados al no estar basado su vivir-bien en la producción y en el consumo (Latouche, 1997:139); por no tener un alto nivel de vida que midan por su PIB per cápita como sí lo hacen satisfactoriamente las modernas sociedades occidentales (Latouche, 1996:176-187). Es así como –para el postdesarrollo– se inventa el desarrollo y se desprestigia al Otro, ficcionando realidades, construyendo jerárquicas dicotomías.

«El subdesarrollo comenzó, por tanto, el 20 de enero de 1949. Ese día, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de los otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante» (Esteva, 1996:53).

El subdesarrollo se implanta pues, como la gran categoría que integra otras muchas y que son esenciales para el mantenimiento del discurso del desarrollo y para el funcionamiento de sus instituciones; es a través de las mismas como las personas se convierten en “casos” y como quedan reducidas a una única característica (Escobar, 2007:189-190). Estas invenciones, representaciones o imágenes suprimen hasta eliminar la identidad personal, la cultura y la historia instaurando con ello el origen de toda violencia epistémica y simbólica. La construcción de “la mujer subdesarrollada” es un claro ejemplo de esta violencia; violencia producida por la representación y la estabilización de *una* imagen del colectivo imaginado “mujeres” al que se le suma el adjetivo esencializante de “subdesarrollada”. Pam Simmons (1997:244-255) reflexiona sobre esta violenta construcción discursiva apuntando, entre otras cosas, lo siguiente: en primer lugar, la autora señala que el intento por la integración de la mujer en el desarrollo se basa en una serie de falsas suposiciones: que el crecimiento económico es sinónimo de mejores niveles de vida; que las mujeres no eran parte del proceso de

---

<sup>40</sup> Traducción propia.



desarrollo; que todas las mujeres quieren ser parte de la economía internacional; que el crecimiento económico es compatible con los objetivos de los Movimientos de la Mujer; y que las mujeres en el mundo desarrollado han progresado más hacia la igualdad con los hombres (Simmons, 1997:246). En segundo lugar, para Simmons (1997:246-248), este intento por integrar a las mujeres en el desarrollo es abordado por los organismos internacionales desde el ámbito productivo, es decir, desde la consideración de que es necesario aumentar el papel de las mujeres en el mercado mediante la mejora del acceso de éstas al trabajo remunerado. No obstante, estos organismos no caen en la cuenta de que mejorar este acceso no garantiza un trato más justo a las mujeres ni que éstas queden protegidas de ser lesionadas, acosadas o violadas; es más, favorecer este acceso muchas veces puede facilitar que las mujeres sean víctimas de una mayor explotación, pobreza y dislocación social. Por otro lado, y en tercer lugar, la autora señala que es totalmente falso el hecho de que la mujer estuviese o esté excluida del desarrollo, lo que sucede es que durante mucho tiempo han sido invisibles para los planificadores del desarrollo, responsables políticos, funcionarios de gobierno y expertos extranjeros que diseñaban proyectos de desarrollo orientados a los hombres sin percatarse del trabajo no-remunerado o mal-remunerado realizado por las mujeres; trabajo no-remunerado que ha servido de base para la “modernización” (Simmons, 1997:248) y, además, como posibilitante del desarrollo capitalista y del *homo oeconomicus* blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual. Finalmente, la autora señala que esta queja por la supuesta no-inclusión de la mujer en el desarrollo fue encabezada por las feministas estadounidenses y europeas de la década de 1970 mientras que –en los lugares de recepción de los proyectos y planes de desarrollo– la gente alzaba la voz contra los mismos por haber inundado sus tierras, destruido sus bosques, separado a los niños de sus progenitores, dividido a los hombres y mujeres, y por haber ridiculizado sus religiones, filosofías y formas de vida; en este contexto, los movimientos de mujeres no pedían la inclusión en estos planes, sino su legítimo derecho a decir por sí mismas lo que estaba mal y como debía mejorarse<sup>41</sup> (Simmons, 1997:249). La autora recuerda –y con ello coincide con la Economía Feminista que critica la diferencia entre trabajo-productivo y trabajo-reproductivo a la vez que pone el punto de mira en la crisis de los cuidados– que el crecimiento económico producido en los países industrializados se basa en el trabajo esclavo de las mujeres del Norte y de las mujeres y hombres del Sur (Simmons, 1997:250-251). En definitiva, la representación de “la mujer subdesarrollada” denota una doble y clara relación de poder: en primer lugar, como toda representación del “subdesarrollo” en contraposición binaria con el “desarrollo”, pero por otra, en relación a la desigual posición asumida entre la “mujer occidental” y la “mujer no-occidental”. En este sentido, se proyecta a “la mujer subdesarrollada<sup>42</sup>” como una pobre, ignorante, pasiva y sumisa que además es una máquina de reproducción.

---

<sup>41</sup> Se recomienda dirigirse a Simmons, 1997:249-250 para obtener una relación de nombres de activistas y movimientos de mujeres que ejemplifican lo dicho.

<sup>42</sup> Las grandes aportaciones en la de-construcción y crítica de este prototipo de “mujer” vienen fundamentalmente de la crítica feminista postcolonial, del feminismo negro y, también, de las feministas decoloniales.

La relación binaria entre desarrollo/subdesarrollo y entre desarrollado/subdesarrollado es para el postdesarrollo, en definitiva, una jerárquica construcción que legitima una arbitraria relación de poder entre realidades que se materializan a través de la difusión y repetición del discurso del desarrollo. Este argumento *ad nauseam* no hace más que postergar representaciones genéricas y descontextualizadas que terminan por establecerse como tipos ideales existentes en el imaginario. El postdesarrollo, rechazando y actuando contra esta exhibición de generalidades que desvaloriza a grupos humanos y pueblos enteros, se nutre de las premisas postestructuralistas, postcoloniales y decoloniales para afirmar con contundencia que el “subdesarrollo” es una ficción que tiene como objeto imponerse como “verdad”, pues le es rentable a las estructuras de poder-conocimiento para expandir su dominio y con ello, sus beneficios. En este sentido la dicotomía desarrollo/subdesarrollo establece categorías cimentadas sobre ideas ontológicas que los discursos postdesarrollistas rechazarán por posibilitar y postergar relaciones de poder que, además, desvaloran la diversidad de seres, estares y saberes; es decir, que niegan vigencia y legitimidad a modos de vida *otros*. Es por todo ello que, desde el postdesarrollo y sus discursos, se prescinde y se invita a abandonar el concepto “desarrollo” y su antagónico “subdesarrollo”; pues como cuestión de poder es, también, una cuestión de lenguaje.

### **2.3.2. Jaque mate a la superioridad epistémica del “experto”**

El eurocentrismo y la geopolítica del conocimiento son fenómenos inherentes al discurso del desarrollo; discurso aparentemente neutral que parte de la observación “objetiva” e “imparcial” de una realidad a la que se le aplican –para proceder a su análisis– categorías occidentales. El Desarrollo se ha presentado como un conjunto de estudios científicos –como una disciplina– dentro de la rama de las Ciencias Sociales. Mayoritariamente de corte economicista, aunque no únicamente, estos estudios han seguido una metodología y han compuesto una doxología que es estudiada y reproducida por cuadros de expertos técnicos y profesionales que, en teoría, saben como solucionar o al menos remediar en gran medida el estado de escasez al que se ven sometidos grandes grupos humanos y sociedades enteras. Mediante la prueba y el error se han sucedido diversos y heterogéneos planes de desarrollo que buscaban allanar el camino hacia el estado de plenitud prometido para toda la humanidad; estado de plenitud y de acumulación que a día de hoy no se ha conseguido. La verificación de dicha afirmación la proporciona una de las herramientas que más cautiva a los desarrollistas, la estadística: «en 1960, los países del Norte eran veinte veces más ricos que los del Sur; en 1980, lo eran cuarenta y seis veces» (Sachs, 1996:4). Este fracaso justificado por los expertos a través del recurso a múltiples argumentos es prueba suficiente para el postdesarrollo, que considera que la empresa desarrollista no tiene más objetivo que engordar las arcas de las grandes potencias económicas que lo avalan

pues, a la vista de estos enfoques, es bastante ilustrativo «cómo los pobres desarrollan a los ricos» (George, 1997:207-213).

El conocimiento occidental, difundido a través de estructuras de poder-conocimiento tales como la universidad, los expertos y las organizaciones internacionales, ha impuesto un régimen de orden y verdad que es propio de la modernidad y que no hace más que dictaminar –desde una simulada objetividad y neutralidad– representaciones de *otras* gentes y *otras* culturas que son aprehendidas. Estas representaciones se postulan como legítimas verdades al ser pronunciadas por el sujeto que tiene la capacidad técnica adecuada, adquirida ésta por los parámetros normativos y académicos requeridos. Todo ello significa –en el caso concreto de análisis postdesarrollista– que el Desarrollo maneja una noción exterior de las y los “subdesarrollados” que «se refleja en una posición objetivista y empirista que dictamina que el Tercer Mundo y su gente existen “allá fuera”, para ser conocidos mediante teorías e intervenidos desde el exterior» (Escobar, 2007:26). El conocimiento occidental, sus construcciones discursivas y sus representaciones, por tanto, se exportan y se inculcan como verdades que estructuran subjetividades, espacios, cuerpos y prácticas sociales a la vez que deslegitiman y desvaloran aquellas que llaman –desde su supuesta superioridad epistémica– arcaicas. En este sentido, desde el postdesarrollo se considera que la estructura binaria desarrollado/subdesarrollado se extiende al plano epistémico agudizándose en la dicotomía experto/no-experto; todo lo cual construye la representación del no-experto y no-occidental como un ignorante cuyo saber cuestionable por tradicional e irracional es, además, primitivo, mítico y atrasado. Los discursos postdesarrollistas buscarán descentrar y desplazar este conocimiento occidental y sus construcciones discursivas y representaciones reivindicando el papel de la sabiduría popular, del conocimiento no-científico o no-académico, de las prácticas asentadas por años y años de experiencia y de la sapiencia ancestral transmitida a través de generaciones. El saber y conocimiento *otro* deslegitimado por las estructuras de poder-conocimiento occidentales que enaltecen la ciencia y la academia como únicas fuentes de erudición serán, por tanto, revalorizados por el postdesarrollo. Asimismo, el carácter provincialista del saber del experto –por basarse sólo en un tipo de saber, el occidental, formal y reglado– se pondrá de manifiesto por la crítica postdesarrollista para rechazar radicalmente el lugar epistemológico al que ha sido relegado la producción de conocimiento no-occidental y no-científico. La supremacía concedida por las estructuras de poder-conocimiento al técnico o experto viene determinada por un patrón de poder muy claro que controla y regula de manera sistemática lo que *es* y *no-es* conocimiento; supremacía que pretende demoler la crítica postdesarrollista al testificar –valiéndose de las aportaciones recibidas de las corrientes postcolonialistas, decoloniales y postmodernas<sup>43</sup>– a favor de los saberes y conocimientos *otros* reprimidos y deslegitimados.

Los discursos postdesarrollistas defenderán a ultranza la idea de que todo conocimiento es válido y legítimo, ninguno superior a otro, todos funcionales y útiles. La reiteración

---

<sup>43</sup> Aportaciones postmodernas recibidas mayormente de la pluma de Lyotrad.

en este punto no cesa: para el postdesarrollo todo conocimiento y saber no-científico es igualmente pertinente, lícito y verdadero; lo cual significa que todo sujeto es portador y productor del mismo, no es –por tanto– propiedad exclusiva del experto. La omnipotencia de la validez de las palabras del experto sobre la voz popular y experimentada de la gente ha supuesto –a ojos postdesarrollistas– verdaderas catástrofes ya que, como indica Esteva (2009:2): «“desarrollo” significa sacrificar entornos, solidaridades, interpretaciones y costumbres tradicionales en el altar de la siempre cambiante asesoría de los expertos». Además, esta violencia se ha visto potenciada por la ficticia compartimentación que realiza la ciencia moderna de la realidad y por la separación entre la vida social y natural, que no tienen sentido en el contexto de las ontologías relacionales, donde «[...] los mundos biofísicos, humanos y supranaturales no se consideran como entidades separadas sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos» (Escobar, 2012:7). En este mismo sentido, Vandana Shiva (1997:161) reforzará la idea de que el conocimiento científico –en el que se ha basado el proceso de desarrollo– ha sido una fuente de violencia y ello debido a su carácter reduccionista y patriarcal que ha producido la exclusión de las mujeres y de formas ecológicas y holísticas de saberes y de respeto a la Naturaleza, a sus procesos y a sus interconexiones. Para la autora, la proyección universal de la ciencia moderna, la lógica de sus métodos y su neutralidad en valores ha desplazado a todos los demás sistemas de creencias y conocimientos en pro de un paradigma reduccionista y mecánico que es producto de una respuesta específica que impone un grupo particular –el experto blanco, de clase media y de sexo masculino– y que, además, responde a las necesidades del capitalismo industrial que domina –a través del patriarcado– a las mujeres y a la Naturaleza (Shiva, 1997:162;164-165). Es por ello que se considera que los saberes y conocimientos subyugados de mujeres y pueblos no-occidentales evidencian que la ciencia moderna tiene género, que es específica y útil a las potencias occidentales y que, además, es inherente a su lógica la destrucción ecológica y la explotación de la Naturaleza (Shiva, 1997:167). Las y los expertos, como voceros de esta ciencia moderna destructora de culturas y ecosistemas, serán relegados –por la crítica postdesarrollista– de su pedestal honorífico donde las estructuras de poder-conocimiento los habían entronado. La racionalidad occidental moderna inculcada a los profesionales, en definitiva, diseñó un cuadro de la realidad ajena a *otras* lógicas que distorsionó e ignoró modelos de vida *otros* que fueron calificados de indignos en informes técnicos, gráficas y estadísticas. No obstante, «no hay que tener ideas muy románticas sobre la tradición para darse cuenta que lo que para los economistas eran signos indudables de pobreza y atraso, para la gente del Tercer Mundo eran frecuentemente componentes integrales de sistemas sociales y culturales viables, enraizados en relaciones sociales y sistemas de conocimiento diferentes, no modernos» (Escobar, 1996:221).

La desvalorización de los conocimientos y técnicas tradicionales por parte del experto se produce –además de por la dicotomía establecida entre la instrucción y la ignorancia– a través de la especialización del lenguaje y del uso de tecnicismos. La diversidad de visiones del mundo, sus conceptos subyacentes y su campo de saber aparejado son

desprestigiados –en opinión del postdesarrollo– mediante el lenguaje pseudocientífico, tecnocrático y experto utilizado por los discursos del desarrollo y sus profesionales; los cuales se remiten a palabras ambiguas, confusas y generalmente desconocidas por la población local que en algunos casos –por la utilización de determinados términos– suponen referencias denigrantes a las actitudes y a los modos de vidas de las sociedades que el experto denomina “subdesarrolladas” (Rahnema, 1997b:123). Este lenguaje tecnocrático empleado como herramienta de trabajo por los cuadros de expertos del desarrollo redefinen y remodelan la percepción de los seres humanos que observan en su vida cotidiana y que representan para, así, producir teorías y datos que plasmarán en informes y en evaluaciones que se presumirán científicas, imparciales y neutras. Tal y como advierte Esteva y Prakash (1998:72) «el modo contemporáneo dominante de conocer y pensar identifica la realidad con la abstracción»; abstracción que se asumirá veraz y que producirá –además de violencia epistémica y simbólica por medio de la representación– violencia material en el “terreno” al eliminar o al pretenderlo los complejos sistemas de vida y formas de hacer *otros* diferentes del occidental. En este sentido, los “subdesarrollados” –sepan o no leer– están subordinados al reino de los textos extranjeros (Esteva y Prakash, 1998:73). El marco conceptual académico donde se enmarca la teorización de la vida subdesarrollada es proporcionado por la ciencia moderna occidental y, así, no logra captar las realidades y relaciones orgánicas que destruye con su aplicación: «además de desplazar a las ideas de destino, fortuna y providencia, la ciencia y el progreso relegaron la importancia de la sabiduría como experiencia cultural, existencial» (Sbert, 1996:310). Asimismo, los índices de desarrollo son productos del conocimiento eurocéntrico y, por lo tanto, serán métodos de cálculo arbitrarios con base en aspectos económicos y estadísticas, generalmente referidos al nivel de vida y al producto interior bruto per cápita o al sumatorio de este último con la esperanza de vida al nacer y con el grado de alfabetización de un país (Latouche, 1997:135). La especialización del lenguaje, el uso de tecnicismos y la aplicación de índices valorativos ajenos a personas convertidas en objetos de estudio y no en sujetos en diálogo niega la legítima existencia y pertinencia de saberes que pueden –por conocimiento y/o convicción– oponerse, impugnar y obstaculizar el desarrollo; pues éste, como cualquier otro proceso o empresa, es totalmente susceptible de rechazo.

No obstante, y por otro lado, es destacable que los autores y autoras postdesarrollistas reflexionen sobre los conceptos y las palabras de las que ellos y ellas también son parte como usuarios y que limitan, en gran medida, su comprensión y articulación de realidades *otras* que son incapaces de referir por estar inmersos –al igual que el experto desarrollista– en categorías modernas en las que se fue educado (Esteva y Prakash, 1998:3). Las lentes de experto con las que mira sin querer mirar el postdesarrollo suponen cadenas epistémicas de difícil escapatoria; sin embargo, es necesario emprender esta huida pues –parafraseando a Esteva y Prakash (1998:79)– de la limpieza de la “educación” recibida que provocó el desprecio a nuestras tradiciones, se aprende a renovar esperanzas sobre el llamado “pobre”, “marginal”, “excluido” y “subdesarrollado”. Según estos autores será gracias a pensadores radicales que ofrecen

imágenes, experiencias, conceptos y palabras como se podrá ir superando el abismo que separa la mente moderna de las realidades *otras* (Esteva y Prakash, 1998:191).

En conclusión, de la crítica postdesarrollista al experto y a su conocimiento científico no puede deducirse un total y rotundo rechazo; debe entenderse que esta crítica se dirige a derribar el lugar hegemónico del experto y de la supremacía de la ciencia a favor de la pluralidad de sujetos productores de conocimiento y de la diversidad de modos legítimos y valiosos de saberes no-científicos. En este sentido lo que se pretende desde el postdesarrollo es un cambio en la concepción de lo que *es* y *no-es* conocimiento legitimado; se persigue, por tanto, que las formas heterogéneas de conocer-saber-pensar *otros* sean consideradas y sopesadas al mismo nivel que el pensamiento moderno o saber científico; que las personas, en definitiva, sean reconocidas como expertas en sus vidas y que con ello tengan la potestad de dialogar y proponer *sus* soluciones a *sus* problemas, que habrán sido identificados por ellos y ellas al ser interlocutores legítimos y guías de *sus* procesos. Diversos tipos de epistemes y epistemologías en diálogo real y en igualdad de condiciones es lo que pretende el postdesarrollo al intentar poner en jaque la superioridad del experto.

### **2.3.3. El ocaso del discurso único: del universo al pluriverso**

La superación de la dicotomía desarrollo/subdesarrollo lo que entraña es la superación de un discurso, no único pero único legitimado por las estructuras de poder-conocimiento dominantes, las cuales establecen las recetas e indicaciones del camino a seguir gracias a la especialización e instrumentalización del saber científico-técnico en el que legitiman su poder. Para el postdesarrollo la legitimidad del desarrollo como discurso único ha llegado a su fin, tal y como lo demuestran las múltiples y variadas resistencias en terreno que han despertado sus programas y proyectos. Estas resistencias –que no son nuevas pero con los años han ido haciéndose más visibles y patentes en el día a día del Desarrollo– se oponen a la imposición del modelo desarrollista a la vez que proporcionan las alternativas que consideran válidas según su contexto, cultura y necesidades. Ello demuestra que el modelo ofrecido por el Desarrollo ya no resulta el único modelo válido y que otras concepciones, con menos carga antropocéntrica por ejemplo, son igualmente loables. El fin del desarrollo como discurso único es, para el postdesarrollo, muestra de que el universo que se ha querido imponer desde este discurso totalizante cede ante el pluriverso postdesarrollista, una propuesta de un mundo plural y heterogéneo donde ningún modo de vida, ser, estar o saber sea por definición superior a otro.

Para el postdesarrollo el discurso del desarrollo hunde sus raíces en la supuesta superioridad cultural occidental, que se fundamenta en la racionalidad y en la secularización característica de la época moderna que proviene del iluminismo y que

concibe el progreso-desarrollo como el telos de la humanidad (Rist, 2002:32). En este sentido, y bajo enfoques postdesarrollistas, progreso y desarrollo conforman un mismo discurso de tendencia universal que propagará la validez de un único modelo de vida que, para imponerse, debe descartar material y discursivamente a todos los demás. Desde el postdesarrollo se critica la idea de la modernización, y con ella la del progreso-desarrollo, que mantiene la creencia en un camino y un fin que llevará a la humanidad al encuentro con un estado de plenitud y abundancia donde todos los seres vivirán libres y felices. El precio para alcanzar este paraíso secular que los expertos y técnicos del desarrollo profetizan es –se advierte desde enfoques postdesarrollistas– la pérdida de la pluralidad cultural y de la biodiversidad (Sbert, 1996:305). Para estos enfoques que se presentan como alternativos al desarrollo, el proyecto de modernización de las sociedades se infiere a partir de una filosofía de la historia construida por Occidente y que se basa fundamentalmente en la concepción lineal de la misma. A partir de esta concepción lineal de la historia y de la subsiguiente categorización de las sociedades en etapas<sup>44</sup>, en opinión de Rist (2002:112-117), se llegan a extorsionar las fronteras limítrofes entre la justificación y las descripciones de los impactos y consecuencias de la modernización para aprehender así este proceso como una opción seductora en la consecución del estadio final. En definitiva, esta metafísica occidental –que considera la historia como un proceso lineal y evolutivo y que nutre al discurso del desarrollo para que éste pueda anunciarse como el único proceso congruente, legítimo y deseable por la humanidad racional– es la que vendrá a ser evidenciada y criticada por el postdesarrollo. Así, el discurso desarrollista se revelará por su alternativa como un metarrelato más caído en desgracia por la exaltación de la fragmentación de la historia, donde las narraciones *otras* tienen cabida y legítima consideración. La fe en su pertinencia será, por tanto, desacreditada y desechada desde el postdesarrollo, ya que se entiende que legitimar un discurso de progreso universal –el desarrollo– es legitimar un discurso basado en un tipo de saber especializado (científico-técnico) que tiende a homogeneizar en la medida que se va universalizando, incorporando por adopción o excluyendo por rechazo al individuo o comunidad (Sbert, 1996:303-312). Para los teorías postdesarrollistas el discurso del desarrollo fue apoyado por ser el camino y fin hacia un estado de plenitud, y es por ello que por mucho que se maquille y se adjetive, el progreso como desarrollo se considera concebido por y desde valores occidentales (Esteve, 1996:58-59); como una «visión unívoca y unidireccional planteada desde los centros de poder» (Acosta, 2013b:122); de la boca del experto, poseedor del saber especializado único legitimado, y desde la tecnología, como vehículo necesario (Ullrich, 1996:360-376). Para el postdesarrollo no hay duda: «el “desarrollo” se universaliza, pero no es transcultural» (Rist, 2002:56).

Por otro lado, el postdesarrollo vendrá a criticar fuertemente la carga antropocéntrica del discurso desarrollista. Para estos enfoques que se presentan como alternativos al discurso único resulta muy cuestionable la separación entre Naturaleza y seres humanos que subyace bajo la idea moderna de desarrollo. Para el postdesarrollo esta dualidad

---

<sup>44</sup> Referencia a Rostow (1993).

entre seres humanos y la Naturaleza es parte de la metafísica occidental que puede o no coincidir con otras culturas, pero —y aquí se centra la crítica postdesarrollista— el establecimiento de este dualismo desde el Desarrollo vincula la concepción cíclica y biocéntrica del mundo al saber “primitivo” y “supersticioso”. Al ser considerada de esta manera, a esta concepción cíclica y biocéntrica se le niega cualquier posibilidad de serle aplicada una metodología científica; todo lo cual supone que no sea considerada como verdadera al no poder encuadrarse en los parámetros epistemológicos de las estructuras de poder-conocimiento impuestas, institucionalizadas y profesionalizadas. Las corrientes de ecología política, los movimientos ecologistas en todo el mundo y las críticas vertidas desde el ecofeminismo han surtido al postdesarrollo de un argumentario diverso en pro de la defensa del medioambiente o de la Naturaleza y es por ello que se señala como punto característico de muchas posturas postdesarrollistas su opción biocéntrica de comprensión de la vida en el planeta. De entre los autores y autoras del *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*, se destaca a Vandana Shiva (1996:319-336) en lo referente a esta temática. Esta autora denunciará la desvinculación del hombre/mujer de la Naturaleza en la modernidad, ya que los postulados de mercado, ciencia e institucionalización vendrán a sostener que tanto los seres humanos como la Naturaleza deben ser desarrollados «[...] de sus estados primitivos, atrasados» para convertirse así en recursos cualificados, tanto naturales como humanos. En este sentido, y desde el postdesarrollo, la distrofia que sufre el proyecto desarrollista se debe a la asimilación como dogma de la concepción de la economía neoclásica que considera el factor tierra y el factor trabajo siempre sustituible por capital (Herrero, 2013:293-294). Este planteamiento será descrito por Shiva (1996:330) como «[...] la errónea identificación de la pobreza culturalmente percibida de economías centradas en la tierra con la privación material real que ocurre en las economías centradas en el mercado y la errónea identificación del crecimiento de la producción mercantil con la provisión de mejor sustento humano para todos». Ello significa que acumulación de capital y crecimiento será el eje central de la economía a pesar de que numerosas interacciones cambiarias puedan darse al margen de su mercantilización, lo cual supone que la concepción del valor de los bienes y servicios se reduzca a su precio en el mercado y que, por lo tanto, lo que no pueda ser monetizable no entre a estimarse como relevante y que, así, quede invisibilizado (Shiva, 1996:333). Los discursos postdesarrollistas reaccionarán frente a estas conjeturas reivindicando el valor de las relaciones socio-culturales que superan el ámbito económico que una perspectiva moderna-occidental no divisa al encuadrar ésta su análisis en los acotados márgenes doctrinales donde se compartimenta la vida para su estudio científico. En definitiva, el abandono por parte del postdesarrollo de las relaciones jerárquicas establecidas entre pares binarios es extensible a la consideración de la Naturaleza, y es por ello que la mayoría de los enfoques postdesarrollistas parten de una perspectiva biocéntrica en la que se desplaza al sujeto humano del centro de la vida para situarlo junto a otros seres y ecosistemas con los que comparte planeta y de los que depende para su existencia. En este sentido, la Naturaleza adquirirá un lugar fundamental en los discursos del postdesarrollo, donde tendrá un espacio de valoración y discusión asegurados. Asimismo, la importancia que merece dentro de esta corriente crítica es,



además, manifiesta en las denuncias al desprecio y manipulación que ha sufrido a causa del Desarrollo, tanto por parte de sus prácticas como por parte de su tratamiento analítico, donde queda incluido el alabado “Desarrollo Sostenible”. Por todo ello, la protección y respeto a la Naturaleza será un componente significativo de todo planteamiento postdesarrollista.

Por otro lado, es preciso reparar en que –desde los años cincuenta del pasado siglo hasta la actualidad– se han sucedido toda una compleja gama de acontecimientos que hacen del Desarrollo un anacronismo dado que sus herramientas conceptuales y metodológicas han quedado desfasadas por las particularidades de esta nueva etapa histórica. Desde el imaginario postdesarrollista se sitúa al desarrollo como un discurso moderno que se ha valido del saber científico-técnico, de los avances tecnológicos, del Estado-nación y de la economía de mercado con la intención ecuménica de implantar la «monocultura cultural» (Sachs, 1996:5). En este sentido, no parece sensato a ojos postdesarrollistas que se apliquen como solución las mismas herramientas y métodos que provocaron la aparición y/o agravamiento del problema llamado a solventar: «[...] es el momento de entender que no se puede transformar el mundo mediante conceptos y estrategias que corresponden con los sueños del pasado» (Rist, 2002:253-254). De esta manera, cualquier reinención sobre los mismos principios –aunque maquillados– conducirá a un «neo-desarrollismo» (Escobar 2009:27) o a más «maldesarrollo» según la concepción del profesor José María Tortosa (2009); no al postdesarrollo. Ello supone que desde el imaginario postdesarrollista se conciban los diversos desarrollos alternativos como parches que garantizan la continuidad del discurso y de sus prácticas, legitimando así sus estructuras de poder-conocimiento y sus intereses; y todo ello a pesar de que, en diversos puntos teóricos –tanto desarrollos alternativos como alternativas al desarrollo– coincidan. En este sentido se podría referir, entre otras, a la Ética al Desarrollo (consideración de los valores en las estrategias de “desarrollo”, respeto a la biodiversidad y deferencia a la opinión de la población con la que se va a interactuar) y al Ecofeminismo (perspectiva biocéntrica del mundo ya referida donde las mujeres no son invisibilizadas como en el sistema patriarcal-capitalista). Tampoco es forzosa la relación entre diversas premisas de los discursos postdesarrollistas con las críticas generales al Desarrollo que venían siendo difundidas ya desde los años sesenta por parte de los Estructuralistas Latinoamericanos y del Enfoque de la Dependencia y, también, desde los principios acordados en la Conferencia de Bandung (1955) y Belgrado (1961). Tampoco, con algún punto importante de la teoría del Desarrollo Humano, que resalta la importancia del proyecto vital de hombres y mujeres sobre el mero crecimiento; aunque Rist (2002:236) considere que declarar “humano” al “desarrollo” no es más que un oxímoron sarcástico. No obstante, debe sopesarse que la gran diferencia entre desarrollo alternativo y las teorías postdesarrollistas es que éstas últimas optarán por la oposición radical a la continuidad discursiva y doxológica del Desarrollo y a la legitimidad de sus especialistas. Esto es así ya que consideran que la modernidad en general y el Desarrollo en particular se basan en la violencia epistémica como pilar constitutivo de sus discursos, instituciones, políticas y prácticas; hecho que supone que las estructuras de poder-conocimiento dominantes o potencialmente

dominantes se re-definan para postergar y nutrir las desigualdades que le sean prácticas y provechosas al sistema que le brinda beneficios (Rist, 2002:261-262).

Finalmente los discursos postdesarrollistas advierten de la capacidad de homogeneizar la pluralidad de todo proyecto universalista (Sanchs, 1996:386-387). Este rechazo al universalismo no sólo viene motivado por la postura anti-esencialista y anti-fundacionalista que el postdesarrollo hereda del postestructuralismo y del postcolonialismo, sino también por el propio cuestionamiento del concepto y discurso del desarrollo. La aversión rotunda al discurso único-homogeneizante con pretensión de totalidad del Desarrollo parece que se extrapola –desde los enfoques postdesarrollistas– a todo discurso que contenga o refiera a lo universal; y es que –desde este enfoque– toda universalidad parece suponer la exaltación de un discurso único, lo que a su vez implica la subalternización o invisibilidad del resto de discursos no subsumidos ni subsumibles por aquél. En este sentido, parece que todo universal y toda universalidad es impugnada y rehuida desde el postdesarrollo, aunque bien es cierto que no siempre de una manera clara y explícita. Y es que este rechazo la mayor parte de las veces se entrevé de los escritos postdesarrollistas, en los que palabras como “universal ” y “universalismo” no parecen tener buena acogida. Ello supone que, desde enfoques postdesarrollistas, no haya un explícito posicionamiento en contra de lo universal, pero sí referencias dentro de un contexto discursivo que invitan a pensar sin generar muchas dudas que existe tal resistencia. Esto ocurre en el *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* y en *The Postdevelopment Reader*, obras de referencia para el estudio del argumentario postdesarrollista en el que se reúnen gran cantidad de autores y autoras. No obstante, también hay autores como Esteva y Prakash<sup>45</sup> (1998) que manifiestan de manera explícita su posición contraria a los universales haciendo especial énfasis en el término «pluriverso».

Repensar el mundo supone –para Esteva y Prakash (1998:36)– el abandono de las lógicas de aplicación genérica aplicadas por el Desarrollo; requiere, por tanto, un cambio de enfoque: despedir el universo para dar paso al pluriverso. Según estos autores al destituir la universalidad se abre un espacio para seres, estares y saberes diversos y legítimos que han sido históricamente negados por los sucesivos discursos dominantes que han intentado imponerse; el último, el del desarrollo. Este pluriverso por el que opta el postdesarrollo –y que vendría a subvertir el universalismo– se define por la coexistencia pacífica y sostenible de una rica multiplicidad de idiomas morales, conceptos y discursos que respetan la legítima diversidad y el diálogo (Esteva y

---

<sup>45</sup> Esteva y Prakash (1998) ponen especial atención a la cuestión del Estado. Estos autores ilustran como el Estado moderno o Estado-nación se construye como la expresión de un –y solo un– cuerpo de ley aplicado supuestamente en virtud del principio de universalidad a todos los individuos que forman parte del pacto social y como este pacto se basa en la ilusoria suposición de personas homogéneas e iguales (Esteva y Prakash, 1998:169). Dicho supuesto de igualdad es –tal y como afirman estos autores– fuente de desigualdades e injustos privilegios, pues los hombres y mujeres reales son radicalmente heterogéneos y diferentes como heterogéneas y diferentes son sus situaciones y contextos. Esta cuestión era relevante sacarla a colación aquí debido a que se deberá tener presente en relación al estudio posterior que se realizará en este trabajo de tesis sobre la relación entre pluralismo jurídico y postdesarrollo.

Prakash, 1998:116). Estos autores recuerdan que cada cultura es un mundo, un universo, y este universo no puede reducirse a otras maneras culturales de ver y vivir la realidad, ya que es otra realidad (Esteva y Prakash 1998:128). No obstante, estos mismo autores señalan que –en ningún caso– puede equipararse pluralidad con relativismo moral (Esteva y Prakash, 1998:130). Así, el postdesarrollo no defiende el relativismo como la opción filosófica elegida para comprender el mundo, sino la existencia legítima y valiosa de otras y heterogéneas formas de vida, seres, estares y saberes que no entran o quedan en los márgenes del modelo y de la cosmovisión occidental-desarrollista.

El postdesarrollo denunciará la legitimidad falaz de toda tendencia y discurso homogeneizante, pues esta corriente crítica con el discurso convencional sobre desarrollo opta por la defensa de la variedad de modos de vida que éste ha intentado deslegitimar. Despidiendo toda universalidad y dando paso a lo que denominan pluriversalidad, el postdesarrollo se declara abiertamente diverso y heterogéneo. No hay pues, un modelo adecuado para todas las sociedades y grupos humanos de este planeta, la única certeza es que cada sociedad y grupo humano tiene su ideal de modelo adecuado. Para los discursos postdesarrollistas imponer uno de éstos, cualquiera, es un acto despótico que –aunque algún aspecto positivo pueda suponer– no traerá, la inmensa mayoría de las veces, más que destrucción y desestructuración de vidas humanas y de sus relaciones socio-culturales. Por tanto, el postdesarrollo, además de abandonar las dicotomías que estructuran jerárquicamente al género humano y secundar la validez epistémica de los conocimientos y saberes desahuciados por los parámetros cientificistas occidentales, da un paso más allá y se posiciona en contra del universalismo homogeneizador que no deja opción, el que oprime lo diverso y estrangula lo plural. Los discursos postdesarrollistas, en este sentido y una vez más, desmentirán la pertinencia del proyecto desarrollista y anunciarán –como arma discursiva– el ocaso de su discurso único.

En definitiva, desde el postdesarrollo se abogará por un cambio estructural del sistema que necesariamente irá más allá de la mera reconversión del mismo. Desde el postdesarrollo la necesidad de superar la dicotomía desarrollo/subdesarrollo por establecer ésta una arbitraria y desigualitaria relación de poder, la necesidad de superar la legitimidad única del experto como episteme válida en pro de la consideración de conocimientos y saberes otros, y la necesidad de abandonar los discursos únicos por pretender la homogeneización de lo diverso y plural, hacen imperiosa la superación del discurso del desarrollo. Desde una perspectiva postdesarrollista el desarrollo es un discurso dogmático que no permite disensos y que se ha erigido como soberano en el imaginario colectivo, inculcando valores específicos de un modelo de vida y recurriendo a teleológicas promesas. La subrepticia metafísica occidental –desde enfoques postdesarrollistas– ha conformado el discurso del desarrollo al dotarlo de esa carga evolucionista y de linealidad histórica que le caracteriza, por lo que renunciar al discurso del desarrollo –único y unívoco por definición– es reconocer la validez, legitimidad y viabilidad de otros modos de vida. Este rechazo al discurso único supone para el postdesarrollo, en definitiva y al menos de una manera discursiva, dar la

bienvenida al pluriverso que el universo desarrollista ha pretendido suprimir con su tendencia totalizante.

### **2.3.4. Ante el ataque de la postmodernidad/globalización el contraataque de las bases**

La renovación del Desarrollo y el mantenimiento de su discurso se basa, en la actualidad, en una fe renovada que ve en el proceso de globalización neoliberal el novedoso camino hacia el ansiado estado de acumulación y plenitud de las sociedades (Rist, 2002:259). En esta época postmoderna donde impera la entropía de los capitales y de los recursos, el mundo ha dejado de ser dicotómico al estilo convencional –dividido en países desarrollados/países subdesarrollados– y ahora el Sur está en cualquier Norte y el Norte en cualquier Sur. Se trata de la plebeyización<sup>46</sup>, de la generación de excedentes<sup>47</sup> humanos a nivel mundial, sin que el monetizable nivel de vida por el que se jerarquiza la posición de las personas discrimine por nacionalidades o ámbitos geográficos. Ello supone que la igualdad que propugna el Desarrollo, tanto relativa a los seres humanos del Norte-global/Sur-global como referida al género, se base en una escala supracultural en la que cada individuo y comunidad ocupan su rango sin que se tenga una real igualdad en la capacidad de hablar. La mercantilización de todas las esferas de la vida y el ascenso del mercado por encima del Estado y de la democracia han provocado todo un cambio sistémico –funcional a un capitalismo neoliberal y de gran capacidad devastadora– que se impone implacablemente por encima de pueblos, comunidades y grupos humanos. Las sociedades del mundo se ven globalizadas y en este contexto un nuevo tipo de universalismo económico y cultural viene a implantarse, de manera que el desarrollo y su discurso homogeneizador muta para quedar transfigurado en el pensamiento global que hace de la postmodernidad la acentuación de los peores atributos de la modernidad: la prolongación de la colonialidad y con ella de la dominación y explotación; la beatificación de la biotecnología y la tecno-ciencia como salvadores de la humanidad; el aumento de la capacidad decisoria de las grandes corporaciones económicas; el empeño en la desarticulación de la soberanía popular y de sus procesos colectivos y sociales; y el impulso neoliberal y mercantilista como guía de la vectorial historia universal de la humanidad. No obstante, este ataque a la pluralidad y a la legítima existencia de modos de vida *otros* –con sus seres, estares y saberes diversos– no será acatado y asumido mansamente y con resignación por las bases populares damnificadas, oprimidas y acalladas. Todo lo contrario. Para muchos autores críticos con la globalización neoliberal, de la violenta instauración del proceso de globalización –que caracteriza la postmodernidad como nueva etapa histórica– surge el enérgico contraataque de las bases populares y de los movimientos sociales de carácter

---

<sup>46</sup> Referencia a Fredric Jameson (2012).

<sup>47</sup> Referencia a Zygmunt Bauman (2004).

emancipador; el postmodernismo de las bases<sup>48</sup> emprenderá la contraofensiva, por tanto, contra el mundo desbocado<sup>49</sup> que les arrebató su *otra* opción.

En este contexto la «normalización de todo lo viviente» y la «organización y racionalización de la desigualdad» en el sistema económico global se producirá por medio de la nivelación económica (Lummis, 1996:109). Así, la pobreza será considerada a partir de un «umbral económico» que devendrá «una medida abstracta universal de subconsumo» que reducirá a los seres humanos a «un mero perfil de sus necesidades» (Illich, 1996:164,170). De esta manera, el “nivel de vida” se constituye como un indicador de tendencia universalista y homogeneizante en este mundo globalizado; es, en definitiva, un constructo occidental –y no una máxima ontológica– que define a individuos, comunidades y países (Latouche, 1996:176-193). Por otro lado, es destacable que el modelo de Estado-nación moderno en la postmodernidad no se ve más que como un obstáculo para la máxima mundialización de la globalización y, *por ende*, como un impedimento para el desarrollo. No obstante, los discursos postdesarrollistas consideran que esta globalización no es más que el elemento tangible y la consecuencia de la expansiva culturización de la mercancía y del debilitamiento de «[...] la condición del trabajador-consumidor cuyas posibilidades (o las condiciones) de empleo se deciden a partir de criterios que responden a la economía virtual» que consolida un continuo ambiente de incertidumbre que no conoce fronteras (Rist, 2002:258). Ello significa que, con la globalización neoliberal, la estabilidad de millones de personas que habitan el planeta pueda compararse con la estabilidad de un producto derivado sin ser esto un eufemismo. Por otro lado, el proyecto desarrollista y sus esfuerzos por lo que ahora se denomina “fortalecimiento institucional”, promoverá diferentes tipos de violencia estructural que se justificará bajo el principio de “seguridad nacional” y que vendrá a ser la manifestación de una nueva violencia epistémica, ahora ejercida por las «élites vernáculas»<sup>50</sup> y diseñadas por instituciones internacionales y corporaciones transnacionales; que implementarán y/o reforzarán las políticas marcadas por las estructuras económicas y de poder-conocimiento dominantes. Esto ha provocado «[...] la destrucción de centenares de estilos de vida y de sistemas de sostenimiento de la vida que tradicionalmente sustentaron la diversidad cultural en diferentes partes del mundo» (Nandy, 1996:87).

La «imaginación del después del Tercer Mundo» –tal y como indica Escobar (2004:86) y por lo anteriormente enunciado– se desarrolla a raíz de dos procesos centrales: el primero, por la aparición de esta nueva manera de «globalidad imperial» que subordina económica, militar y políticamente a las regiones y pueblos del mundo; y, el segundo, por la consecuente emergencia de movimientos sociales auto-organizados que se relacionan en redes y que, operando con nuevas lógicas, fomentan acciones

---

<sup>48</sup> En alusión intertextual al título de la obra de Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash (1998) titulado *Grassroots Post-modernism: Remaking the soil of cultures*.

<sup>49</sup> En alusión intertextual al título de Anthony Giddens (2002) titulado *Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas*.

<sup>50</sup> Referencia a Gayatri Spivak (1998).

contrahegemónicas que potencian otras formas de globalización. Dicho autor recurre a lo teorizado por Boaventura de Sousa Santos sobre la emancipación social y su creciente tensión con respecto a la regulación social que impone la modernidad, que favorece más la exclusión que la inclusión. Escobar (2004:88-89) recoge estas enseñanzas para acentuar la necesidad de instaurar lo que Santos (2009a) denomina «postmodernismo oposicional»; y que refiere a la búsqueda de soluciones postmodernas a los problemas modernos que no pueden enfrentarse con armas de épocas pasadas, ya que no hay soluciones modernas para confrontarlos satisfactoriamente. Este postmodernismo oposicional que recupera Arturo Escobar (2004:89) de Boaventura de Sousa Santos, lo que viene a querer impulsar, en definitiva, es la formulación de teorías y prácticas que reinventen la emancipación social fuera de las promesas modernas de liberación. No obstante, esta reinención no viene de la mano de expertos, intelectuales o ideólogos académicos, sino de las bases populares y movimientos sociales de carácter emancipador que con sus actuaciones, reivindicaciones y luchas ya se sitúan un paso más allá del corsé moderno de los metarrelatos de emancipación y libertad. En este sentido, y tal y como indican Esteva y Prakash (1998:192), la postmodernidad ya existe donde las personas se niegan a dejarse seducir y controlar por las leyes económicas; así, existe para los pueblos que redescubren y reinventan sus bienes comunes tradicionales por la reincorporación de la economía en la sociedad y en la cultura y por su subordinación a la política y a la ética. Estas iniciativas están sustentadas en la esperanza de hacer florecer la diversidad y de no ser oprimidos por lo universal; ni por las verdades únicas ni por las certezas de los globalistas, ya vengan de los gerentes convencionales del desarrollo o por sus alternativas (Esteva y Prakash, 1998:191). Para el postdesarrollo son estos movimientos sociales de carácter emancipador, colectivos y no jerárquicos, los que impulsan una transición paradigmática que supera los postulados de la modernidad instaurando *otras* lógicas y *otras* políticas; “otra cosa” a lo teorizado e imaginado por los modernos expertos y académicos eurocéntricos es lo que estas bases sociales –con sus prácticas– están provocando e impulsando (Escobar, 2004:97-98). De esta manera, tal y como explica Majid Rahnema (1997b:125), bajo las peores condiciones aparecen nuevas formaciones humanas y alianzas que tratan de defender sus raíces y su deseo de vivir en autonomía; las cuales utilizan un lenguaje fundamentalmente diferente al del desarrollo. En este sentido, la autora aclara que la “problemática” de la era del postdesarrollo estará marcada por el resultado de las luchas, a todos los niveles, entre las fuerzas de la conciencia humana y la creatividad y las estrategias de manipulación de economistas y de instituciones profesionalizadas. Así, la materialización de los discursos del postdesarrollo vendrá de la mano de las luchas populares por la justicia social, es decir, por las movilizaciones contrahegemónicas; en definitiva, como lo refieren Esteva y Prakash (1998), por el «postmodernismo de las bases», donde recobran importancia grupos desdeñados como sujetos revolucionarios: indígenas, afrodescendientes, campesinos, mujeres, marginados urbanos...

El término “bases” utilizado por los postdesarrollistas para hacer referencia a estas luchas y movilizaciones populares se reconoce que es ambiguo, no obstante, se recurre a

él y se usa debido a la connotación política que ostenta dicho concepto al identificar que estas iniciativas y movimientos provienen de “la gente” (Esteve y Prakash, 1998:3). No obstante, en muchos casos, ni siquiera se lleva la bandera de “un movimiento” o ni siquiera se cuenta con un “nombre” o “designación” específica con la que ese grupo humano se identifique o pueda ser identificado por otras personas; esta condición de innominados es un aspecto importante de sus políticas ya que, a menudo, este anonimato resulta esencial para su supervivencia (Esteve y Prakash, 1998:13). Por otro lado, no debe perderse de vista que estas luchas y resistencias, además de ser materiales son también simbólicas y, en este sentido, como resistencia son equiparables a aquellas. Este combate simbólico es descrito por Scott (1997:311-327) bajo el nombre de «infrapolítica de los grupos subordinados» y supone –en tanto lucha política– un espacio más de resistencia y contraataque al poder y al imaginario monocultural que éste intenta imponer. La emergencia de estas iniciativas de las bases para resistir a la opresión de las minorías supone –según Esteve y Prakash (1998:9)– una clara ruptura con algunas de las premisas fundamentales de la era moderna que conlleva, a su vez, la confrontación radical a lo que estos autores llaman «las vacas sagradas»: el mito del pensamiento global como contraparte intelectual de la globalización económica, la universalidad de los derechos humanos, y el mito del individuo (Esteve y Prakash, 1998:10-11). Dichos autores defienden la idea de que “pensar globalmente” es imposible además de contraproducente al no apreciarse con éste los límites de la inteligencia y de las capacidades humanas (Esteve y Prakash, 1998:22). Es por ello que –ante la globalización y su eslogan de “pensar globalmente”– se opta por la sabiduría de “pensar en pequeño”, es decir, pensar en la proporción en la que las personas puedan entender, conocer y asumir responsabilidades por las consecuencias de sus acciones y decisiones sobre otros y otras (Esteve y Prakash, 1998:23). Este “pensar pequeño” refiere, en otros términos, al pensamiento local y a sus lógicas aparejadas; significa –para Escobar (2004:96)– «[...] políticas del lugar en el contexto de la globalidad imperial» y, por lo tanto, una nueva lógica de lo político. No obstante, pensar localmente no significa obviar –ni mucho menos– la identificación y el análisis de las fuerzas globales existentes y operantes en el nivel local ni la necesidad de crear alianzas que superen fronteras para así crear una masa crítica de oposición capaz de frenar esas fuerzas (Esteve y Prakash, 1998:32-33). Dichas coaliciones y redes transnacionales no suponen en ningún caso un “pensamiento global” sino todo lo contrario, suponen la suma de solidaridades y luchas locales contra las amenazas que hacen peligrar los espacios. Los movimientos contrahegemónicos son muchos y muy diversos, pero entre ellos Gustavo Esteve (1997:304) destaca como ejemplo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), al cual describe como un movimiento contemporáneo que utiliza modernos medios de comunicación y que a la vez puede designarse como postmoderno por su estilo político y forma de dirección. Arturo Escobar (2004:97) ratifica este ejemplo y, además, también recuerda al movimiento social de comunidades negras del Pacífico colombiano. Asimismo, el Foro Social Mundial es ofrecido como arquetipo del entendimiento entre cosmovisiones, epistemes y modos de vida diferentes que dialogan y comparten experiencias de lucha para así trabajar y colaborar en redes por la construcción de una globalización contrahegemónica que frene la

mercantilización de la vida, de los espacios y de los ecosistemas que propugna la globalización neoliberal imperialista de la época postmoderna (Escobar, 2004:97). Estos espacios de encuentro y diálogo fortalecen las luchas y los movimientos en tanto en cuanto, y entre otras cosas, facilitan la comunicación de estrategias que pueden enriquecer las resistencias, se previenen de escollos o dificultades experimentadas, y se acuerdan y trazan posibles vías comunes o diferenciadas desde las que enfrentar fuerzas globales contra las que se pretende luchar en los espacios locales. No obstante, Esteva y Prakash (1998:33) advierten de que no todos los espacios de encuentro son ventajosos y convenientes: los foros organizados por las estructuras de poder hacen que los movimientos e iniciativas locales trasladen sus luchas al territorio enemigo consiguiendo así que éstas entren al juego de las potencias globales donde –siendo jugadores de segunda o tercera categoría– perderán sus luchas o se volverán estériles. La ilustración de esta realidad los autores la sitúan en la Cumbre de la Tierra, donde las iniciativas y luchas locales quedaron relegadas en los acuerdos globales a una simple nota al pie. Es debido a esta concepción sobre lo improductivo e infecundo que resulta trasladar las luchas locales a los campos globales de discusión por lo que Esteva y Prakash (1998:34) recurren a la metáfora bíblica de David y Goliat; ya que dicha alegoría les permite ilustrar el poder de pensar y actuar localmente, en el terreno conocido y con las herramientas e instrumentos de lucha que mejor controlan.

Finalmente, es destacable el rechazo generalizado a la concepción moderna y convencional del Estado-nación y del sistema democrático por parte de estos movimientos contrahegemónicos; rechazo considerablemente estimado y estudiado por Esteva y Prakash (1998). La oposición al moderno Estado-nación así como a sus diseños político-judiciales es una realidad que no gusta a los partidarios de esta figura que la ven necesaria para el mantenimiento del orden social (Esteva y Prakash, 1998:40). Sin embargo, las renuncias al marco de referencia del Estado-nación moderno por parte de estas iniciativas populares vienen acompañadas de propuestas para su reformulación o por proyectos locales de autogobierno al considerarse la autonomía local como antídoto al proyecto global al que se oponen (Esteva y Prakash, 1998:41). Un ejemplo interesante de esta lucha por el control local es el creciente número de experiencias en torno a monedas alternativas a la oficial que permite a la gente intercambiar sus bienes y servicios de manera autónoma, sin estar regulados por el mercado o el Estado, todo lo cual promueve la suficiencia de las personas y la justicia social de sus intercambios (Esteva y Prakash, 1998:41). Las estructuras modernas de poder, en definitiva, pretenden ser subvertidas por estos movimientos contrahegemónicos de carácter emancipador que identifican la modernización con la muerte de la democracia y que advierten del fin definitivo de la misma a manos de la globalización neoliberal (Esteva y Prakash, 1998:152). Estos movimientos sociales y/o populares, este postmodernismo de las bases, lo que pretende y ansía es la democracia radical, real, no un simulacro de representación ni una ilusión participativa. En este sentido, las luchas sociales avaladas por estos movimientos de carácter emancipador reivindican una democracia radical que no significa un mayor acceso a las estructuras existentes del moderno Estado-nación (supuestamente o convencionalmente



democrático) sino, en definitiva, ir más allá de la descentralización de estas estructuras estatales respetando sus propios estilos y diseños políticos (Esteva y Prakash, 1998:38). Ello es así porque –según Esteva y Prakash (1998:157)– cotidianamente la gente aprende por experiencia que la democracia real depende del área local, donde las personas viven y ejercen su poder. Estos autores señalan que ciertamente la gente no está suficientemente organizada para suplir las funciones contemporáneas del Estado-nación, lo que no supone que no se puedan hacer efectivos determinados límites al Estado y a sus estructuras de tal manera que determinadas funciones puedan ser diseñadas y controladas por la gente en las áreas locales (Esteva y Prakash, 1998:162). No obstante, Esteva y Prakash (1998:190) recuerdan que estas bases populares o mayorías sociales crean caminos postmodernos impensables al no estar encorsetadas en las estructuras mentales y conceptuales modernas y que, en ningún caso, tratan de volver –por relativismo o nostalgia– a algún idealizado paraíso perdido.

En definitiva, el postmodernismo de las bases o los movimientos sociales de carácter emancipador se caracterizan, entre otras cosas, por la ruptura con el evolucionismo histórico –que sostiene la metafísica occidental con la propagación del discurso único que ha popularizado las ideas de progreso, desarrollo y, en última instancia, de globalización– y por la superación del dominio y la supremacía de la episteme eurocéntrica –que sostiene el etnocentrismo occidental gracias a la coacción e invisibilización de los conocimientos y saberes subalternos–. Las luchas sociales contrahegemónicas, en este sentido, han evidenciado las deficiencias creativas de la academia para imaginar alternativas loables y han constatado los límites mentales, conceptuales y estratégicos de los principios modernos para promover un mundo más justo y plural, donde la diversidad de seres, estares y saberes esté garantizado y legitimado.

Los discursos postdesarrollistas, por todos y cada uno de los motivos precedentes y referidos en este subapartado, pondrán en el centro de sus debates el papel fundamental de estos movimientos sociales de carácter emancipador y luchas contrahegemónicas que no vienen ideadas por expertos, ni académicos ni intelectuales, sino por el común de las gentes. El postdesarrollo verá en estas movilizaciones y en sus resistencias y reivindicaciones las epistemes *otras* marginadas por las estructuras de poder-conocimiento de la modernidad que, con sus prácticas, proponen alternativas viables impensables para la mente especializada, que no encuentra ningún referente teórico con el que explicar la realidad de los acontecimientos que se suceden. Los grupos tachados de “subdesarrollados” e “ignorantes” –por la dicotómica metafísica occidental exportada con apariencia científica por sus cuadros de profesionales eurocéntricos y por sus instituciones– son aquellos que, ahora, ponen en jaque al experto y teórico que no advirtió ni sistematizó el carácter revolucionario y transformador de sus prácticas. La auto-organización y la movilización contrahegemónica de los grupos humanos, comunidades y pueblos subalternizados por las estructuras de poder-conocimiento dominantes conforma –en esta época postmoderna y según la visión postdesarrollista– el mayor peligro para el poder; que desconoce sus lógicas “incomprensibles” para la

mente del profesional y experto eurocéntrico. El postdesarrollo, por tanto, pretende pasar del discurso teórico a la materialidad de sus enfoques a través de las alternativas propuestas *por y desde* las bases populares, a través de sus movimientos, resistencias y reivindicaciones. Son los movimientos sociales de carácter emancipador y las bases populares o comunitarias, en definitiva, los que –a ojos postdesarrollistas– representan el motor de cambio capaz de superar el discurso del Desarrollo y hacer factible un mundo heterogéneo y plural donde la diversidad de modos de vida y de organización social sea posible.

\*\*\*

En definitiva, y como se ha visto en los apartados precedentes, el postdesarrollo es una corriente crítica heterogénea y plural. En este trabajo se han considerado estos enfoques como un resultado híbrido, fruto de las críticas a los límites del discurso convencional sobre desarrollo y de la influencia en las Ciencias Sociales en general del postestructuralismo, de las teorías sobre la postmodernidad/globalización, y de los estudios postcoloniales y decoloniales. Tras una aproximación histórica a los discursos oficiales sobre desarrollo, se ha procedido al análisis de las teorías postdesarrollistas, análisis que se ha concretado en el estudio de la visión de esta corriente sobre el desarrollo y en la identificación de sus postulados-bases. Llegados a este punto se puede continuar el presente trabajo de tesis con el estudio, en el siguiente capítulo, del pluralismo jurídico; el cuál quedará puesto en relación con lo estudiado sobre postdesarrollo en un posterior –y tercer– capítulo.

## CAPÍTULO 3

---

### PLURALISMO JURÍDICO: AL ENCUENTRO DE SUS PRINCIPALES DEBATES

El concepto de pluralismo jurídico hace referencia a una noción ambigua de difícil concreción debido a la gran variedad y diversidad de definiciones existentes y que dependen de según qué interpretaciones y de qué ámbitos de estudio se manejen. Generalmente, dichos ámbitos son: la Filosofía del Derecho, la Sociología y la Antropología. La amplia gama de posiciones ante el pluralismo jurídico abre un gran abanico de concepciones, modelos y autores que hacen difícil presentar con cierta uniformidad sus características o principios básicos. Es por ello que, cuando se habla de pluralismo jurídico, se hace necesario recurrir a una selección de autores y autoras –y al debate en torno a sus teorías– que se consideren más relevantes en relación al objeto de estudio en cuestión. Intentar abarcar la totalidad del debate sobre pluralismo jurídico es a todas luces una tarea inviable en el presente trabajo, ya que superaría con creces el objetivo de la investigación al acabar extraviándonos en complejos debates que desvanecerían el propósito de esta tesis. No obstante, y a pesar de lo dicho, esta realidad no impide que se pueda realizar una aproximación al desarrollo histórico de sus campos de estudio y componer un mapa cognitivo simplificado de los principales debates y autores en torno a la noción de “pluralismo jurídico” que sean significativos para la presente investigación.

El “pluralismo jurídico” es entendido generalmente y en un sentido amplio como la coexistencia en un mismo espacio-tiempo de dos o más órdenes o sistemas jurídicos, es decir, evidencia la existencia en un contexto dado de varios Derechos. Esta aproximación al concepto de “pluralismo jurídico” pone en cuestión la concepción clásica del Derecho –o teoría del monismo jurídico– que otorga al Estado el monopolio exclusivo en la producción y aplicación del mismo. No obstante, no toda alusión al “pluralismo jurídico” debe entenderse como oposición al monismo jurídico, ya que hay diversas y muy variadas formulaciones del mismo que refuerzan el monopolio jurídico del Estado (Garzón-López, 2013:188). Además, el estudio del pluralismo jurídico no puede limitarse únicamente al ámbito estatal e infraestatal, pues son muchos los autores que incluyen el espacio jurídico supraestatal e internacional dentro del concepto. De esta manera, además de los tradicionales tratados regulados por el Derecho Internacional y los Convenios en materia de derechos humanos, se suman al carro del pluralismo jurídico la denominada nueva *lex mercatoria*: un espacio jurídico internacional en el que operan diferentes tipos de agentes económicos y que es regulado por nuevas leyes internacionales y por relaciones contractuales establecidas por empresas multinacionales, por bancos internacionales o por asociaciones internacionales dominadas por estos bancos y empresas (Santos, 1987:287).

Con el objetivo de conocer los principales discursos sobre “pluralismo jurídico” a continuación se hará alusión al interés que ha suscitado en diferentes campos de conocimiento a lo largo del tiempo y se expondrá una breve relación de los debates más importantes. Estos debates serán aludidos en relación a los autores y autoras que, por sus teorías, han cobrado gran relevancia en el tema y que son, por ello, de obligada mención. Asimismo, se facilitará una clasificación de sistemas jurídicos coexistentes fruto de la puesta en relación de diversos autores para poder así visualizar el complejo entramado de existencias y relaciones que se engloban dentro de la noción de “pluralismo jurídico”. Con todo ello se podrá tener una idea congruente y sólida de lo que es el pluralismo jurídico aunque, a priori y como ya se ha adelantado, no pueda proporcionarse una única y definitiva definición. Este acercamiento al pluralismo jurídico permitirá que la persona lectora quede familiarizada con este tema complejo para así evitar, en la medida de lo posible, cualquier confusión o desorientación al llegar a establecer las posibles relaciones entre pluralismo jurídico y postdesarrollo. Asimismo, y una vez más, debe recordarse la necesidad de *leer* el conjunto de este capítulo teniendo en mente las premisas teóricas estudiadas precedentemente relativas al postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad/globalizaciones y los estudios postcoloniales y decoloniales por haber influido estas en la generalidad de las Ciencias Sociales y, en concreto, en los estudios sobre Derecho y pluralismo jurídico.

### **3.1. Pluralismo jurídico... un poco de historia: de su existencia a su estudio**

Antes de adentrarnos en el complejo debate que supone aproximarnos al concepto del pluralismo jurídico es necesario realizar una precisión: el pluralismo jurídico no es un fenómeno nuevo (Sánchez Rubio, 2006:13; Twining, 2012:120). Una pequeña revisión histórica demuestra que la existencia de diversos sistemas jurídicos coexistentes ha quedado velada por un progresivo proceso de uniformidad normativa. Dicho proceso de uniformidad normativa ha sido liderado por la ciencia jurídica occidental que, con el triunfo del positivismo, ha obnubilado la existencia de diversos sistemas jurídicos coexistentes tanto dentro como fuera de sus fronteras, expandiendo su área de influencia y fomentando la reducción o absorción de diferentes Derechos dentro del estatal. A pesar de este hecho, no siempre en Occidente fue dominante la teoría del monismo jurídico y es que, muy al contrario de esto, en la historia occidental el pluralismo jurídico ha estado presente de manera innegable a lo largo de diferentes épocas.

Tal y como indica Wolkmer (2003:4; 2006:166), tanto en la época medieval, como moderna y contemporánea el pluralismo jurídico ha sido una realidad, pero –no obstante– a partir de los siglos XVII y XVIII el proceso de uniformización burocrática, llevado a cabo primero por la monarquía absolutista y luego por la burguesía victoriosa emergente, reduce notablemente dicho pluralismo. Asimismo, este autor incide en que dicha reducción se acelerará con la consolidación de la República francesa

postrevolucionaria y su disposición de integrar en un derecho común –con base en el principio de igualdad– los diversos sistemas legales existentes; y es que para Wolkmer (2006:166) «[...] la consolidación del “mito” monista (legitimación legislativa por el poder judicial) es alcanzada por las reformas administrativas napoleónicas y por la promulgación de un único código civil para regir toda la sociedad». No obstante, el autor reconoce y matiza que las bases teóricas iniciales de la cultura jurídica monista pueden encontrarse anteriormente, en las obras de autores como Hobbes y en el desarrollo del Estado-nación unificado (Wolkmer, 2006:166).

Por otro lado, y a pesar de este proceso de unificación de los sistemas jurídicos llevado a cabo dentro de las fronteras de los Estados-nación occidentales, la pluralidad jurídica es impulsada fuera de ellas. Este hecho es advertido por Merry (2012:67), quien focaliza su atención no tanto en la existencia del pluralismo jurídico dentro de Occidente, sino en como éste ha expandido su sistema legal y ha impuesto con ello el pluralismo jurídico que ha moldeado *otras* historias. Esta autora afirma que, para ella, «[...] las raíces de la pluralidad contemporánea del derecho global están enterradas en la era colonial» (Merry, 2012:67); y es que para esta autora la expansión del sistema legal de los poderes coloniales desde el siglo XVI al XX a América Latina, África y Asia no tiene precedentes, a pesar de reconocer la existencia de importantes «trasplantes y adopciones transnacionales de derecho» antes del siglo XVI. Este pluralismo jurídico –según indica Merry (2012:68)– no ha desaparecido con la independencia de las antiguas colonias sino que, en la era postcolonial<sup>51</sup>, ha continuado con la apropiación o adopción de un país a otro de constituciones, códigos legales y códigos comerciales. Asimismo y según la autora, algo parecido ha ocurrido con el Derecho Internacional, que se ha expandido notable y progresivamente en la era postcolonial al intentar regular los negocios transnacionales y el creciente sistema de derechos humanos (Merry, 2012:69).

El estudio de la pluralismo jurídico, como el fenómeno en sí, tampoco es nuevo. El concepto surge en la filosofía jurídica europea antipositivista y se remonta a finales del siglo XIX (Santos, 2009a:63). El positivismo es para Wolkmer (2006:72-73) «[...] la expresión máxima del racionalismo formal moderno», pero generalmente es entendido como la corriente de pensamiento jurídico que se encarga del estudio del derecho positivo; esto es, el conjunto de normas jurídicas escritas que han sido legítima y legalmente emitidas por el órgano estatal que ejerce la función legislativa. Las reivindicaciones antipositivistas, desde donde surge el interés por el estudio del pluralismo jurídico, venían a reaccionar contra este centralismo estatal que, a través de la adopción del positivismo como soporte teórico y del proceso de codificación, pretendía reducir los Derechos al Derecho del Estado. Esta fuerte oposición al

---

<sup>51</sup> Actualmente, para la autora, el derecho en las sociedades postcoloniales es un derecho híbrido producto de los restos del sistema legal dual (derecho europeo y del derecho consuetudinario) que fue diseñado para proporcionar justicia de manera diferenciada a nativos y a europeos (Merry, 2012:68). Tal y como advierte Merry (2012:68), el derecho consuetudinario no es puramente el derecho de los pueblos que fueron colonizados, sino un derecho producido a partir de interacciones entre el derecho europeo y el derecho local marcado por relaciones de poder desigual y por la expansión del capitalismo.

positivismo por parte de las doctrinas pluralistas viene dada por el hecho de que en esta época de la historia occidental –tal y como indica el profesor Boaventura de Sousa Santos (2009a:64)–, la ordenación normativa de la vida social no estaba dominada por el Derecho estatal, sino que se trataba de una decisión política que fue finalmente un hecho al consolidarse y expandirse el Estado liberal constitucional. Con esta consolidación, el positivismo pasó de ser una corriente de pensamiento jurídico más a la corriente hegemónica sobre el Derecho que se manejaba y desde la que se teorizaba; el posicionamiento filosófico-jurídico del positivismo se convirtió pues, en “sentido común”. Para Wolkmer (2003:5; 2006:167) esta reacción de las doctrinas pluralistas no vienen motivadas únicamente por la oposición al normativismo estatal positivista sino también por: «la consolidación de la sociedad burguesa, la plena expansión del capitalismo industrial, el amplio dominio del individualismo filosófico [y] del liberalismo político económico». Este autor destaca, de las primeras décadas del siglo XX, los trabajos de jusfilósofos y publicistas como Gierke, Hauriou, Santi Romano y Del Vecchio, y los de sociólogos del Derecho como Ehrlich y Gurvitch (Wolkmer, 2003:5; 2006:167). Y es que el pluralismo jurídico, además de la Filosofía del Derecho, era objeto de estudio de la Antropología y de la Sociología. No obstante, será después de la II Guerra Mundial, en los años 50 y 60, cuando se retomen los estudios sobre pluralismo jurídico, dándoles un gran empuje teórico gracias a las investigaciones empíricas realizadas –entre otros– por Leopold Pospisil, Sally Falk Moore y John Griffiths en el ámbito de la antropología jurídica (Wolkmer, 2006:166,178). Por otro lado, desde el campo de la Filosofía del Derecho y de la Sociología se destacan –en las últimas tres décadas– autores como Henry Levy-Bruhl, Carbonnier, Jacques Vanderlinden, Jean-Guy Belley, Boaventura de Sousa Santos y Masij Chiba, entre otros (Wolkmer, 2006:176-177).

Esta cronología en el estudio del pluralismo jurídico que se remonta a finales del siglo XIX no es compartida por otros autores, como son Roberts (1998, 2000) y Tamanaha (1993), para quienes la especialidad en el estudio del pluralismo jurídico se sitúa en la década de los 70. Para Roberts (1998:98; 2000:13) es en esta década cuando la etiqueta de “pluralismo jurídico” entró a usarse comúnmente en las facultades de Derecho a partir del interés de los investigadores legales por los planes gubernamentales desarrollados a nivel local en los antiguos territorios coloniales y que, antes, eran estudiados por la Antropología bajo la denominación de Etnografía y que, posteriormente, pasó a llamarse Antropología Legal. Es en este ámbito donde, igualmente en la década de los 70, Tamanaha (1993:192) sitúa la instalación y madurez del término “pluralismo jurídico”, al cual considera uno de los conceptos dominantes de la antropología legal. Ambos autores destacan la existencia –como indicios de la aceptación de la academia– de una asociación profesional internacional llamada “*The Commission on Folk and Legal Pluralism*”, de conferencias internacionales sobre el tema, de un creciente número de simposios y, por último, de la publicación de la revista especializada *The Journal of Legal Pluralism*, que nació en 1981 de la antigua *Journal of African Law Studies* (Roberts, 1998:98; 2000:13 y Tamanaha,1993:192). La conferencia celebrada en Bellagio en 1981 sobre Pluralismo Jurídico es considerada por

Roberts (2000:13; 1998:98) como un hito en el estudio de esta materia, ya que considera que fue en esta conferencia cuando la academia da el visto bueno definitivo al nuevo campo, alrededor del cual –según el autor– una considerable literatura está siendo desarrollada.

El estudio del pluralismo jurídico, como se ha podido advertir, puede ser abordado desde diferentes campos del conocimiento. En este sentido, Kidder (1998:195-200) refiere a cinco ámbitos de estudio desde donde ha sido considerado el pluralismo jurídico como categoría analítica separada: estudios legales (consideración del pluralismo jurídico como reacción al centralismo jurídico, que incluye una visión del Derecho como un logro civilizatorio y como el triunfo del progreso hacia el universalismo ante formas previas y provincianas de autoridad no basadas en la razón); antropología legal (estudios de etnografía científica que pretendían cambiar la ideología colonialista que sostenía la inexistencia del Derecho de los llamados “nativos” o “culturas menos civilizadas” mediante la constatación de que los sistemas jurídicos indígenas tenían sentido racional y que eran efectivos); resolución alternativa de conflictos (investigaciones que estudiaban el pluralismo jurídico en relación al acceso y desarrollo a nivel comunitario de formas de Derechos informales por personas sin recursos en sociedades industrializadas y posindustrializadas); sociología del Derecho (estudios que profundizan en las actuales operaciones de las instituciones legales – policías, jueces, cortes, abogados y reguladores gubernamentales– que difieren con respecto al “Derecho de los libros”; evidenciando así una gran variedad de procedimientos informales, categorías legales y redes de relaciones que producen impactos legales no previsibles a partir del conocimiento de la ley y que cuestionan, por tanto, las doctrinas monolíticas o procesales avaladas por teóricos y defensores del Derecho estatal); y la crítica a la teoría de Desarrollo (consideración del pluralismo jurídico a partir de estudios críticos contra los esfuerzos de los círculos académicos occidentales de exportar los conceptos, las instituciones legales y, en general, el modelo de Derecho occidental basado en un sistema profesionalizado con leyes escritas, con un sistema de administración y con unas instituciones determinadas al llamado “Tercer Mundo” como medida de promoción del desarrollo económico y político).

El estudio del pluralismo jurídico se presenta, metafóricamente hablando, como un mosaico bizantino. Las diversos ámbitos o áreas de estudio más las diferentes ramas y líneas de investigación que dan luz a tal cantidad de posicionamientos teóricos divergentes, matizados y matizables quedan reunidos bajo el título “pluralismo jurídico”; que puede ser visto desde lejos como un claro dibujo diseñado por dos claros conceptos pero que, a medida que se profundiza en ellos, quedan segmentados en múltiples. Para Boaventura de Sousa Santos (2009a:68) el estudio del pluralismo jurídico «[...] ha cristalizado una estricta erudición intelectual [...], lo que ha contribuido a reproducir el aislamiento disciplinario (e incluso la marginalidad) de la sociología del Derecho y de la antropología del Derecho». Para este autor el contenido político de las antiguas reivindicaciones antipositivistas se ha ido perdiendo a lo largo del camino; los cimientos positivistas de la ciencia jurídica occidental y la profundidad

teórico-filosófica del estudio del pluralismo jurídico lo han ido convirtiendo en un fenómeno prácticamente analítico (Santos, 2009a:64). Ante tal panorama no es de extrañar que, a la hora de buscar una definición, no se encuentre una libre de cuestionamientos y suspicacias.

### **3.2. El pluralismo jurídico y su complejidad a la hora de alcanzar una definición**

La convivencia de múltiples formulaciones y definiciones imposibilita ofrecer una aproximación teórica clara al concepto de “pluralismo jurídico”, pero ¿a qué se debe tal complejidad a la hora de alcanzar una definición? Wolkmer (2003:3-4) afirma que «no es fácil consignar una cierta uniformidad de principios en razón de la amplitud de modelos y autores aglutinados en su defensa desde matices conservadores, liberales, moderados y radicales, hasta espiritualistas, sindicalistas, corporativistas, institucionalistas, socialistas etc.». No obstante, a parte de ello, la respuesta a esta pregunta sobre la complejidad de alcanzar una definición de pluralismo jurídico reside en otra pregunta: ¿qué se considera Derecho? Y es que todo debate sobre pluralismo jurídico implica una implícita o manifiesta definición de Derecho sobre la que, tampoco, existe consenso. Es por ello que –el análisis del pluralismo jurídico– depende, en primer lugar, del concepto de Derecho que se maneje y donde se coloquen los límites entre lo que es y no es jurídico; no obstante, ello no acaba aquí, ya que –en segundo lugar– también dependerá de según dónde se piense que reside la centralidad y las claves fundamentales del campo del Derecho y, además, del contexto cultural del sujeto que enuncia (Sánchez Rubio, 2006:11).

#### **3.2.1. Alcance y contenido de “pluralismo jurídico”**

Uno de los primeros escollos con los que tropieza el estudio del pluralismo jurídico es con la definición de lo que es o no es Derecho, pues es la pluralidad de *eso* lo que da contenido al concepto de “pluralismo jurídico”. Boaventura de Sousa Santos (2009a:55) lo puede decir más alto, pero no más claro: «la definición de lo que es derecho es el primer reto con el que se enfrenta cualquier estudio sobre pluralismo jurídico». La complejidad a la hora de definir “Derecho” puede venir dada por diferentes motivos, entre otros por: el área de conocimiento desde donde se teorice, sus fundamentos teóricos, cómo se conciban los fenómenos sociales y el espacio social, etc.

El área del conocimiento desde donde se teorice es, quizás, el motivo que puede tenerse más claro o que más fácil es de entender ante la divergencia de definiciones; ya que resulta evidente que cada disciplina tiene unos intereses y focos de estudio que se manifiestan en las doctrinas de las que parten y en las técnicas que se utilizan (Tamanaha, 1993:203). El desacuerdo con respecto a un concepto de “Derecho” entre la



Sociología y la Antropología para el profesor de Sousa Santos (2009a:55-56) se explica por la división del trabajo científico entre ambas disciplinas. Tradicionalmente la Antropología se ha ocupado de estudiar otras sociedades (generalmente no-occidentales o mal denominadas “atrasadas”) mientras que la Sociología ha estudiado su propia sociedad (generalmente industrializada). Es por ello que este autor llama la atención sobre el hecho de que a partir de los años 60 las fronteras del campo del conocimiento de ambas disciplinas se amplían, dando lugar a un giro mediante el cual la Antropología pasa a interesarse por las sociedades industrializadas y la Sociología por las sociedades llamadas “subdesarrolladas”. Esta ampliación de la disciplina da lugar a la adopción – por parte de la Sociología– de los conceptos de Derecho de las sociedades industrializadas en su estudio sobre los países “subdesarrollados”, pero la Antropología –que observa en su propia sociedad la pluralidad de órdenes jurídicos que estudiaba en las sociedades coloniales y postcoloniales– se ve obligada a formular su propio concepto de Derecho (Santos, 2009a:55-56; Tamanaha, 1993:204). Ello da lugar a que tanto Sociología como Antropología no compartan ni se pongan de acuerdo en una definición común de Derecho. No obstante, según Tamanaha (1993:201-202), esto no tiene por qué suponer un problema ya que es un ejercicio legítimo que cada disciplina científica idee una definición de Derecho adecuada a sus propios objetivos siempre y cuando dicha definición se mantenga dentro de las fronteras de cada disciplina.

Por otro lado, en opinión de Tamanaha (1993:192-193), el estudio del pluralismo jurídico ha construido una ambigüedad importante de su propia noción de Derecho y es por ello que el problema principal para este autor son los fundamentos analíticos inestables sobre los que considera que está construido el propio concepto de pluralismo jurídico: no se ha sido capaz de establecer una definición compartida, científica y transcultural de “Derecho”. Para Tamanaha (2000) la definición del Derecho a partir del estudio del pluralismo jurídico padece tanto de problemas analíticos como instrumentales. La falta de consenso sobre lo que es Derecho es el primer problema analítico identificado por Tamanaha (2000:298-299), al que se le une –como segundo problema– la incapacidad de las definiciones proferidas por el pluralismo jurídico para distinguir el Derecho de la vida social o las normas jurídicas de las normas sociales. Twining (2012:114-115) repara en este problema al indicar que dependiendo de cómo se defina lo normativo o lo legal se estará incluyendo o excluyendo fenómenos sociales que bien podrían ser incluidos si se maneja un concepto de pluralismo jurídico amplio. Sin embargo, Tamanaha (1993:193) critica la utilización de un concepto amplio, ya que este supone una visión amplia también del Derecho que da como resultado que se considere ley a todas las formas de control social. En este sentido argumenta el autor: «[...] no sólo el término “ley” pierde todo su significado distintivo al convertirse en sinónimo de orden normativo, sino que otras formas de orden normativo, al igual que las normas morales o políticas, o las costumbres, hábitos, normas de etiqueta, o incluso los modales en la mesa, son envueltos por completo y convertidos en ley<sup>52</sup>». En relación a estos problemas analíticos se dan los problemas instrumentales, ya que si no hay

---

<sup>52</sup> Traducción propia.

acuerdo en que es Derecho y que no, la conceptualización de la relación entre ley y sociedad se hace difícil; sobre todo si se maneja un concepto amplio de ley y Derecho que envuelve por completo la vida social. Sin una delimitación de estos conceptos y de los fenómenos sociales a estudiar no se puede realizar ninguna observación y recopilación de datos que den lugar a un análisis riguroso (Tamanaha, 2000:299).

Para este autor, la clave de dichos problemas analíticos e instrumentales reside en el hecho de que los pluralistas jurídicos recurren a una definición del Derecho esencialista; y ello porque dicha definición está basada en la suposición de que el Derecho es una categoría que puede ser identificada y descrita o una noción que puede ser trabajada internamente hasta producir una pura y, por ello, descontextualizada definición (Tamanaha, 2000:299). Es decir, para Tamanaha (2000:312), el pluralismo jurídico implícitamente presupone una visión esencialista del Derecho al asumir que éste es un fenómeno particular que puede ser capturado en una descripción formulada. En este mismo sentido podría entenderse la advertencia de Roberts (1998:98) cuando señala que el problema de invocar el Derecho y la ley como categoría de análisis es su confianza en la autodefinición, que viene determinada por su carácter especializado y por la constitución de sí mismo como un área limitada y diferenciada. A esta confianza en la autodefinición hay que añadirle otro problema que evidencia el autor y que es el origen de la definición del Derecho a partir de una historia particular: «mucho de los sentidos de lo que el derecho “es” está basado en, y ha sido creado a través de, asociaciones de derecho con una particular historia –en etapas tempranas, la emergencia del gobierno secular en Europa, más tarde, la expansión colonial<sup>53</sup>» (Roberts, 1998:98). Esta es la razón por la que se fracasa continuamente al ofrecer una definición del Derecho: «[...] el derecho es completamente un constructo cultural. Qué es Derecho y que hace que lo sea no puede ser capturado en un único concepto, o por una simple definición<sup>54</sup>» (Tamanaha, 2000:313). Para este autor que el concepto “Derecho” o “ley” sea una etiqueta compartida no demuestra que refiera al mismo fenómeno, sino al contrario, refiere a fenómenos diversos –y no a las variaciones del mismo fenómeno– y, por ello, son muchas cosas diferentes y/o se utilizan para hacer muchas cosas; implicando o no instituciones, conectando o no con patrones de comportamiento concretos, usando o no la fuerza, etc. (Tamanaha, 2000:313,315). Por todo lo anteriormente expuesto Tamanaha (2000:313-314) sostiene que elaborar un concepto de “Derecho” no funcionará y por ello propone no hacerlo. No obstante, como es vital para el estudio del pluralismo jurídico manejar alguna noción de Derecho, plantea que éste sea considerado como aquello que la gente reconozca como tal; es decir, las normas legales serán aquellas que la gente en el grupo social convencionalmente reconozcan como ley a través de sus prácticas sociales (Tamanaha, 2000:315)<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Traducción propia.

<sup>54</sup> Traducción propia.

<sup>55</sup> Para ampliar conocimientos sobre este enfoque y sus posibles críticas y contra-críticas desarrolladas por el propio autor ver: Tamanaha, 2000:315-319.

Por otro lado, Boaventura de Sousa Santos (1987), ante la dificultad de proporcionar una definición de lo que es Derecho en relación al estudio del pluralismo jurídico, propone una «cartografía simbólica del derecho». Para este autor cada espacio social tiene diferentes tipos de centros jurídicos que promueven un específico tipo de acciones y un cierto tipo de universo simbólico (Santos, 1987:286). El Derecho local, el Derecho nacional y el Derecho internacional son tres espacios jurídicos diferentes a los que, por tanto, corresponden tres formas diferentes de Derecho. Debido a ello, y en opinión de Santos (1987:287), no resulta pertinente distinguir las formas de Derecho en función del objeto de regulación sino que debería distinguirse en función de la escala que regula la acción social, pues son estas las que crean realidades jurídicas diferentes: pequeña escala para el Derecho mundial, media para el nacional y grande para el local. No obstante, tal y como advierte el autor, la vida socio-jurídica se construye por diferentes espacios jurídicos que operan simultáneamente y en las diferentes escalas produciendo complejas y dinámicas relaciones, lo que supone que no pueda hablarse de Derecho y de legalidad, sino de «interderecho» o «interlegalidad» (Santos 1987:288). A partir del desarrollo teórico de esta «cartografía simbólica del derecho» Santos (1987:297-298) propone considerar el pluralismo jurídico como el concepto clave hacia una concepción postmoderna del Derecho junto con la interlegalidad, a la que considera el segundo concepto clave y contraparte fenomenológica del pluralismo jurídico. Asimismo, el tercer concepto clave propuesto es el «nuevo sentido común del derecho», que se plantea que pueda ser desarrollado a partir de esta cartografía simbólica del derecho (Santos, 1987:299). Por otro lado, es necesario precisar que el Derecho no sólo opera en estas tres escalas<sup>56</sup> (local, nacional y global), sino también en seis espacios-tiempo estructurales (doméstico, producción, comunidad, mercado, ciudadanía, mundial) en los que las diferentes articulaciones de los componentes estructurales del Derecho (retórica, burocracia y violencia) producen diferentes tipos de Derecho (Santos, 2009a:57-63). Cada uno de estos espacios-tiempos estructurales tienen fronteras permeables que no están rígidamente definidas, lo que al contacto entre ellas provoca hibridaciones jurídicas (Santos, 2009a:61). Por todo ello, Santos (2009a:63) afirma que «[...] las sociedades modernas son, en términos sociojurídicos, formaciones jurídicas o constelaciones jurídicas»; las sociedades modernas no están ordenadas a partir de un único sistema jurídico, sino por una pluralidad de ellos.

La definición del Derecho y el establecimiento de límites entre lo que es y no es Derecho, como se habrá comprobado, es una tarea ardua y delicada. Ante tal complejidad, y estudiados en lo posible dentro de esta investigación los principales problemas a la hora de consensuar una definición, no queda más que apostar por un posicionamiento como el de Boaventura de Sousa Santos (2009a:62), quien sostiene lo

---

<sup>56</sup> Es importante precisar aquí que Masaji Chiba (1995:74-75) también considera tres niveles, entendiendo el pluralismo jurídico como “una triple estructura” formada por sistemas jurídicos menores bajo el Derecho estatal, el Derecho estatal, y el Derecho sobre y más allá del Derecho estatal. En este sentido el pluralismo jurídico en un área particular dada no es más que la coexistencia de estos tres niveles diferentes del Derecho; coexistencia que, por otro lado, no tiene por qué suponer una completa armonía entre dichos niveles o sistemas afectados.

siguiente: «[...] la búsqueda de una concepción única y transcultural de Derecho que fundamente y dé rigor al análisis del pluralismo jurídico es inútil, porque en cada sociedad las articulaciones entre los órdenes jurídicos asumen configuraciones distintas aunque se tomen como punto de partida dicotomías fijas tan caras al pensamiento jurídico moderno como formal/informal y oficial/extraoficial». Ante este callejón sin salida no queda más remedio que abandonar momentáneamente<sup>57</sup> cualquier intento por posicionar un concepto de Derecho en esta investigación.

### **3.2.2. Conceptualización del pluralismo jurídico según la centralidad del Derecho**

El contenido del presente subapartado no puede ser mejor explicado que recurriendo a la siguiente cita de David Sánchez Rubio (2006:10-11): «[...] cuando hablamos del fenómeno pluralismo jurídico nuestra posición dependerá, no solamente de la noción que tengamos sobre lo que es el Derecho [...], sino también de la disposición y la capacidad que poseemos para visualizar, relacionar y vincular los distintos elementos del mundo en donde vivimos y en el que, también, participamos, formando el ámbito jurídico parte del mismo». El autor continúa diciendo que se adoptará una postura más monista-estatalista o más pluralista a partir de dónde pensemos que «[...] reside la centralidad y las claves fundamentales del campo del Derecho» (Sánchez-Rubio, 2006:10-11). En este sentido el ámbito cultural, termina por recordar el autor, no es un elemento baladí.

El modo en el que la ley y su relación con el Estado es contextualizada es una cuestión central en la definición del pluralismo jurídico (Twining, 2012:14). Las posturas más monistas o más pluralistas del fenómeno jurídico son los extremos de una amplia gama de posicionamientos. El paradigma monista engloba una extensa variedad de manifestaciones diversas que van desde las posiciones más estatales-positivistas (aquellas que conciben que el monopolio de la producción jurídica pertenece al Estado y que, por tanto, cualquier otra manifestación es no-jurídica); pasando por posiciones que reconocen un pluralismo jurídico interno (las fuentes de creación del propio Derecho del Estado son diversas y variadas) hasta posturas que defienden la existencia de un fenómeno denominado paralelismo jurídico (prácticas ilegales que son desarrolladas por la gente común ante la ineficacia y/o inaccesibilidad del Derecho oficial) (Sánchez-Rubio, 2006:10-11). Por su parte, los planteamientos más pluralistas defienden la coexistencia de un conjunto de Derechos en un mismo territorio o espacio sociopolítico y, por ello, niegan la exclusividad del Estado como fuente de producción jurídica; ya sea porque existen varias culturas conviviendo en un mismo espacio, porque se defiende la coexistencia conflictiva o tolerada de diversos órdenes normativos o porque existe

---

<sup>57</sup> En el apartado relativo a la relación entre postdesarrollo y pluralismo jurídico se procederá a delimitar posicionamientos que ahora no proceden por el carácter introductorio de este primer apartado.

una pluralidad de sistemas de Derecho de carácter local, nacional o internacional en una unidad de análisis determinada (Sánchez-Rubio, 2006:11).

La controversia está servida con la discusión sobre el lugar que ocupa el Estado-nación en el estudio del pluralismo jurídico. En estas reflexiones y estudios, la consideración de la centralidad del Estado es un aspecto tan fundamental como polémico. La idea de “centralismo estatal” es explicada por Twining (2012:116) a partir de cuatro proposiciones de diferente tipo: a nivel descriptivo se presenta al Estado como la única institución que contribuye al orden social; a nivel empírico se declara que en la práctica –al menos en las sociedades llamadas modernas– la ley estatal es la forma más importante de ley al ser ésta dominante, técnicamente superior y más poderosa que otras formas de órdenes institucionalizados; a nivel normativo se manifiesta que el Estado es la única y más suprema autoridad en un territorio dado y que ostenta el monopolio de la fuerza; y a nivel ideológico se declara que el Estado es la forma política donde mejor pueden realizarse los valores democráticos tales como la igualdad, los derechos humanos y el Estado de Derecho. Las críticas pluralistas la mayoría de las veces presentan el centralismo del Estado-nación bien como una idea intrínseca o preconcepción o bien como una realidad singular a partir de la cual –y por diversos motivos– se da una pluralidad. El profesor Boaventura de Sousa Santos (2009a:53) sostiene que, aunque el Estado-nación se ha considerado central en el Derecho, éste es uno entre otros. Según el autor, fue el positivismo jurídico lo que convirtió esta centralidad ideológica en una concepción político-ideológica, de tal manera que el Estado pasó a concebirse como la fuente única y exclusiva del Derecho (Santos, 2009a:53). Para Santos (2009a:54), en resumen, la supremacía que se le dio al Estado en el análisis socio-jurídico provocó que se “estrechase” el concepto de Derecho y que el centralismo estatal y la unicidad del Estado-nación se extendiese como ideología. Esta consideración del centralismo estatal como ideología ya había sido señalada por John Griffiths (1986) en su famoso *What is Legal Pluralism?* En este artículo el autor explica que las dificultades en el análisis del pluralismo jurídico vienen motivadas por la posición dominante que ocupa la ideología del «centralismo jurídico» en Derecho y en las Ciencias Sociales (Griffiths, 1986:1-4). El autor hace referencia al concepto de «centralismo jurídico» para aludir a la ideología que sostiene que la ley «[...] es y debe ser la ley del Estado, uniforme para todas las personas, exclusiva con respecto a otras formas de ley, y administrada por un grupo determinado de instituciones estatales<sup>58</sup>» (Griffiths, 1986:3). En esta concepción, continúa explicando el autor, la ley se considera un orden normativo sistematizado y unificado jerárquicamente y el Estado la unidad fundamental de la organización política en cuya soberanía reside la validez de dicho orden normativo. Para Griffiths (1986:4), esta ideología ha frustrado el desarrollo de una teoría general sobre pluralismo jurídico y ha supuesto un obstáculo para la observación rigurosa que reclama toda investigación científica, pues tanto abogados como científicos sociales han sido incapaces de ver que la realidad jurídica supera lo

---

<sup>58</sup> Traducción propia.

que comúnmente en los Estados modernos se ha denominado “Derecho” o “sistema legal”. Para el autor, «[...] la realidad jurídica es más bien un collage no sistemático de partes inconsistentes y superpuestas, que no se presta a ninguna interpretación jurídica fácil<sup>59</sup>». John Griffiths lo tiene claro y así se lo comunica al mundo: «legal pluralism is the fact. Legal centralism is a myth, an ideal, a claim, an illusion<sup>60</sup>» (Griffiths, 1986:4).

Tamanaha (1993:196) tiene algo que advertir al respecto: «[...] lo que es o no es ideológico a menudo depende de la perspectiva desde la que uno habla<sup>61</sup>». Para este autor ha sido un desacierto que muchos de los trabajos sobre pluralismo jurídico se hayan “empastado” de afirmaciones como aquellas que –en referencia a Griffiths (1986)– proclaman que el centralismo jurídico es malo, que es una perversa y falsa ideología y que el concepto de pluralismo jurídico nos rescata de sus engañosos efectos; pues, tal y como advierte dicho autor, si uno opta por una definición determinada de “Derecho” que se considera verdadera, cualquier otra opción definitoria es susceptible de ser percibida como ideología (Tamanaha, 1993:195-196). El autor explica esta posición aludiendo al hecho de que, desde la perspectiva del Derecho estatal, es perfectamente entendible que se tache de constructo ideológico al pluralismo jurídico; pues desde su punto de vista, los pluralistas jurídicos quieren reducir la ley del Estado o aumentar el prestigio de su visión de la ley. Tamanaha (1993:197) arremete ferozmente contra la lucha declarada al centralismo jurídico o centralismo estatal de ciertos pluralistas jurídicos, a quienes acusa de hinchar el significado de su concepción de pluralismo jurídico al crear un terrorífico oponente hegemónico: el centralismo jurídico. Para este autor los pluralistas jurídicos reclaman el deber de derrotar al centralismo jurídico porque éste es una colección dominante de falsas creencias que distorsionan la forma en que se concibe la ley; si estas creencias no son falsas –sino verdaderas a ojos de los abogados y a ojos de los científicos sociales no tienen una influencia engañosa– entonces, combatir al centralismo jurídico es combatir a un enemigo inexistente y, por lo tanto, uno de los objetivos centrales del pluralismo jurídico pierde todo sentido (Tamanaha, 1993:197). Para este autor el ataque de Griffiths al centralismo jurídico condujo directamente a la afirmación de la superioridad científica del pluralismo jurídico; lo que en opinión del autor conduce a la asunción de que si uno desea ser científico social –ya sea empírico o analítico– debe abrazar la visión del Derecho defendida por los pluralistas jurídicos (Tamanaha, 1993:198).

Dónde resida la centralidad y las claves fundamentales del Derecho, como se ha visto, es casi o igual de importante que la propia definición de “Derecho”. En el estudio del pluralismo jurídico ambas cuestiones se hilan y entrecruzan a la vez que se destejan, todo a partir de la opinión y teorías de unos u otros autores. Y es que las posiciones y posicionamientos más o menos monistas o pluralistas dan luz y sombra al complejo

---

<sup>59</sup> Traducción propia.

<sup>60</sup> Traducción (propia): «El pluralismo jurídico es el hecho. El centralismo jurídico es un mito, un ideal, una declaración, una ilusión» (Griffiths, 1986:4). Se ha decidido reflejar esta cita sin proceder a su traducción para evitar la pérdida de la contundencia que se transmite en la versión original del artículo.

<sup>61</sup> Traducción propia.

debate en torno al estudio del pluralismo jurídico. No obstante, este debate puede ser ordenado con el propósito de vislumbrarlo un poco mejor.

### **3.3. Ordenando el debate sobre pluralismo jurídico**

El estudio del pluralismo jurídico ha sido analizado desde diferentes tratamientos jurídico-políticos (Garzón-López, 2013:189). En esta ocasión, el estudio del pluralismo jurídico o del debate entorno a él, se llevará a cabo a partir de la consideración del espacio-tiempo y de la relación con el Estado-nación.

#### **3.3.1. Pluralismo jurídico a partir del espacio-tiempo**

El estudio del debate sobre pluralismo jurídico puede ser ordenado en función de los períodos del mismo: pluralismo jurídico dentro del contexto colonial y postcolonial, pluralismo jurídico en las sociedades industrializadas y pluralismo jurídico en el contexto de la globalización. La referencia a estos tres períodos en el debate sobre pluralismo jurídico son señaladas por Sally Engle Merry (1994:140-142), quien habla del «pluralismo jurídico clásico» y del «pluralismo jurídico nuevo», y por Boaventura de Sousa Santos (2009a:67), quien a estos dos períodos le suma lo que él denomina la «pluralidad jurídica posmoderna». Una precisión es pertinente para no conducir a equívocos, y es que la plasmación del debate sobre pluralismo jurídico ordenado según periodos no debe ser entendida como una relación cronológica en la que un nuevo periodo anula al anterior: «en efecto, los tres períodos no son más que los tres contextos principales o tradiciones dentro de los cuales el debate se continúa manteniendo actualmente por distintos o incluso por los mismos científicos sociales» (Santos, 2009a:67).

El «pluralismo jurídico clásico» es definido por Merry (1994:140) como aquellas investigaciones en sociedades coloniales y postcoloniales que tenían como objeto el análisis de las intersecciones del Derecho indígena y del Derecho europeo. Estas intersecciones estaban marcadas por relaciones de poder desigual en tanto en cuanto un sistema legal centralizado y codificado –propio de las naciones imperialistas-colonizadoras– era impuesto a las sociedades colonizadas, que contaban con un sistema legal diferente, generalmente no-escrito y sin estructuras formales para ejercer las funciones de juzgar y castigar (Merry, 1994:142).

Por otro lado, el «pluralismo jurídico nuevo» es aquel movimiento que surge de la aplicación del concepto de “pluralismo jurídico” a las sociedades industrializadas de Europa y de Estados Unidos a raíz del interés de los investigadores socio-jurídicos a finales de la década de los setenta (Merry, 1994:140). En este sentido, y tal como manifiesta la autora: «de acuerdo con el nuevo pluralismo jurídico, los órdenes

normativos plurales están prácticamente en todas las sociedades<sup>62</sup>» (Merry, 1994:141). En este “período” el concepto de pluralismo jurídico se expande, englobando, además de las relaciones entre colonizados y colonizadores, las relaciones entre grupos dominantes y subordinados, entendiendo por estos últimos a las minorías religiosas, éticas y culturales además de a grupos de inmigrantes y a formas no-oficiales de órdenes situados en redes sociales o institucionales (Merry, 1994:140). Para Merry (1994:141) es destacable que este «nuevo pluralismo jurídico» de cabida a conceptualizaciones más complejas y a las relaciones interactivas entre formas oficiales y no-oficiales de Derecho observadas no como entidades separadas, sino como formas plurales de órdenes participantes en un mismo ámbito social. No obstante, aclara la autora, este «nuevo pluralismo jurídico» se nutre de los trabajos teóricos y etnográficos del «clásico»; de entre las contribuciones significativas de éste hay tres que para Merry (1994:141) tienen una particular importancia: el análisis de la interacción entre órdenes normativos cuyas estructuras conceptuales subyacentes son fundamentalmente diferentes, la concepción de la elaboración del Derecho consuetudinario como un derivado histórico, y la descripción de la dialéctica entre órdenes normativos. Sin embargo, y sin desdeñar estas aportaciones, hay que precisar que los debates que se dan en el seno de uno u otro tipo de pluralismo son bastante diferentes. La autora, por ello, matiza y subraya que el «pluralismo jurídico nuevo» se centra en el rechazo del centralismo jurídico de los estudios tradicionales sobre la materia, y es por ello que su preocupación principal es documentar otras formas de regulación social que –al margen del Derecho oficial y haciendo uso de los símbolos del Derecho en mayor o menor grado– operan en la sombra (Merry, 1994:142).

Finalmente, el período de la «pluralidad jurídica posmoderna» tiene como carácter definitorio la concomitancia de órdenes jurídicos globales que coexisten supraestatalmente en relación tanto a los órdenes jurídicos estatales como a los infraestatales (Santos, 2009a:67). En este “período” la escala de análisis ha cambiado, pues de la escala nacional en la que coexistían infraestatalmente diferentes órdenes jurídicos locales, se ha pasado al análisis de la escala global en la que coexisten, sobre aquellos, órdenes jurídicos globales. En este tiempo de «pluralidad jurídica posmoderna», Santos (2009a) entiende que se ha producido una peculiar «globalización del derecho». Esta globalización jurídica incluye, por un lado, una amplia variedad de redes translocales del Derecho local y la interacción entre el Estado-nación y sus leyes, y por otro, los imperativos de la globalización (Santos, 2009a:21-22). La globalización, no obstante, es entendida por este autor de una manera no-convencional en tanto en cuanto diferencia entre «globalización hegemónica» y «globalización contra-hegemónica». En función de las tensiones entre estos dos tipos de globalización, el autor analiza siete formas diferentes de «globalización del derecho» contrarrestando el cierto prejuicio economicista que considera que ha dominado el análisis de la globalización de los fenómenos jurídicos (Santos, 2009a:321). Estas siete formas de

---

<sup>62</sup> Traducción propia.



«globalización del derecho<sup>63</sup>» o de globalización jurídica son las siguientes, que se transcriben literalmente (Santos, 2009a:329): 1) la transnacionalización de la regulación del Estado-nación; 2) el derecho de la integración regional; 3) el resurgimiento de la *lex mercatoria*; 4) el derecho de las personas que atraviesan fronteras; 5) el derecho de los pueblos indígenas; 6) el cosmopolitismo subalterno e insurgente y los derechos humanos; 7) el derecho de los recursos naturales globales de propiedad común.

Una vez referido lo que es para Santos (2009a) este tercer período que suma a los teorizados por Merry (1994), es necesario advertir que la concepción de lo que significa o de lo que puede suponer una expresión como “órdenes jurídicos globales”, “pluralismo jurídico global” o “pluralismo jurídico transnacional o supranacional” es otra de las cuestiones espinosas del estudio sobre pluralismo jurídico. En otras palabras: la relación entre pluralismo jurídico y globalización es un terreno polémico. Este no es lugar para entrar en profundidad en ello, pero sí parece necesario delinear las asperezas para que este somero estudio sobre pluralismo jurídico no carezca de la necesaria coherencia y congruencia esperadas por la persona lectora. Las cuestiones más polémicas en torno a esta materia giran alrededor de los siguientes temas: la globalización (o no) del Derecho y su carácter resultante como consecuencia de procesos económicos; la consideración de la nueva o revitalizada *lex mercatoria*<sup>64</sup>; y el lugar del Estado-nación en este mundo postmoderno/globalizado en el que se ha fracturado (o no) el marco-base del Tratado de Westfalia.

El «pluralismo jurídico global» es estudiado por Snyder (1999) en relación a las redes de economía mundial; redes que, a su vez, son parte integral de la globalización económica. Para este autor, este tipo de pluralismo no es un factor más en el contexto en el cual estas redes de economía mundial son construidas, sino un factor determinante; pues dichas redes son conformadas en un campo que es organizado o parcialmente estructurado por este pluralismo jurídico global: «el pluralismo jurídico global es más, por tanto, que un simple proveedor de las reglas de juego. Constituye el juego en sí, incluido los jugadores<sup>65</sup>» (Snyder,1999:17). Este autor explica que el «pluralismo jurídico global», como él lo entiende, se compone de un aspecto estructural y de un aspecto relacional (Snyder, 1999:15). El componente estructural hace referencia a una gran variedad de instituciones, normas y procesos de resolución de conflictos

---

<sup>63</sup> Se especifica a continuación las referencias por si se desea ampliar información sobre estas siete formas de «globalización del derecho», a algunas de ellas se volverá a lo largo de la presente trabajo, pero profundizar aquí en cada una de ellas nos alejaría del objeto principal de investigación de esta tesis: 1) la transnacionalización de la regulación del Estado-nación (Santos, 2009a:329-338); 2) el derecho de la integración regional (Santos, 2009a:338-348); 3) el resurgimiento de la *lex mercatoria* (Santos, 2009a:349-358); 4) el derecho de las personas que atraviesan fronteras (Santos, 2009a:358-385); 5) el derecho de los pueblos indígenas (Santos, 2009a:385-409); 6) el cosmopolitismo subalterno e insurgente y los derechos humanos (Santos, 2009a:409-436); 7) el derecho de los recursos naturales globales de propiedad común (Santos, 2009a:436-448).

<sup>64</sup> Boaventura de Sousa Santos (2009a:349) define *lex mercatoria* como «[...] un conjunto de principios y reglas consuetudinarias que son extensos y uniformemente reconocidos y aplicados en las transacciones internacionales».

<sup>65</sup> Traducción propia.

localizados y producidos en diferentes lugares alrededor del mundo; mientras que el componente relacional hace referencia, precisamente, a las relaciones entre estos lugares (Snyder, 1999:15-16). Estas relaciones constituyen el campo jurídico mundial y determinan, asimismo, las características básicas –en términos de igualdad o jerarquía, dominio o sumisión, creatividad o imitación, convergencia o divergencia– del pluralismo jurídico global (Snyder, 1999:16). En este contexto, por tanto, el Derecho opera como una red que articula a diversos agentes que transfieren, a través de sus «correas de transmisión», material jurídico (normas jurídicas, principios, directrices, políticas públicas y privadas de organización, guías de resolución de conflictos, modelos de leyes, etc.) con el que construyen un marco jurídico exigible (Hernández-Cervantes, 2014:165). Para la autora Aleida Hernández Cervantes (2014:165) «esta red jurídica de la globalización económica busca otorgarle institucionalidad y certidumbre a un conjunto de procesos económicos globales que operan al margen de los derechos nacionales e, incluso, del tradicional derecho internacional». Esta autora diferencia dos tipos específicos dentro del conjunto de las redes que compone la llamada «red jurídica de la globalización económica» y que son: «las redes jurídicas económicas transgubernamentales<sup>66</sup>» y «las redes privadas económicas de autorregulación transnacional<sup>67</sup>», que a su vez están compuestas por «centros económicos de producción jurídica transnacional» que crean normatividad de alcance global en materia económica y comercial. Estas redes se configuran a ojos de la autora como «un complejo de relaciones jerárquicas de dominación privada» cuyo rasgo preocupante residen en la opacidad en la elaboración de las propias normas y en el carácter ilegítimo de las mismas al no estar cimentadas en bases democráticas (Hernández-Cervantes, 2014:169).

Por otro lado, para Wheatley (2009) –cuyo trabajo en relación a este tema queda enmarcado en el estudio y referencia de diferentes autores– el término «pluralismo jurídico global» está más asociado con Paul Schiff Berman; autor que considera el sistema jurídico global como una interconexión de reivindicaciones jurídicas tanto estatales, como internacionales, así como de comunidades normativas no-estatales en las que se incluye a los grupos étnico-culturales y a las comunidades transnacionales de banqueros que desarrollan su propia forma moderna de *lex mercatoria* (Wheatley, 2009:362). Como puede apreciarse, esta concepción del «pluralismo jurídico global» tiene un carácter mucho menos economicista que el referido por Snyder (1999). Ello puede ser debido a que Wheatley (2009) –a partir del estudio de los trabajos de Niklas Luhmann, Gunther Teubner, Brian Tamanaha y Joseph Raz– entiende que el Derecho es

---

<sup>66</sup> «[...] las “redes jurídicas económicas transgubernamentales”, están integradas por organismos internacionales de constitución interestatal, los cuales operan como *centros*. En este caso y en función de los organismos estudiados en este capítulo, nos referimos a aquéllos como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, la Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional y el Instituto para la Unificación del Derecho Privado (aunque éste es “independiente”») (Hernández-Cervantes, 2014:165-166).

<sup>67</sup> «Por su parte, tenemos las “redes privadas económicas de autorregulación transnacional”, las cuales están integradas por organismos privados que operan transnacionalmente y que dedican parte de sus actividades a producir instrumentos jurídicos para sus agremiados e, incluso, utilizan la persuasión para que sean adoptados por legislaciones nacionales» (Hernández-Cervantes, 2014:166).

un sistema de comunicación enmarcado en términos dicotómicos (ya sea por el binomio legal/ilegal u otro equivalente), que es emitido por una autoridad de sujetos legitimados por el régimen jurídico y cuyos actores legales son capaces de desarrollar el propio Derecho, debido a que ellos interpretan el contexto y aplican las normas jurídicas (Wheatley, 2009:371). En este sentido, el autor entiende que el pluralismo jurídico es una situación donde más de un sistema legal reivindica la autoridad jurisdiccional sobre un acto u actor particular. Esta idea, previene el autor, no solo es aplicable al Derecho estatal e internacional, sino a cualquier ejercicio de autonomía enmarcado en términos jurídicos, por lo que se incluye el Derecho de los pueblos indígenas y las nuevas formas de gobernanza internacional por actores no-estatales. Por otro lado, para este autor, es relevante la emergencia de regímenes de regulación global enmarcados en términos jurídicos que no reflejan expresiones de soberanía –tal y como son entendidas dentro del marco regulador del Tratado de Westfalia<sup>68</sup>– y por ello afirma que la gobernanza global se ha fragmentado en grupos sectoriales con normas de Derecho internacional conflictivas; todo lo cual conforma una pluralidad de leyes globales donde también pueden incluirse las leyes indígenas (Wheatley, 2009:371).

Esta referencia a la pérdida de la soberanía del Estado-nación en la creación del Derecho también es señalada por Teubner (1997). Este autor enfatiza que no solo en el sector económico se está desarrollando un Derecho global, sino que son varios los sectores de la sociedad mundial los que están desarrollando por sí solos un Derecho global en relativo aislamiento en relación al Estado, a las políticas internacionales oficiales y al Derecho Internacional Público (Teubner, 1997:3). No obstante, sí reconoce que es la *lex mercatoria* (el derecho transnacional de las transacciones económicas) el ejemplo más satisfactorio del «derecho global sin Estado»; pues el lugar que ocupa el régimen jurídico de las empresas multinacionales a nivel global es central al ser éstas uno de los decisores jurídicos determinantes (Teubner, 1997:3-4). Para este autor el Derecho global será adecuadamente explicado por las teorías del pluralismo jurídico cuando éstas den un giro discursivo: desde las sociedades coloniales y el Derecho de diversos grupos étnicos, culturales religiosos de los modernos Estados-nación a los discursos y redes de comunicación sostenidos por los nuevos cuerpos de leyes que emergen de la globalización de múltiples sectores de la sociedad civil (Teubner, 1997:4,7). Es por ello que, para Teubner (1997:12) los órdenes jurídicos que coexisten en una situación de pluralismo jurídico se caracterizan por ser discursos, discursos que a su vez restablecen el código binario legal/ilegal. Por otro lado, para este autor, «el derecho económico global es un derecho con un “centro” subdesarrollado y una altamente desarrollada “periferia”<sup>69 70</sup>», en la que ese centro es creado por dichas

---

<sup>68</sup> El Tratado de Paz de Westfalia (1648) puso las bases de la soberanía territorial de los Estados que a su vez sostiene el concepto de soberanía nacional del moderno Estado-nación, el principio de no injerencia en asuntos internos y el principio de trato igualitario entre Estados. A partir de este Tratado el Estado-nación se convierte en la máxima autoridad de las relaciones internacionales y se convierte en requerimiento inquebrantable que las normas de Derecho Internacional sean positivamente aceptadas por los Estados.

<sup>69</sup> Traducción propia.

periferias y permanece dependiente de ellas (Teubner, 1997:12). En este sentido, continúa el autor, «la *lex mercatoria* representa esa parte del derecho económico global que opera en la periferia en directo “acoplamiento estructural” con las transacciones y organizaciones de la economía global<sup>71</sup>» (Teubner, 1997:12); afirmación que remite a su vez a la idea de “red” que se veía anteriormente. En conclusión, para Teubner (1997:4, 7-8) el Derecho global es diferente al Derecho internacional y al Derecho estatal; es un orden jurídico con su propio Derecho, en el que la *lex mercatoria* es el caso paradigmático dentro de estas nuevas áreas de «derecho global sin Estado».

Boaventura de Sousa Santos (2009a) no está de acuerdo con este tratamiento que hace Teubner (1997) sobre este tercer período de la pluralidad jurídica. Este desacuerdo se basa fundamentalmente en tres aspectos: A) Para Santos (2009a:69-72) no se da este «derecho global sin Estado» ya que, en primer lugar, el Estado ocupa un lugar central incluso en el proceso de descentralizarse o de favorecer su decrecimiento, pues tiene que llevar a cabo políticas que lo permitan; y en segundo lugar, porque no hay que olvidar que el Estado es parte de la configuración política hegemónica del sistema capitalista mundial y de la economía mundial. B) Para Santos (2009a:70), a diferencia de Teubner (1997), la pluralidad jurídica no queda constituida por la definición teórica de los discursos en términos binarios, sino por «los discursos combinados con prácticas en las que las sanciones, normas y funciones como el control social y la resolución de conflictos juegan un papel central». C) Para Santos (2009a:69-70) el pluralismo jurídico en tiempos de la globalización es un fenómeno en gran medida jerárquico –y no heterárquico– que se manifiesta de muy distintas maneras según sean los países centrales, semiperiféricos o periféricos. Por otro lado, para Santos (2009a:349) la *lex mercatoria* es un Derecho más, aunque es probablemente –según el autor– «[...] la forma más antigua de globalización del campo jurídico». La *lex mercatoria* entendida como usos y costumbres mercantiles tiene su origen en la época medieval y desde entonces ha ido evolucionando y sufriendo diferentes transformaciones. Desde el periodo del capitalismo posfordista, se habla de un campo jurídico transnacional emergente o de “nueva *lex mercatoria*”. Esta “nueva *lex mercatoria*” está compuesta –según Santos (2009a:350-351)– por los principios generales del Derecho reconocidos por los ordenamientos jurídicos nacionales, por las reglas de organizaciones internacionales, por costumbres y usos, por contratos tipos y laudos arbitrales, y finalmente, por las leyes uniformes y el Derecho internacional público, así como por sus principios generales. Para Santos (2009a:351) la *lex mercatoria* es un «localismo globalizado<sup>72</sup>» que está lejos de ser el caso paradigmático por excelencia –como apuntaba Teubner (1997:7)– de la “globalización del derecho”; aunque bien es cierto

---

<sup>70</sup> Esta noción de «centro subdesarrollado» y «periferia altamente desarrollada» puede relacionarse con la idea de policentricidad a la que hace referencia Aleida Hernández Cervantes (2014:113-114) y con la que alude a centros de decisiones múltiples que tienen lugar en un sistema y que se opone, por definición a la concepción moderna del Estado-nación como centro único de producción y aplicación del Derecho.

<sup>71</sup> Traducción propia.

<sup>72</sup> Santos (2009a:310) define el concepto de «localismo globalizado» como «[...] el proceso por el cual un fenómeno local dado se globaliza con éxito».

que la intensificación de prácticas e interacciones globales cuyos protagonistas principales son poderosos actores privados que participan en la regulación social –como las empresas transnacionales– es algo que preocupa a este autor y que queda reflejado en su obra.

La presunta “globalización del derecho” como una consecuencia de procesos económicos es una idea rechazada por Olgiati (2000:68), quien entiende que «la totalidad del dominio jurídico en el presente es ciertamente caracterizada por una extraordinaria multiplicación de las fuentes legales y de la fragmentación de órdenes jurídicos<sup>73</sup>». Este autor reconoce que en relación a los discursos jurídicos el término “globalización” se ha convertido en «leit-motif» (Olgiati, 2000:60-61), pero no por ello deja de reafirmar su discrepancia tanto en relación a una supuesta “globalización del derecho” como en relación a diversos reclamos intelectuales de rechazar el pluralismo jurídico. Olgiati (2000:61) recurre a los estudios del Carbonnier, de quien se sirve para expresar su acuerdo con el carácter “flexible” del Derecho de las sociedades contemporáneas y con la “imprecisión” de las diversas formas de pluralismo jurídico existentes. Este jurista defendió, ya en los años 60, que ningún territorio poseía un único sistema legal, sino que al contrario se daba –y opinión de Olgiati (2000:71) aún se da– una pluralidad de sistemas jurídicos concurrentes, estatales, infraestatales y supraestatales: «hoy en día tampoco hay un único tipo de pluralismo jurídico, sino un fenómeno múltiple que está relacionado con diferentes categorizaciones y formas imprecisas de pluralismo jurídico<sup>74</sup>». La idea de Santos (1987) sobre la «interlegalidad» del Derecho parece, por tanto, compartida por Olgiati (2000:71). Por otro lado, la *lex mercatoria* es también considerada por Olgiati (2000:73-74) como un Derecho más, un campo jurídico que se añade e interfiere con otros pre-existentes o nuevos, sin subsumirlos ni quebrantarlos. En palabras traducidas del autor: «[...] la *lex mercatoria* es solamente uno entre el número de diferentes sistemas legales que en total constituyen la inestable y espuria fenomenología del pluralismo jurídico contemporáneo. Como tal, por lo tanto, esta no puede tomarse ni como un modelo emblemático o como una actual profundización de la llamada (jurídica y económica) globalización» (Olgiati, 2000:74).

Por su parte, para Aleida Hernández Cervantes (2014:137-138), la nueva *lex mercatoria* sí representa la «expresión emblemática» de la pluralidad jurídica transnacional; y ello porque –a su juicio– así se ha ido posicionando en la generalidad de los análisis jurídicos contemporáneos en relación a los procesos de globalización. Esta autora concibe la *lex mercatoria* como un mecanismo de regulación autónomo creado por las corporaciones económicas transnacionales y los organismos económicos internacionales que prescinde para su diseño y aplicación de la intervención del Estado (Hernández-Cervantes, 2014:143). El desarrollo de este tipo de Derecho tiene como objetivo evitar las constricciones de las legislaciones nacionales en materia mercantil y es por ello que la supremacía de la ley ha sido desplazada por el imperio del contrato y la resolución de

---

<sup>73</sup> Traducción propia.

<sup>74</sup> Traducción propia.

controversias se da en tribunales de arbitraje y no en tribunales nacionales (Hernández-Cervante, 2014:143; Hernández-Zubizarreta, 2009:101). En este sentido, se habla de *lex mercatoria* como un derecho a-nacional o tercer derecho de fuente global, ya que se produce en diferentes puntos del planeta y su ámbito de aplicación supera el estatal (Hernández-Cervantes, 2014:143). Autores como Juan Hernández Zubizarreta (2009, 2015) y Pedro Ramiro (Hernández-Zubizarreta y Ramiro, 2015), entre otros y otras, coinciden con esta autora en señalar a la *Lex Mercatoria* como un elemento central en el pluralismo jurídico transnacional o en el Derecho Global. Éstos hablan indistintamente de *lex mercatoria* o Derecho Corporativo Global y en sus estudios evidencian la capacidad de las grandes corporaciones de evadir los controles públicos gracias al gran poder económico, jurídico y cultural que ostentan y por «[...] su carácter transnacional, su versatilidad jurídica y sus complejas estructuras societarias» (Hernández-Zubizarreta y Ramiro, 2015:179). Esta capacidad de evasión del control público y ciudadano ha recibido el calificativo de «arquitectura de la impunidad» y está construida por: «[...] los contratos firmados por las empresas transnacionales, las normas, disposiciones, políticas de ajuste y los préstamos condicionados de la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, los acuerdos y tratados de comercio e inversiones, el Sistema de Solución de Diferencias (SSD) de la OMC y los tribunales arbitrales, como el Centro Internacional de Arreglo de Diferencias relativas a Inversiones (CIADI) del Banco Mundial» (Hernández Zubizarreta, 2015:212). Para los sectores críticos en los que se sitúan estos autores, gracias a este Derecho Corporativo Global –o *lex mercatoria*– las empresas transnacionales salvaguardan sus derechos e intereses a la vez que transfieren sus “obligaciones” de observancia a los derechos humanos y a los derechos laborales a las legislaciones nacionales sometidas a políticas de desregulación, privatización y reducción de políticas públicas, al Derecho Internacional de los Derechos Humanos, y a instrumentos basados en la voluntariedad y no-exigibles jurídicamente, tales como la Responsabilidad Social Corporativa y los códigos de conducta (Hernández-Zubizarreta y Ramiro, 2015:180; Hernández-Zubizarreta, 2009 y 2015:211).

En este contexto, los sectores críticos con la centralidad de las empresas transnacionales en la creación del Derecho, tachan a toda esta amplia y compleja producción normativa propia del pluralismo jurídico supranacional que fomenta la mercantilización de la vida de «mecanismos de acumulación por desposesión» (Hernández-Zubizarreta y Ramiro, 2015). Con esta referencia a la «acumulación por desposesión» se hace hincapié en la lógica de crecimiento y beneficios crecientes que las grandes corporaciones mantienen a costa de los derechos de las mayorías sociales; es decir, detrimento de los derechos laborales, privilegios al interés del capital por encima de los procedimientos democráticos y de la ciudadanía, y falta de respeto al medioambiente y a los sostenibilidad de los ecosistemas y de la vida (Hernández-Zubizarreta y Ramiro, 2015; Hernández-Zubizarreta, 2009 y 2015). En este sentido, para Juan Hernández Zubizarreta (2015:211) «la armadura jurídica de dominación» de las corporaciones transnacionales (en referencia a *lex mercatoria* o Derecho Corporativo Global) se sustenta sobre los principios de desregulación de las obligaciones de las empresas transnacionales y de re-

regulación de sus derechos. Estas nociones de «desregulación» y de «re-regulación» son explicadas con claridad por Aleida Hernández Cervantes (2015:123-124), quien señala que estas nociones hacen referencia a las técnicas que están operando en el campo jurídico para proveer «el marco jurídico e institucional a través del cual se pretenden legitimar las nuevas fuentes privadas de derecho». La «desregulación» es definida por la autora como la técnica mediante la cual se produce tanto una ausencia de normas como un conjunto intrincado y elaborado de las mismas cuyo objetivo es reducir el ámbito de regulación estatal para trasladar la producción normativa al ámbito privado (Hernández-Cervantes, 2014:125). Esta técnica –explica la autora– puede adoptar dos procedimientos: un procedimiento abstencionista (los órganos estatales facultados para la regulación de una determinada área se abstienen de regular con el objetivo explícito o no de que esta actividad sea realizada por entes privados) y un procedimiento intervencionista (los órganos estatales facultados para la regulación de una determinada área generan normas que establecen de manera expresa la no intervención del Estado o derogan normas que privilegian el desempeño de entes públicos o tutelan bienes públicos y derechos sociales) (Hernández-Cervantes, 2014:125-126). La normatividad producida por parte de los sujetos económicos gracias a la desregulación abstencionista recibe el nombre de «autorregulación simple» y se produce al margen del Estado con o sin su connivencia y a veces incluso de manera conflictiva en relación a la legislación estatal (Hernández-Cervantes, 2014:130). Por otro lado, la producida gracias a la desregulación intervencionista, es calificada como «autorregulación regulada» y de ella la autora resalta la intervención activa del Estado en la producción de su propia «pasividad regulatoria» (Hernández-Cervantes, 2014:130). A partir del estudio de estas técnicas la autora enfatiza el hecho de que muchas veces, con la desregulación y muy al contrario de lo que a primera vista parece, se produce un fuerte proceso de «normación» que le da sentido a hablar en términos de «re-regulación» y de «relegalización» (Hernández-Cervantes, 2014:126).

Así las cosas, los sectores más críticos con la centralidad de las grandes corporaciones en la conformación del pluralismo jurídico transnacional y con el poder de la *lex mercatoria*, consideran al Estado como una especie de “cómplice” del poder corporativo. Ello es así debido a que esta práctica de «autorregulación regulada» es posible gracias al Estado, que legitima mediante su autorización y/o promoción la producción normativa de entes privados, los cuales protegen sus intereses y no los de las mayorías sociales (Hernández-Zubizarreta y Ramiro, 2015; Hernández-Zubizarreta, 2009 y 2015). En este sentido, tal y como expresa Aleida Hernández Cervantes (2014:124-127), se está presenciando una nueva distribución de las funciones del Estado y no el debilitamiento del mismo, aunque evidentemente las nociones modernas de soberanía sustentadas en el monopolio de la producción jurídica del Estado esté en crisis. En palabras literales de la autora «[...] muy a pesar de lo que se diga sobre el “adelgazamiento” del Estado, lo que parece ocurrir es una intervención que toma partido, asegurando una desregulación interna, a través de modificaciones legislativas, con la finalidad de disminuir los derechos laborales y mantener un orden interno que tiende a exacerbarse por la polarización de la riqueza, la desocupación y el

marginalismo crecientes» (Hernández-Cervantes, 2014:176). Esta autora resalta la capacidad de presión, persuasión, negociación, confrontación y veto que ostentan las grandes corporaciones, las instituciones económicas-financieras y los organismos multilaterales para influir en la formulación, establecimiento y ejecución de las políticas públicas del Estado; y por ello destaca la cuestión de la territorialidad como un campo en el que se materializan las decisiones y las consecuencias de la globalización (Hernández-Cervantes, 2014:180); un campo en el que han emergido nuevos sujetos de poder –llámese grandes corporaciones o empresas transnacionales– que están dotadas de un «poder descomunal» por su capacidad económica para crear empleos, invertir en el lugar de su elección y «[...] darle un toque –aunque un tanto ficticio y volátil– de fortaleza a las economías de los estados, si el capital está invertido en sus circuitos financieros» (Hernández-Cervantes, 2014:181). Esta idea que niega que se esté presenciando un debilitamiento del Estado –y que está en sintonía con la expresada por Santos (2009a:69-72) referida en párrafos anteriores– es refrendada por Juan Hernández Zubizarreta (2015:211), quien opina que «el Estado es imprescindible para la acumulación de riqueza del capital y para dirigir y reformar la sociedad al servicio de las grandes corporaciones». No obstante, este autor llama la atención sobre la diferente posición que ocupan los Estados en este proceso de “pérdida de soberanía” y su margen de maniobra según sean Estados centrales o Estados periféricos (Hernández-Zubizarreta, 2009:96-99). Además, matiza que de producirse un proceso de debilitamiento o adelgazamiento del Estado, éste «[...] se manifiesta en la vertiente del Estado de Bienestar, es decir, en sus políticas públicas y en los derechos sociales, y no en su fortaleza como muro de contención de las reivindicaciones sociales» (Hernández-Zubizarreta, 2009:95).

En este sentido, los sectores críticos con el poder corporativo y la *lex mercatoria* consideran que, en esta nueva etapa de pluralismo jurídico –postmoderno, transnacional o supranacional, y global–, se está llevando a cabo un proceso de privatización de las fuentes de derecho por parte de las instituciones económico-financieras globales, los organismos multilaterales, los tribunales de arbitraje y las grandes corporaciones que acentúan aún más el proceso de mercantilización de la vida y el desmantelamiento de las políticas públicas a favor de las mayorías sociales y de los derechos humanos y laborales de las personas (Hernández-Cervantes, 2014; Hernández-Zubizarreta, 2009 y 2015; Hernández-Zubizarreta y Ramiro, 2015). En definitiva, en opinión de Aleida Hernández Cervantes (2014):

«[...] estamos ante la emergencia de un pluralismo jurídico transnacional sin controles democráticos claros, que funda su mínima legitimidad en la concentración de capital, de lo cual deriva su poder económico que enseguida se traduce en poder político y jurídico. Este tipo de pluralismo jurídico nos está llevando a la configuración de un derecho de los más fuertes: los que poseen el capital, dominan los recursos naturales, toman las más importantes decisiones públicas y privadas del mundo sin rendir cuentas a nadie, producen su propia normatividad sin que el Estado les oponga resistencia, más aún, el Estado es uno de sus principales colaboradores» (Hernández-Cervantes, 2014:219).



Este tipo de pluralismo jurídico, tal y como indica Aleida Hernández Cervantes (196-201), es un pluralismo jurídico de corte neoconservador y su máxima manifestación desde esta perspectiva, recuérdese, es la *lex mercatoria* o el Derecho Corporativo Global.

Delimitados algunos de los puntos más controvertidos en este debate sobre el pluralismo jurídico en relación con la globalización/postmodernidad, y habiendo entendido el orden del debate propuesto en función del espacio-tiempo o períodos del mismo, puede pasarse al estudio de este debate bajo otro enfoque o perspectiva. A continuación, por tanto, se abordará el estudio del debate sobre pluralismo jurídico a partir de la consideración del Estado-nación.

### **3.3.2. Pluralismo jurídico a partir del Estado-nación**

La consideración del Estado-nación en relación al estudio del debate sobre pluralismo jurídico es una cuestión que ya se presentó anteriormente al tratarlo en función de su centralidad a la hora de establecer un concepto de Derecho. En esta ocasión, se desarrollará su estudio insistiendo en el choque entre monismo jurídico y pluralismo jurídico, considerado este último como una realidad empírica que ha sido combatida desde la centralidad del Derecho estatal.

El «centralismo jurídico» es para Griffiths (1986:4), como se recordará, un importante obstáculo en el desarrollo de una teoría general sobre pluralismo jurídico. Su particular postura y su consecuente lucha contra la centralidad que ocupa el Estado-nación y su Derecho supondrá un antes y un después en los debates sobre pluralismo jurídico. Es por ello que autores como Garzón-López (2013:188) afirman que con John Griffiths: «[...] ocurre una genuina ruptura con el monismo jurídico y el derecho estatal mediante la distinción entre “pluralismo jurídico débil” y “pluralismo jurídico fuerte”». Y es que Griffiths (1986) hace una distinción entre estos dos tipos de pluralismo jurídico. El primero de ellos, el pluralismo jurídico en sentido débil, es la manifestación propia del centralismo jurídico; lo que significa que las distintas estructuras jurídicas que se dan en el ámbito social son las reconocidas dentro del mismo Derecho estatal. En este sentido es el soberano quien otorga validez y reconocimiento a dichas estructuras (Griffiths, 1986:5). Este tipo de pluralismo no es exclusivo de las realidades coloniales y postcoloniales, pero tal y como explica el autor, son en estas sociedades donde mejor y más claramente se observa (Griffiths, 1986:5). En el «pluralismo jurídico débil» es el Estado quien elige qué tipo de normas y en qué específicos escenarios se permite que se “suplante” el Derecho general y uniforme; se hace necesario, por tanto, la formulación de normas que determinen en qué tipo de materias o temas se permite la pluralidad (se acepta en lo relativo al Derecho de familia pero en materia penal no, por ejemplo), a qué subgrupos de personas o sector de la población le son aplicables (a personas indígenas o

a personas de una determinada religión, por ejemplo), en qué circunstancias (en un área geográfica particular, por ejemplo), y en qué modo deben ser elegidas las leyes a aplicar en un caso en el que estén envueltas personas de diferentes grupos (Griffiths, 1986:7). Para el autor, la propia noción de “reconocimiento” fortalece la ideología del centralismo estatal ya que, como se ha podido comprobar por lo anteriormente dicho, lo que es “Derecho” depende de una única fuente de validación: el Estado (Griffiths, 1986:8). Esta concepción del pluralismo jurídico pertenece a una interpretación de anclaje monista del propio fenómeno (Garzón-López, 2013:188); la idea subyacente es la unificación, que se asume «[...] inevitable, necesaria, normal, moderna y buena<sup>75</sup>» (Griffiths, 1986:8). Por otro lado, el «pluralismo jurídico fuerte», al contrario del «débil», hunde sus raíces en la afirmación de las múltiples formas jurídicas existentes en la sociedad; es un hecho empírico (Griffiths, 1986:14). Para el autor, el pluralismo jurídico es una característica del campo social –no del Derecho ni del sistema jurídico– y es concomitante con el pluralismo social existente en las sociedades (Griffiths, 1986:38). El «pluralismo jurídico fuerte» es una interpretación del fenómeno en sentido estricto (Garzón-López, 2013:188) y en la práctica es para Griffiths (1986:38) una condición dinámica que refiere a la heterogénea normatividad presente en el hecho de que la acción social siempre tiene lugar en un contexto de múltiples y solapados «campos sociales semiautónomos».

Este concepto de «campos sociales semiautónomos» es un concepto elaborado y teorizado por la antropóloga Sally Falk Moore (1972). Esta autora sostiene que los sistemas sociales generan sus propias reglas e inducen a su cumplimiento, pero no de una manera autónoma y aislada, sino de un modo semiautónomo ya que dichos sistemas se articulan y relacionan entre sí (Moore, 1972:722). Por tanto, esta “semiautonomía” es debida al hecho de que, aunque las reglas, costumbres y símbolos son generados internamente en un campo social dado, éstas son vulnerables a las reglas y decisiones de otras fuerzas existentes en el contexto que le rodea (Moore, 1972:720). De esta manera, explica la autora, que las instituciones jurídicas formales ostenten el legítimo monopolio del uso de la fuerza no significa que tengan el monopolio sobre todas u otras diversas formas de coerción efectiva o de inducción al cumplimiento obligatorio (Moore, 1972:721). Esta teorización es resaltada por Griffiths (1986:29-37), quien llama la atención sobre la postura de Moore (1972:721) al reflejar el hecho de que el individuo no sólo obedece al Derecho estatal, sino también a múltiples normas jurídicas que son emanadas de diversas entidades sociales no necesariamente estatales. Esta concepción de Moore (1972) no rompe con el monismo jurídico, aunque es considerada una posición “horizontal” ante el pluralismo jurídico: no refuerza el monopolio jurídico estatal y las interacciones entre los campos sociales no son referidos en términos jerárquicos (Wolkmer, 2006:179; Garzón-López, 2013:188).

El «centralismo jurídico», que queda consagrado por la doctrina monista, es la preocupación por excelencia de un cierto número de autores y autoras que consideran

---

<sup>75</sup> Traducción propia.

que la realidad empírica no refleja tal centralidad. Es más, para autores como Kidder (1998:194), dicha centralidad no sólo distorsiona la realidad, sino que reproduce la injusticia y refuerza las relaciones desiguales de poder. La dificultad para “aceptar” esta realidad social –es decir, el pluralismo jurídico como hecho objetivo– se entiende que viene dada por la adscripción de muchos investigadores y profesionales legales al entendimiento kelseniano del campo jurídico (O Hinz, 2010:6-7; Wolkmer, 2006:64-66; Yrigoyen, 1999:12). Hans Kelsen es –según Wolkmer (2006:66)– el máximo exponente del formalismo jurídico contemporáneo en Occidente, pues según apunta el autor «la propuesta “científica” de Kelsen descarta el dualismo Estado-Derecho, fundiéndolos, de tal modo que el Derecho es el Estado, y el Estado es el Derecho positivo» (Wolkmer, 2006:65). Esta unificación teórica resultante da lugar al «centralismo jurídico» y a todo un complejo conceptual y teórico que invalida a *otros* Derechos, a pesar de que –como indica O Hinz (2010:7) en relación a la constitución de Mozambique– también haya signos que indiquen que la pluralidad jurídica está siendo considerada como un concepto jurídico válido. No obstante, a pesar de estos “avances”, el pluralismo jurídico desde sus primeras manifestaciones –y aún hoy en la actualidad– ha sido un proyecto impulsado por la preocupación ante su antagónico: el centralismo jurídico (Kidder, 1998:194). El efecto subsiguiente de esta situación es que el pluralismo jurídico –como empresa académica– se ha edificado sobre los mismos cimientos sobre los que se construyeron las formas legales del Estado (Kidder, 1998:204); es decir, «[...] el dominante discurso positivista proporciona el punto al contrapunto del pluralismo jurídico, el pluralismo jurídico toma prestada la firmeza de las categorías positivistas para anclarse a sí mismo<sup>76</sup>» (Janda, 1998:77). Esta paradoja se posterga, igualmente, con el uso recurrente por parte de los discursos del pluralismo jurídico de los opuestos binarios que combate –tales como Derecho/no-Derecho y formal/informal– (Janda, 1998:77). Y es que, a pesar de ser contradictorio y existir una amplia variedad de términos para referir a los distintos sistemas y órdenes normativos que conforman una sociedad jurídicamente plural, el debate terminológico tomando como referencia la ley estatal es el más fácil (Merry, 1994:143).

El centralismo estatal o monismo jurídico –como doctrina instaurada por el Derecho moderno– domina, por tanto, el orden discursivo del campo jurídico. El profesor Wolkmer (2006:56) –quien ha realizado un estudio histórico sobre los ciclos de formación de dicha doctrina<sup>77</sup>– ha llegado a la conclusión de que el monismo jurídico es el resultado de «[...] la íntima conexión entre la suprema racionalización del poder soberano y la positividad formal del Derecho» (Wolkmer, 2006:56). El principio de separación de poderes (por el cual se atribuye en exclusiva las funciones de legislar, juzgar y gobernar a los órganos del Estado legalmente constituidos) y las garantías del Estado de Derecho (igualdad ante la ley, seguridad jurídica, debido proceso e imperio de la ley) son, por otro lado, pilares fundamentales de este centralismo estatal

---

<sup>76</sup> Traducción propia.

<sup>77</sup> Para una profundización en el conocimiento de estos ciclos de formación del monismo ver: Wolkmer, 2006:40-81.

(Yrigoyen, 1999:12; Wolkmer, 2006:57). En virtud de los mismos, y de la propia doctrina monista en sí, los demás sistemas u órdenes jurídicos existentes pueden llegar a ser considerados ilícitos; aunque, no obstante, esta proscripción no invalida su propia condición de juridicidad (Wolkmer, 2006:169). Mediante esta prohibición es como, teóricamente y según Chiba (1995:72), la jurisprudencia ha limitado el concepto de Derecho al Derecho estatal. Este límite de que solo es Derecho el Derecho estatal –o lo que es lo mismo, la identidad Estado-Derecho– está aparejado con la idea del Estado-nación; idea que establece que «la legitimidad política del Estado se basa en el supuesto de que es la organización jurídico-política de una Nación» y que, a su vez una Nación es «[...] un solo pueblo, con una sola cultura, un solo idioma [y] una sola religión» (Yrigoyen, 1999:12). Desde este marco conceptual, en un Estado-nación –y en base a las garantías del Estado de Derecho y, sobre todo, al principio de igualdad ante la ley y a la seguridad jurídica– queda instaurado un solo sistema u orden jurídico: el Derecho estatal. En países pluriculturales dicha imposición ha dado lugar a lo que Yrigoyen (1999:13) denomina un modelo de «Estado excluyente»: «en este modelo, la institucionalidad jurídico-política no representa ni expresa la realidad plural, margina a los grupos sociales y pueblos no representados oficialmente y reprime sus expresiones de diversidad cultural, lingüística, religiosa y normativa». En este «Estado excluyente» no es de extrañar que la actuación represiva por parte del Estado de la pluralidad jurídica existente y de las prácticas culturales distintas a las amparadas legalmente sea considerada ilegítima y que la distancia entre ciudadanos y Estado se incremente (Yrigoyen, 1999:19-20). Y es que el pluralismo jurídico no es solamente un fenómeno social objetivo –a la vez que heterogéneo en función de la casuística empírica y de las diferentes características de las diversas sociedades y contextos– tal y como lo indica el jurista nipón Masij Chiba (1995:74); sino que también es un fenómeno psicológico que se da en la subjetividad o en la mente de las personas que viven bajo esta situación de coexistencia de órdenes o sistemas jurídicos (Chiba, 1995:80).

La convivencia entre los sistemas y ordenes jurídicos coexistentes, ya sea conflictiva o armoniosa o se circunscriba en algún punto entre estos dos extremos, no supone la superación de la concepción monista del Derecho; en términos de relaciones de poder el centralismo estatal sigue dominando el orden discursivo del campo jurídico. Para Wolkmer (2006:169) «[...] el Estado convive con otros ordenamientos, ora en relación de coexistencia social, ora en relación de lucha». Por su parte, Chiba (1995:75) advierte de la dificultad «[...] de discernir con claridad los diferentes grados de armonía entre niveles<sup>78</sup> y sistemas en el pluralismo jurídico<sup>79</sup>», aunque propone diferenciar dos tipos: una «situación conflictiva» (donde los niveles o sistemas jurídicos compiten entre sí) y una «situación complementaria» (donde los niveles o sistemas jurídicos son oficialmente autorizados por el Derecho estatal o se dan como válidos en la realidad y en la praxis social aunque no se reconozcan oficialmente).

---

<sup>78</sup> Recuérdese que Chiba (1995:74-75) considera el pluralismo jurídico como “una triple estructura” formada por tres niveles: sistemas jurídicos menores bajo el Derecho estatal, el Derecho estatal, y el Derecho sobre y más allá del Derecho estatal.

<sup>79</sup> Traducción propia.

Sea como fuere la realidad es que, aún en la actualidad –y a pesar de que el pluralismo jurídico ha quedado reconocido<sup>80</sup> por varios instrumentos internacionales, regionales y en constituciones estatales de múltiples Estados–, la doctrina del monismo jurídico es la imperante. Asimismo, y tal y como indica Raquel Yrigoyen (1999:13), las categorías jurídicas elaboradas por el monismo jurídico siguen sin estar «[...] pensadas para poder explicar la existencia empírica de sistemas normativos diferentes al estatal y que corresponden a culturas diferentes a la consagrada oficialmente». En definitiva, como parece ser secundado por Kidder (1998:195), para salir de la jaula de hierro en la que la epistemología jurídica del Derecho moderno encierra al pluralismo jurídico hay que abandonar las nociones básicas del positivismo y establecer y utilizar nuevas categorías conceptuales. Los debates sobre pluralismo jurídico en torno a la consideración del Estado-nación continúan, además de en el marco tradicional, en estos términos.

### **3.4. Sistemas jurídicos coexistentes: “tipos” o “modalidades” de fenómenos legales y normativos**

La denominación y clasificación de las leyes, normas, sistemas y/o derechos que coexisten en el pluralismo jurídico es otra cuestión polémica pues, al igual que en otros aspectos tratados anteriormente, no hay consenso sobre ello. El hecho de que existan diferentes y muy variadas líneas y posicionamientos teóricos sobre la materia, unido a la diversidad de experiencias socio-históricas y de fenómenos legales pluralistas, abre un amplio abanico de posibilidades de clasificación; en cuestión de catalogar las “modalidades” o “tipos” de sistemas, órdenes, leyes y/o normas, no hay nada definitivamente convenido aunque sí algunos intentos recurrentes de distinción<sup>81</sup> (Wolkmer, 2006:197). En este trabajo en concreto se hará referencia, en primer lugar, a las denominaciones dicotómicas que se manejan con asiduidad en los debates sobre pluralismo jurídico y, en segundo lugar, a algunos de los “tipos” o “modalidades” de leyes, normas y Derechos que son reseñados con frecuencia en estos mismos debates. No obstante, como ya se advertía y se vuelve a reiterar, estas “listas” no son –en ningún caso– concluyentes ni indiscutibles. El objetivo de referirlas simplemente responde a la

---

<sup>80</sup> El reconocimiento del pluralismo jurídico será estudiado en profundidad más adelante. Ello es debido a que dicho reconocimiento es otorgado principalmente al Derecho Indígena, y en esta parte de la tesis se enuncia desde un plano más general. Llegado el momento se tratará debidamente los instrumentos internacionales de reconocimiento del pluralismo jurídico, así como los instrumentos regionales en el contexto de América Latina, debido a que el trabajo de campo se sitúa allí y que ampliar dicha área de estudio supondría emprender por sí mismo, y debido a sus dimensiones, otra investigación que dista de la presente. Igualmente se tratará en profundidad la Constitución de Bolivia de 2009, así como sus leyes y normas varias sobre esta cuestión (sin perjuicio de referir a otras constituciones y leyes) debido a que el trabajo de campo se circunscribe a este país plurinacional.

<sup>81</sup> Para consultar otras propuestas de clasificación diferentes a la aportada en el presente apartado véase: Twining (2012:126-127), que proporciona una clasificación de los “niveles de Derecho” esencialmente geográfica, y a Woodman (2012:133-138), que proporciona una categorización de órdenes normativos en función del tipo de personas a las que alude y según la relación entre órdenes normativos según el contenido de las normas y según su reconocimiento.

necesidad de “visualizar” claramente los “tipos” de Derechos y normas que coexisten en un marco de pluralismo jurídico para entender mejor, si cabe, dicho fenómeno social.

Las dicotomías estatal/no-estatal y oficial/no-oficial son de uso extendido por una gran cantidad de autores y autoras de diferentes líneas y posicionamientos teóricos sobre el pluralismo jurídico. Wolkmer (2006), Santos (2009a) y Chiba (1995) son algunos de estos autores, y a ellos se recurrirá para proporcionar una clara definición de los mismos.

El Derecho estatal, como su propio nombre indica, hace referencia a todo aquel sistema jurídico y/o normativo reconocido, permitido y controlado por el Estado. Wolkmer (2006:199) señala que en este Derecho «se admite la presencia de innumerables “campos sociales semiautónomos” con relación a un poder político centralizador», aunque siempre el Estado se coloca como el sistema jurídico jerárquicamente superior. Por el contrario, los Derechos no-estatales son aquellos que, según este mismo autor «[...] representan una función residual y complementaria, pudiendo su competencia ser minimizada o incorporada por la legislación estatal» (Wolkmer, 2006:199). El apelativo de no-estatal, es extensivo y vendría a complementar la designación de otras categorías dicotómicas, como puede ser la de no-oficial. En un contexto discursivo dominado por la doctrina jurídica monista, calificar un Derecho de “no-estatal” supone lo mismo que calificarlo de “no-oficial”. Asimismo, muchas veces a la categorización de “Derecho no-estatal” se contraponen el “Derecho comunitario”. Para Wolkmer (2006:199), «el pluralismo jurídico comunitario [...] actúa en un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos con identidad y autonomía propias, subsistiendo independientemente del control estatal». Por otro lado, la dicotomía oficial/no-oficial es, según Santos (2009a:76), la más característica. Generalmente por “oficial” se entiende el Derecho del Estado o Derecho estatal, aunque como indica Chiba (1995:77) esta categoría puede incluir otros Derechos –como el Derecho de las minorías, el Derecho local, el Derecho consuetudinario o leyes religiosas, entre otros– en la medida en que éstos se encuentren oficialmente autorizados por el derecho estatal. La categoría “no-oficial”, por su parte, hace referencia a una gran multitud de Derechos y justicias locales, urbanas, campesinas, comunitarias, indígenas, guerrillera, miliciana, paramilitar, de bandas... (Santos, 2009a:76). En esta enumeración que termina con un largo etcétera llegan a incluirse las mafias y los grupos terroristas, entre otros. Finalmente, además de los sistemas dicotómicos explicados, Santos (2009a:76-78) hace referencia para analizar el pluralismo jurídico en Colombia a los siguientes binomios, que pueden ser útiles en el análisis de este fenómeno en otras sociedades: formal/informal (según exista o no la presencia de una estructura en el ejercicio del Derecho), monocultural/multicultural (según haya uno o más universos culturales en un sistema jurídico dado) y cívico/armado (según emane de un grupo social o de un grupo armado).

Los “tipos” o “modalidades” de leyes, normas y Derechos que son reseñados con frecuencia por los autores y autoras que reflexionan sobre el pluralismo jurídico serán brevemente señalados a continuación. Dichas modalidades dan nombre a los principales

fenómenos jurídicos y normativos que pueden coexistir en un marco de pluralismo jurídico dado; marco que a su vez es particular de cada sociedad pues, como advierte Santos (2009a:75) «[...] cada sociedad tiene un perfil específico de pluralismo jurídico. Tal especificidad se basa en factores históricos, sociales, económicos, políticos y culturales».

El Derecho Indígena es el primer “tipo” o “modalidad” que se destaca. Para aludir a este Derecho existen diferentes conceptos y categorías, como pueden ser: costumbre, usos y costumbres, formas tradicionales de resolución de conflictos, Derecho consuetudinario, sistemas tradicionales de justicia, justicia tradicional... En cada denominación o categoría subyace una valoración tanto de los sistemas jurídicos y normativos indígenas como del propio grupo social en sí; optar por una designación u otra supone, por tanto, adscribirse a un posicionamiento teórico y político determinado<sup>82</sup> (Yrigoyen, 1999:11). Se opta aquí por utilizar “Derecho Indígena” por considerarse el más conveniente, pues como Raquel Yrigoyen (1999:22) señala: «de este marco, el término más adecuado para hablar de los sistemas normativos indígenas o de otros grupos sociales, es el de Derecho u orden jurídico en la medida que tales sistemas tengan capacidad para regular la convivencia social, resolver conflictos y organizar el orden interno, con reglas propias para darse sus propias autoridades y cambiar las normas». En relación a este Derecho, y como rasgo característico del mismo, se destaca –por parte de autores como O Hinz (2010:13-14) y Mapure (2010:27)– la búsqueda de la conciliación y la compensación en la resolución de conflictos, y no tanto la dimensión punitiva de los mismos, como sí puede ocurrir en otros Derechos.

En segundo lugar debe hacerse referencia a todo un conjunto de “Derechos” que se califican de “informal” o “no-estatal”. Mediante esta calificación –explicada anteriormente como parte de un sistema dicotómico de relación de poderes– se agrupan todo un conjunto de sistemas jurídicos y normativos que regulan y ordenan la vida social de muy diversos tipos de grupos humanos: desde campesinos, habitantes de asentamientos ilegales, comunidades de propietarios, movimientos sociales, etc. a guerrillas, bandas callejeras y/o juveniles, mafias, grupos terroristas... Se recurre a esta denominación por el énfasis en la marginalidad de su posición con respecto a la ley estatal, aunque en ciertos casos se valga de ella ya sea por préstamos normativos o simbólicos. Dicha denominación de “informal” o “no-estatal” vuelve a sacarse a colación por componer –más allá de un adjetivo descriptivo– un “tipo” o “modalidad” de Derecho en sí mismo. Tal y como indica Santos (2009a:78) «existe una división social del trabajo jurídico a partir de la cual diferentes clases y grupos sociales tienen acceso a diferentes ordenamientos jurídicos». Las clases y grupos sociales marginados y excluidos tienen acceso a este Derecho: al Derecho informal.

En tercer lugar se encuentra el Derecho global, entendido éste como un conjunto plural de leyes y normas que actúan en el plano internacional pero que, no por ello, son parte

---

<sup>82</sup> Para profundizar en este debate terminológico ver: Yrigoyen (1999:14-20) y Merry (1994:143-147).

del Derecho Internacional. Este sistema jurídico, como se vio anteriormente en el estudio del «tercer período del pluralismo jurídico», es comúnmente relacionado con enfoques economicistas y el fenómeno de la globalización, donde sobresale el papel de la conocida *lex mercatoria*. Algunos de los autores que han teorizado sobre este Derecho global son: Teubner (1997), Snyder (1999), Olgiati (2000) y Wheatley (2009), entre otros.

En cuarto lugar, otros sistemas jurídicos destacables en esta referencia a los “tipos” o “modalidades” de Derechos es aquel confeccionado, por un lado, por las leyes internacionales, y por otro, por leyes y/o normativas supranacionales. En el primero de los casos se habla del Derecho Internacional Público, aquél que regula el comportamiento de los Estados y de otros sujetos internacionales como las organizaciones internacionales, los movimientos de liberación nacional y los individuos. En esta “modalidad” se incluye el Derecho de los Tratados, el Derecho de la Guerra y los Derechos Humanos, entre otros. Por otro lado, se hace referencia al Derecho supranacional como aquel sistema jurídico que queda conformado por una cesión de determinadas atribuciones de gobierno de un grupo de Estados a un organismo internacional, como es el caso de la Unión Europea. Asimismo, también es destacable el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, compuesto por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ya que constituye un marco jurídico para la protección y promoción de estos derechos en todo el continente Americano.

Finalmente, en quinto lugar, se establece como categoría independiente las normas de agencias e instituciones internacionales, así como las de las ONGs transnacionales<sup>83</sup>. Dichas normas instituyen un “tipo” o “modalidad” en sí mismas debido a que su directa o indirecta intervención en terreno –aunque no pueden ser entendidos en términos legales– establecen una serie de condicionantes y protocolos que son asumidos con cierta “obligatoriedad”, ya sea a nivel estatal o infraestatal. Ello hace que estas directrices “exigidas” por estas instituciones u organizaciones se sumen al sistema jurídico establecido en un lugar concreto o a un grupo concreto provocando, si no lo había ya, una situación de pluralidad que –si bien no puede denominarse con rigor “jurídica”– puede calificarse de pluralidad normativa.

\*\*\*

Tal y como se ponía de manifiesto al comienzo del presente capítulo y dada la falta de consenso sobre el tema, no es posible sostener una definición unívoca sobre “pluralismo

---

<sup>83</sup> Para profundizar en esta cuestión véase: Randeria (2007:41-71), Santos (2009a:266-268), Mapure (2010), Kyed (2011) y Merry (2012:69).



jurídico”, aunque bien es cierto que de manera general se utiliza esta locución para hacer referencia a la coexistencia en un mismo espacio-tiempo de dos o más sistemas jurídicos. En los apartados precedentes se han señalado algunos de los debates que impiden llegar a una definición y algunas de las claves por las que otros sistemas jurídicos diferentes al Derecho estatal quedan defendidos a la par que criticado el monismo jurídico. Llegados a este punto y a partir del estudio de las diferentes cuestiones abordadas en el presente capítulo, la presente investigación puede avanzar poniendo en relación lo estudiado sobre pluralismo jurídico con algunos de los debates mantenidos por el postdesarrollo.

A continuación, por tanto, se explicitará qué opción o qué postura teórico-política del pluralismo jurídico será la más conveniente considerar para establecer las relaciones con los enfoques postdesarrollistas. Esta opción se tomará posteriormente como punto de partida para introducir la cuestión de los pueblos indígenas y el derecho a sus tierras, territorios y recursos naturales.



## CAPÍTULO 4

---

### **PLURALISMO JURÍDICO Y SU RELACIÓN CON EL POSTDESARROLLO: PLURALISMO JURÍDICO EN CLAVE POSTDESARROLLISTA VS. PLURALISMO JURÍDICO LIBERAL-DESARROLLISTA**

El pluralismo jurídico, como se ha podido comprobar en el capítulo precedente, es una noción ambigua cuya concreción depende del campo de estudio en la que se encuadre, así como de las líneas e interpretaciones teóricas que se le apliquen y del autor o autora que lo enuncie. Es por esta razón que, en el presente apartado, este amplio concepto se concretará a partir de su relación con el postdesarrollo.

En el presente capítulo se acometerá, por tanto, la labor de vincular postdesarrollo con pluralismo jurídico, hecho que obligará a optar por determinados autores y sus particulares teorías. Esta elección preferente de unos autores sobre otros se ha realizado a partir de la búsqueda de la confluencia entre ambos ámbitos de estudio y es por ello que, en el presente apartado, se irá concretando la visión del pluralismo jurídico más congruente con la naturaleza y espíritu crítico de los enfoques postdesarrollistas y de sus postulados-base. No obstante, antes de emprender tal tarea se hace necesario formular una advertencia pues, dado que la celebración de la pluralidad puede considerarse como una insignia características de las teorías postdesarrollistas conviene precisar que no toda defensa del pluralismo jurídico supone la exaltación de la diversidad tal y como es concebida desde este enfoque alternativo al Desarrollo. En segundo lugar, y una vez explicitada esta salvedad, ya se está en disposición de proceder al estudio en profundidad de la relación entre pluralismo jurídico y postdesarrollo. Con este objetivo se examinará en un primer momento cómo ha sido generalmente considerado este fenómeno social por el Desarrollo para, después, establecer los nexos entre postdesarrollo y pluralismo jurídico.

#### **4.1. Precauciones con el concepto “pluralismo jurídico”**

El estudio preliminar sobre pluralismo jurídico presentado –en el que quedan dilucidados los principales debates y aspectos conflictivos sobre el tema– y el conocimiento adquirido sobre la naturaleza y contenido crítico de los enfoques postdesarrollistas –fruto de la primera parte de esta tesis– permite realizar la siguiente afirmación: no todo el contenido perteneciente a la locución “pluralismo jurídico” es coincidente con las teorías postdesarrollistas.

El “pluralismo jurídico” es un fenómeno social y empírico que queda referido a partir de un concepto ambivalente. La tendencia de los enfoques postdesarrollistas a la exaltación de lo plural entendido como diversidad y visibilización de la otredad pueden, en este caso, llevar a confusión al considerar la palabra “pluralismo” –de pluralismo jurídico– como sinónimo de multiculturalismo. Ya Willian Twining (2012:113) hacía esta precisión indicando que no había que confundir la palabra “plural” (como concepto antónimo a singular susceptible de ser aplicado tanto a objetos como a personas), con “pluralista” (concepto que puede significar diverso y variado) con “pluralismo” (un concepto que se usa tanto como un concepto normativo como descriptivo y que algunas veces se equipara y/o se relaciona con multiculturalismo). Sostener la defensa del pluralismo jurídico por parte de las teorías del postdesarrollo en abstracto sin mayores precisiones es contraproducente y peligroso, pues se corre el riesgo de estar apoyando planteamientos, modelos, concepciones e ideas que contradicen los postulados-bases del postdesarrollo e incluso su propio espíritu crítico. En este sentido es interesante recurrir a Santos (2009a:63), para quien el debate sobre pluralismo jurídico está planteado de una manera inadecuada pues, parafraseando al autor, la propia denominación de “pluralismo jurídico” posee una clara connotación normativa que puede llegar a ser una fuente de error «[...] en el sentido de lo que se designe por ella debe ser bueno porque es pluralista o, en cualquier caso, mejor que lo que sea su homólogo no pluralista». El profesor concluye a este respecto de manera contundente: «no hay nada inherentemente bueno, progresivo ni emancipatorio sobre el “pluralismo jurídico”» (Santos, 2009a:63). Más adelante añadirá que este concepto no tiene un contenido político fijo y que, por ello, puede serle útil tanto a una política progresista, como a una reaccionaria. Antonio Carlos Wolkmer (2003; 2006), fiel defensor de un tipo de pluralismo jurídico progresista, es otro de los estudiosos en este campo que subraya el vacío político del concepto en abstracto de “pluralismo jurídico”. Dicho autor diferencia dos tipos de pluralismo jurídico como énfasis de lo dicho y como reflejo de que éste puede ejercer una función ideológica instrumental: «pluralismo jurídico como proyecto conservador» (Wolkmer, 2003:8-10) y «pluralismo jurídico como proyecto emancipador» (Wolkmer, 2003:11-15).

El pluralismo jurídico como proyecto conservador es aquel tipo de pluralismo jurídico de tradición burguesa que se ha fomentado estratégicamente en el nuevo ciclo del capitalismo mundial y que supone, entre otras cosas, las siguientes: «[...] descentralización administrativa, integración de mercados, globalización y acumulación flexible de capital, formación de bloques económicos, políticas de privatización, dirección informal de servicios, regulación social reflexiva y supranacional, etc.» (Wolkmer, 2003:9). Este tipo de pluralismo no está basado en una verdadera participación de las bases sociales, de la gente, sino que se trata –según Wolkmer (2003:9)– de nuevos intentos neoliberales o neocoloniales de los países centrales para concentrar la mayor cantidad de capital posible en el “centro”; lo que inevitablemente supone la exclusión de la llamada “periferia”, así como el aumento de la explotación y de las desigualdades sociales. Por el contrario, el pluralismo jurídico como proyecto emancipador es, según el autor, «[...] un proyecto de “legalidad alternativa” [que] se

refiere, por un lado, a la superación de las modalidades predominantes del pluralismo, identificado con la democracia neoliberal y con las prácticas de desreglamentación social, y por otro lado, la edificación de un proyecto político jurídico resultante del proceso de prácticas sociales insurgentes, motivadas para la satisfacción de las necesidades esenciales<sup>84</sup>» (Wolkmer, 2003:11). Es de vital importancia para el autor una serie de requisitos para la conformación de este proyecto: la legitimidad de nuevos sujetos sociales, la democratización y descentralización del espacio público para garantizar la participación, la formulación de una «ética de la solidaridad» y la elaboración de una «racionalidad de carácter emancipatoria<sup>85</sup>» (Wolkmer, 2003:11-14). Esta cuestión, llevada al terreno propio de la presente investigación –y tomando de manera reformulada lo aportado por Wolkmer (2003)– da como resultado la siguiente reflexión: se puede afirmar que hay un tipo de reivindicación del pluralismo jurídico que profundiza el modelo de desarrollo convencional-economicista y otro tipo de reivindicación del pluralismo jurídico que critica este modelo de desarrollo. En este sentido el cuestionamiento del monismo jurídico se da en clave liberal-desarrollista y en clave postdesarrollista. El primero defiende la reformulación del Estado con el objetivo de que éste no constriña la libertad de actuación de las empresas y fomenta el modelo de desarrollo convencional-economicista que aboga por la mercantilización de la vida mediante, principalmente, el uso y recurso a la *lex mercatoria* o Derecho Corporativo Global. Por el contrario, el pluralismo jurídico en clave postdesarrollista defiende la pérdida de capacidad homogenizadora del Estado a favor de la legítima diversidad de grupos, colectivos y comunidades subalternas. Este cuestionamiento del monismo jurídico en clave postdesarrollista defiende saberes, seres y estares diversos, es decir, modelos de vida *otros* invisibilizados o combatidos por el Desarrollo. Como bien puede apreciarse, ambas posturas coinciden en su reivindicación *pro* pluralismo jurídico, siendo el contenido de dicha reivindicación muy diferente.

En definitiva, el pluralismo jurídico *per se* no es ni progresista ni conservador, ni emancipatorio ni opresivo. El concepto de pluralismo jurídico o pluralidad jurídica no supone por sí mismo una apuesta política concreta y es por ello que, a la hora de disertar sobre los nexos entre pluralismo jurídico y postdesarrollo, se hace necesario concretar sobre qué tipo de pluralismo jurídico se establecen dichas confluencias.

---

<sup>84</sup> Para Wolkmer (2003:12) las necesidades esenciales «[...] involucran exigencias valorativas, bienes materiales e inmateriales». Para un estudio más profundo sobre la concepción de las mismas según el autor ir a Wolkmer (2006), al apartado titulado «Necesidades como Factor de Validez de “Nuevos” Derechos» del capítulo III, concretamente a las páginas 144-151.

<sup>85</sup> Por elaboración de una «racionalidad de carácter emancipatoria» Wolkmer (2003:14) entiende «[...] la construcción de una racionalidad como expresión de una identidad cultural como exigencia y afirmación de libertad, emancipación y autodeterminación».

## **4.2. Posibles vínculos entre postdesarrollo y pluralismo jurídico**

El conocimiento previo sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico –fruto de lo estudiado hasta aquí en esta tesis– permite señalar sin riesgo de equivocación que la visión o enfoque del postdesarrollo sobre el pluralismo jurídico no es coincidente con el llamado por Wolkmer (2003) pluralismo jurídico “conservador” y por nosotros “pluralismo jurídico en clave liberal-desarrollista”. Por el contrario –aunque no circunscribiéndose únicamente al punto de vista de este autor en concreto– puede afirmarse que el postdesarrollo (o el pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista) será convergente con un enfoque de pluralismo jurídico de tendencia progresista y emancipadora; es decir, un pluralismo jurídico de base democrática-participativa configurado a través de un espacio público abierto y compartido democráticamente en el cual los agentes sociales puedan participar de manera directa en la regulación de las instituciones de una sociedad estructurada de manera descentralizada, pluralista y participativa donde las fuentes normativas sean múltiples (Wolkmer, 2006:81). Es el pluralismo jurídico en clave postdesarrollista el que interesa comprender a tenor del objeto de estudio y objetivos planteados de este trabajo de tesis. Y es por ello que será con esta orientación con la que se procederá, a continuación, a estudiar de manera general los vínculos, enlaces y conexiones entre estos dos ámbitos de estudio –la relación entre postdesarrollo y pluralismo jurídico– para luego centrar la atención de la investigación en la consideración del derecho de los pueblos indígenas a su tierra y territorio en el contexto de defensa de la Naturaleza y de crítica al modelo de desarrollo convencional-economicista. No obstante, antes de emprender tal empresa y trazar dichos nexos, es necesario plantear una pregunta previa: ¿qué relación existe o ha existido entre pluralismo jurídico y Desarrollo?

### **4.2.1. Antecedentes: el pluralismo jurídico como un problema a solventar por el Desarrollo**

El Desarrollo ha tendido a percibir el pluralismo jurídico como un problema, como un obstáculo para el desarrollo de los subdesarrollados o como una condición defectuosa que –en nombre de la modernización, de la construcción del Estado y de la consolidación del Estado de Derecho– debe superarse (Sage y Woolcock, 2012:1).

Para comprender de manera previa esta idea debe recordarse que una de las obras de referencia de la Economía al Desarrollo es *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, publicada en 1960 y escrita por Walt Whitman Rostow (1993). En dicha obra, el autor sostiene la existencia de cinco etapas de crecimiento a través de las cuales las sociedades pueden transitar del subdesarrollo al desarrollo. Entre la sociedad tradicional y el despegue (primera y tercera etapa de crecimiento) se hace referencia a un período de transición –o segunda etapa– en el cual se dan las condiciones previas necesarias para tal despegue, de entre las cuales se encuentra como

aspecto decisivo «[...] la construcción de un verdadero Estado nacional centralizado<sup>86</sup>» (Rostow, 1993:60). Sin que se haga una referencia expresa a la noción de Derecho, el autor mantiene que la creación de las condiciones previas necesarias para el despegue pasa por introducir cambios fundamentales que afectan a la estructura social y al sistema político de las sociedades subdesarrolladas, así como a las técnicas de producción y, añade más adelante, incluso a los valores sociales efectivos (Rostow, 1993:71,92). Uno de los cambios no económicos que cita Rostow (1993:80) para crear dichas condiciones previas es la necesidad de que surja una nueva élite o líderes que quieran emprender el proceso de modernización y que, además, esta élite asuma la autoridad social y política de la «antigua élite de terratenientes». Rostow (1993) habla de terratenientes y no de autoridades tradicionales, pero no resulta descabellado pensar que dicho término podría haber sido aplicado de manera extensiva en la literatura desarrollista a otros colectivos, ya que este autor –muy influyente en los Estudios sobre Desarrollo– considera de manera general que las sociedades tradicionales poseen parámetros sociales, estructuras políticas y valores que delimitan el proceso de transición hacia formas de sociedades más avanzadas (Rostow, 1993: 72, 83). Bajo esta lógica el establecimiento del Estado moderno y de su estructura institucional se considerará necesaria por los Estudios de Desarrollo para emprender un proceso de modernización, ya que ello –en teoría– supondría avanzar en la consecución de las condiciones necesarias para el desarrollo, es decir, para comenzar a implementar las condiciones previas a la superación de las sociedades tradicionales o subdesarrolladas. Influido por la herencia de esta perspectiva, el pluralismo jurídico ha sido, por tanto, analizado y considerado por los profesionales y teóricos del Desarrollo como un límite al proceso desarrollista en la medida en que impide u obstaculiza la efectiva construcción del modelo de Estado moderno. No obstante, desde el Desarrollo se ha considerado que esta situación tiene remedio si dicho problema se pone en manos de los expertos, ya que al ser percibido como un obstáculo, y además como un obstáculo técnico, el pluralismo jurídico tiene solución conocible y, por tanto, susceptible de ser implementada (Sage y Woolcock, 2012:5). No obstante, más allá de esto que se vislumbra de manera general, cabría preguntarse de una manera más precisa lo siguiente: ¿por qué motivos el Desarrollo repara en el Derecho si –en su concepción más convencional– su objetivo es el desarrollo económico?

Precisamente porque preocuparse por el Derecho es preocuparse por el desarrollo económico, al menos a ojos de Tamanaha (2012:42), quien afirma que «el derecho es promocionado como un *medio* hacia el *fin* del desarrollo económico». Ello es así porque, desde las organizaciones del desarrollo, se concibe que dicho desarrollo económico –y también político– depende en gran medida de la conformación de un modelo jurídico previsible y eficiente; es decir, de un modelo jurídico en el cual el Derecho sea entendido como un conjunto de leyes uniformes que conformen un sistema monopolizado por el Estado (Sage y Woolcock, 2012:2). En este sentido se hace

---

<sup>86</sup> Recuérdese –por lo visto en el primer gran apartado de este segundo capítulo de la tesis– que esta idea de «Estado nacional centralizado» supone la materialización de la doctrina jurídica monista.

necesario transformar los sistemas jurídicos locales informales en un sistema codificado y uniforme controlado por el Estado; en otras palabras, se hace necesario instaurar el centralismo estatal y que el monismo sea la doctrina jurídica reinante. El imperio de la ley o Estado de Derecho<sup>87</sup>, por tanto, se instaure como una realidad a implementar por profesionales y expertos en los países llamados “subdesarrollados” como condición previa al logro del desarrollo. Esta implementación es concebida como un paso más en el lineal camino hacia el progreso y la modernización y es por ello que, desde los círculos desarrollistas convencionales, se abogará y fomentará la exportación de las prácticas occidentales en el terreno jurídico y de sus marcos de referencias, empezando por la adopción de códigos jurídicos, la promulgación de leyes, la construcción de palacios de justicia y la celebración de seminarios de formación (Sage y Woolcock, 2012:5).

Los esfuerzos para la transferencia de estas prácticas, métodos o marcos de referencia jurídicos fueron iniciados en la década de 1970, aunque las preocupaciones en el campo relacional entre Derecho y desarrollo fuesen anteriores. Es en este período –según Glenn (2012:89)– cuando más énfasis se puso en esta cuestión; que fue evolucionando a lo largo del tiempo formándose incluso el movimiento llamado “Derecho y desarrollo”, un proyecto patrocinado por instituciones estadounidenses cuyo objetivo era reformar los sistemas jurídicos de países en vías de desarrollo de África, Latinoamérica y Asia (Santos y Rodríguez-Garavito, 2007:11). Ya en los años noventa el Banco Mundial acepta la necesidad de emprender proyectos jurídicos y se propician –entre otras– actividades de perfeccionamiento de las estructuras y operaciones de los tribunales, la elaboración de leyes en contra de la corrupción y otras cuestiones relacionadas con el Estado de Derecho (Glenn, 2012:89). Según Tamanaha (2012:42) el volumen de financiación de las actividades de Derecho y desarrollo están provistas por instituciones como el Banco Mundial; hecho que refuerza la convicción de la existencia de una relación directa entre desarrollo económico y desarrollo jurídico. A pesar de los años de experiencia en este campo de relación entre Derecho y desarrollo las evaluaciones no parecen ser muy positivas y los frutos resultan dudosos (Glenn, 2012:89). No obstante, desde el Banco Mundial no se ha abandonado esta cuestión y se han realizado esfuerzos para buscar una teoría alternativa. Glenn (2012:89) afirma que dichos esfuerzos pueden ser situados en un largo proceso histórico de reflexión de esta institución en la relación entre Derecho (en sus diferentes formas) y desarrollo económico. Este mismo autor destaca que incluso ha habido movimientos de reconocimiento de la importancia de formas locales de justicia e incluso se ha prestado atención a los servicios legales para personas sin recursos (Glenn, 2012:90). El fracaso en la implementación plena de la centralidad jurídica ha sido tal que incluso el Banco Mundial ha realizado talleres sobre la relación entre pluralismo jurídico y Desarrollo. El libro titulado *Legal Pluralism and Development: scholars and practitioners in dialogue* –del que se ha valido la redacción de este subapartado– es prueba de ello pues, al no poder combatir el pluralismo jurídico, se tantea la posibilidad de integrarlo en las políticas de desarrollo (Sage y Woolcock,

---

<sup>87</sup> Según las traducciones “Rule of Law” es traducido por Imperio de la ley o Estado de Derecho.



2012:3). Tal y como lo indican Sage y Woolcock (2012:2), en los últimos tiempos las organizaciones de Desarrollo han empezado a reconsiderar algunas de sus asunciones sobre pluralismo jurídico y comienzan a valorar las oportunidades que podrían darse en los contextos sociales donde la pluralidad de sistemas jurídicos es una realidad generalizada.

En resumen, la lucha contra el pluralismo jurídico ha venido determinada por la presunción de que el Derecho positivo-formal, el llamado Derecho moderno, es el propio de sociedades desarrolladas debido a que es parte necesaria en la construcción y establecimiento de un Estado moderno y fuerte. Por tanto, si se desea el desarrollo económico de un país –entendido como Estado-nación– es necesario fortalecer uno de sus pilares: el Derecho. No obstante, más allá de esta idea (por otro lado ya mencionada en los primeros párrafos que preceden a éste) se plantean las siguientes preguntas para analizar esta cuestión con más detenimiento: ¿por qué el pluralismo jurídico es concebido por los Estudios de Desarrollo como un problema para el desarrollo? ¿Es todo el pluralismo jurídico un problema o sólo aquél denominado infraestatal?

El por qué de la primera pregunta Woodman (2012:130-132) lo tiene claro. En su artículo *The Development 'Problem' of Legal Pluralism* este autor proporciona una serie de motivos por los que el pluralismo jurídico es visto como un problema por las políticas desarrollistas. En primer lugar, indica que los proyectos promovidos mediante el uso de legislación estatal son susceptibles de ser frustrados por la adhesión y consecuente observancia de las personas a órdenes normativos no-estatales. Sobre todo esta posibilidad resulta preocupante para el Desarrollo cuando el Derecho estatal habilita o anima empresas económicas; pues el Derecho no-estatal puede disuadir efectivamente el uso de las oportunidades ofrecidas por aquél (Woodman, 2012:130). En segundo lugar, el pluralismo jurídico puede ser concebido como un obstáculo en sí mismo cuando los sujetos observan el Derecho informal, ya que con ello se le resta efectividad al Derecho estatal. En este caso, los proyectos de desarrollo dirigidos al fortalecimiento del Estado de Derecho pueden ser concebidos por las personas como un intento de fortalecer el imperio del Derecho estatal, lo que supone la eliminación o subordinación de los órdenes normativos no-estatales (Woodman, 2012:130). En tercer lugar, el pluralismo jurídico complica el planeamiento de los proyectos de desarrollo debido a que éste obliga a los profesionales y técnicos a buscar la manera de operar en varios frentes de acción teniendo en cuenta otros efectivos e influyentes órdenes normativos además del estatal (Woodman, 2012:131). En cuarto lugar, la existencia de diversos órdenes normativos observados por una o más poblaciones dentro de un mismo Estado aumenta las posibilidades de conflictos, lo cual crea inseguridades en el campo normativo que chocan con el ideal del Estado de Derecho (Woodman, 2012:131). Finalmente, la multiplicidad de normas en un contexto de pluralismo jurídico limita el conocimiento de los agentes o técnicos de desarrollo incluso con experiencia en terreno, pues aunque se tenga un conocimiento profundo en un orden normativo se necesita también, para implementar un proyecto de desarrollo, el conocimiento de otros órdenes coexistentes (Woodman, 2012:131). El conocimiento en igual grado en estos casos se

hace improbable o al menos, dificulta la labor. Por otro lado, Sage y Woolcock (2012:9-11) indican que el pluralismo jurídico no es siempre un asunto de interés para el Desarrollo; según estos autores es un tema significativo únicamente cuando: las meta-reglas son débiles o no existen, cuando los diferentes órdenes normativos están incrustados en sistemas políticos y cosmológicos incongruentes, cuando el volumen y la diversidad de órdenes contendientes es grande, y cuando los sistemas no-estatales son débiles. Estos motivos y reflexiones –unidos a la visión monista del Derecho de los teóricos, profesionales y técnicos del Desarrollo– evidencian las razones por las cuales el pluralismo jurídico es catalogado como “problemático”. Pero, y aquí surge la segunda pregunta que se anticipaba: ¿es todo el pluralismo jurídico un problema para el Desarrollo?

La respuesta es negativa: no todo el pluralismo jurídico es considerado como un impedimento para el Desarrollo. Concretamente, el pluralismo jurídico supranacional, que inevitablemente tiene su reflejo y consecuencias a escala nacional y local, no parece suponer un obstáculo para el desarrollo en general o el desarrollo económico en particular a la vista de los teóricos desarrollistas convencionales. En este sentido, el cumplimiento del Derecho Internacional Público, así como de las normativas y estándares exigidos por las organizaciones internacionales, las agencias internacionales de Desarrollo y las ONGs transnacionales, no parecen ser consideradas “problemáticas” (sino todo lo contrario) y éstas, innegablemente, alimentan la proliferación de situaciones de pluralismo jurídico. Para Tamanaha (2012:42-43) que algunos proyectos de desarrollo y Derecho hayan aumentado el número de formas jurídicas coexistentes es un hecho. Para este autor las actividades de desarrollo jurídico son a menudo fuentes de pluralismo jurídico; pluralismo jurídico que es agudizado cuando surgen conflictos entre normas culturales y legales, como en la promoción por parte de las organizaciones de desarrollo de proyectos de títulos de propiedad o en la promoción de agendas basadas en los derechos humanos o en los derechos de las mujeres que chocan con normas culturales o religiosas arraigadas (Tamanaha, 2012:48). Este autor, más que plantear que el pluralismo sea un problema *para* el Desarrollo, plantea que el pluralismo jurídico es un problema *del* Desarrollo. Y es que para Tamanaha (2012:41) el pluralismo jurídico ha llegado en dos oleadas: la primera ola de pluralismo jurídico vino con la colonización y la segunda ola está ocurriendo actualmente a través de los esfuerzos por exportar a las sociedades del mundo (con diferentes pilares sociales, culturales, económicos, políticos y jurídicos) las normas legales e instituciones conectadas con el capitalismo global y las normas democráticas liberales. Para este autor los paralelismos entre ambas oleadas son evidentes: los esfuerzos y modelos a aplicar en el trasplante jurídico son foráneos al receptor, con el que no se ha consensuado nada; los motivos económicos ejercen una presión motriz; las organizaciones de desarrollo occidentales y las ONGs hacen proselitismo sobre el capitalismo, la democracia, los derechos humanos y los derechos de las mujeres como antaño lo hacían los misioneros cristianos; y los exportadores de la ley suponen que su versión del Derecho es el mejor modelo y por ello construyen regímenes legales en otros lugares usando sus patrones (Tamanaha:2012:41).

Este modo particular de análisis que realiza Tamanaha (2012) junto con las aportaciones del resto de autores a los que aquí se ha recurrido evidencian que el pluralismo jurídico es una cuestión “problemática” o no para el Desarrollo según éste lo enfoque. El pluralismo jurídico supraestatal –donde se incluye el Derecho Internacional Público, las organizaciones y agencias internacionales, las ONGs transnacionales y la *lex mercatoria*– más que un problema es concebido como un recurso para la solución del subdesarrollo por los técnicos, profesionales y teóricos de políticas desarrollistas convencionales. Sin embargo, el pluralismo jurídico comunitario, local, informal y no-estatal ha sido considerado tradicionalmente por estos mismos especialistas como un obstáculo o cuanto menos un impedimento técnico a solventar para avanzar hacia la modernización y el progreso económico. Esta concepción del pluralismo jurídico infraestatal como un problema a solventar por el Desarrollo plantea la necesidad de estudiar las lógicas de confluencia entre dicho pluralismo jurídico y las críticas a la noción convencional de desarrollo: ¿cuáles serán los nexos entre el pluralismo jurídico desmerecido por el Desarrollo y la teoría crítica que se presenta como su radical alternativa?

#### **4.2.2. Los cimientos de una relación de afinidad: nexos entre postdesarrollo y pluralismo jurídico<sup>88</sup>**

El postdesarrollo –aunque se presenta como un sustantivo singular– es, como se ha visto en la primera parte de esta tesis, un conjunto heterogéneo y diverso de perspectivas, enfoques y argumentos críticos con respecto a los límites del discurso convencional sobre desarrollo. Se trata, como se ha explicado, de un producto híbrido fruto de la aplicación de las teorías postestructuralistas, postmodernas, postcoloniales y decoloniales al Desarrollo; lo que no significa *por ende* que se trate de una postura unívoca. Y es que si bien el postdesarrollo cuenta con un *corpus* relevante que le otorga legitimidad discursiva como alternativa al desarrollo y no como desarrollo alternativo, dicho *corpus* no es ni mucho menos uniforme. Al contrario de esto, el postdesarrollo es un conjunto de teorías, debates y discursos diversos que comparten un común denominador –que en este trabajo se ha referido bajo el nombre de “postulados-base”– que conforma el cimiento argumental por el cual se rechaza totalmente el desarrollo. Tal heterogeneidad, fuente de riqueza discursiva, puede en ciertos casos dificultar el análisis de ciertas cuestiones, ya que más allá de la base común y por la falta de *una* teoría compacta, habrá que dirigirse a uno u otro autor o autora para estudiar uno u otro tema.

---

<sup>88</sup> Téngase en cuenta que, por los motivos explicados tanto en el subapartado A. como al inicio del subapartado B. (titulados respectivamente *Aviso a postdesarrollistas: ¡precaución, no todo el pluralismo jurídico es progresista ni emancipador!* y *Entonces... ¿qué relación puede existir entre postdesarrollo y pluralismo jurídico?*) se entenderá en esta parte de la tesis “pluralismo jurídico” como “pluralismo jurídico de carácter emancipador o progresista”, ya que es éste (y no el de carácter conservador) el coincidente con los enfoques postdesarrollistas.

En este sentido, el análisis de una materia en concreto y el recurso, por ello, a unos autores determinados puede suponer que se tome la parte por el todo; es decir, que se asuma que el enfoque sobre una cuestión expresada por una persona considerada postdesarrollista sea el planteamiento del postdesarrollo.

Esta observación es relevante aquí porque la cuestión del “pluralismo jurídico” como tal no ha sido explícitamente considerada por todos y cada uno de los autores y autoras encuadrados dentro del enfoque postdesarrollista; personalidades y sus estudios que, por otro lado, han dado contenido al estudio del postdesarrollo en la primera parte de esta tesis. Si por explícito se entiende la enunciación o alusión a la locución “pluralismo jurídico” y a su consideración como tema central en algún punto de su artículo o libro, tan solo Esteva y Prakash (1998) pueden citarse como los referentes de una mención expresa al pluralismo jurídico por parte de los discursos postdesarrollistas. No obstante, y no por ello, los nexos entre postdesarrollo y pluralismo jurídico –que pasarán a identificarse a continuación– se circunscribirán a dichos autores pues, a pesar de la falta de concreción clara y manifiesta en relación con el fenómeno del pluralismo jurídico por parte del gran grueso postdesarrollista, sus apreciaciones sobre la materia sí que son tácitas y fácilmente identificables una vez se ha realizado una lectura atenta de sus diferentes escritos y se ha procedido, de una manera dialógica, a su puesta en común. Los postulados-bases del postdesarrollo identificados y el hecho de que desde el Desarrollo se haya considerado un fenómeno social empírico como un problema técnico a solventar, dan sustancia y legitimidad suficiente para sacar a la palestra la relación existente entre pluralismo jurídico y los discursos postdesarrollistas. No se caerá por tanto, en este caso, en el error de asumir la parte por todo.

Por todo lo expuesto precedentemente, este estudio relacional entre postdesarrollo y pluralismo jurídico que se abordará a continuación será vehiculado mediante su encaje en una serie de epígrafes en los cuales tendrá un peso relevante como eje conductor los postulados-bases del postdesarrollo. Dichos epígrafes recogen las siguientes ideas: a) El Derecho estatal no tiene por qué ser el único discurso jurídico legitimado, otros sistemas jurídicos son igualmente válidos; b) La formalización y práctica jurídica no es monopolio de expertos y profesionales, el Derecho no es propiedad del saber científico; y c) Reivindicación del campo jurídico como un campo de lucha contra-hegemonía más.

### **A) Otros sistemas jurídicos legitimados**

El postdesarrollo, al aplicar las teorías críticas postestructuralistas, postmodernas, postcoloniales y decoloniales a los límites del discurso convencional sobre desarrollo, concluye que el Desarrollo ha querido imponer su modelo como el único posible y deseable para el conjunto de las sociedades y de la humanidad. En este sentido, al igual que el desarrollo, el monismo jurídico es un discurso que se ha pretendido implantar con

exclusividad en el campo jurídico y así ha sido defendido y legitimado por las estructuras de poder-conocimiento. Ello ha supuesto que, al igual que los diferentes *seres, estares y saberes otros* fueran invisibilizados por el Desarrollo, el pluralismo jurídico haya sido contenido y combatido por el centralismo estatal. La opción por el pluriverso defendida desde los enfoques postdesarrollistas se hace extensiva al terreno jurídico, lo que provoca que se presente como alternativa el pluralismo jurídico – emancipador de corte progresista– frente al universo de la doctrina jurídica monista propia del Derecho moderno.

El Derecho moderno ha sido fomentado por el Desarrollo, como se vio en el apartado anterior, para alcanzar el progreso y es por ello que las estructuras dicotómicas propias del discurso –desarrollado/subdesarrollado– tienen su aplicación también en el campo jurídico. Es por esta razón por la que Randeria (2007:45) afirma que el pluralismo jurídico siempre ha sido una categoría evaluativa y no únicamente descriptiva: «[...] la idea de pluralismo jurídico era parte de la conceptualización binaria del mundo que distinguía a las sociedades no-occidentales que eran caracterizadas por una pluralidad de rivales y solapados órdenes jurídicos de las occidentales, que no<sup>89</sup>». Esta autora continúa argumentando que tal heterogeneidad fue asumida por la teoría política liberal como un signo de atraso y como un indicador de la presencia de un Estado inmaduro; situación que debía revertirse con la implantación de la modernización y el otorgamiento al Estado del monopolio de la producción, aplicación e interpretación de la ley (Randeria, 2007:45). Este carácter evaluativo del pluralismo jurídico se alimenta aún en el propio discurso de defensa de este fenómeno social y realidad empírica constatable, pues éste no ha conseguido liberarse de otro par de opuestos binarios que mantiene –a la vez que combate– al estar situado dentro del campo discursivo positivista dominante y que son: formal/informal y estatal/no-estatal (Janda, 1998:77). Esta concepción moderna del Derecho, que se intentó extender al mundo como uno de los escalones en la escalera del desarrollo, supuso una gran pérdida de prácticas y concepciones jurídicas consideradas subdesarrolladas. En palabras de Boaventura de Sousa Santos (2009a:47) dicho enfoque moderno del Derecho legitimó un “juridicidismo” masivo. Este juridicidismo sin dudas quedaría integrado, desde una concepción postdesarrollistas, dentro de la destrucción de modelos de vida *otros* perpetrado por el Desarrollo.

Por otro lado, no debe perderse de vista que la crítica al Derecho (entendido éste como Derecho moderno-positivista) por parte del postdesarrollo debe ser enmarcada dentro de las críticas más amplias que desde estas teorías se le hacen a la modernidad en su conjunto y que los ideólogos del postdesarrollo recogen principalmente de los postcoloniales y decoloniales. Entre las cuestiones más espinosas que surgen cuando se trae a colación la crítica al Derecho se encuentran las siguientes: la unión inseparable entre Estado-Derecho, la concepción del Estado como nación y la cuestión de las fuentes del Derecho. Estas cuestiones no son propias en sí mismas de la relación del

---

<sup>89</sup> Traducción propia.

pluralismo jurídico con el postdesarrollo, pero despiertan su interés en los que se proclaman voceros de una alternativa al desarrollo porque son temas coincidentes con algunas de sus preocupaciones.

La doctrina jurídica monista ha hecho suya la concepción kelseniana por la cual Estado-Derecho quedan fusionados en un solo ente. A esta fusión hay que añadirle una idea que se mantiene subrepticia; y es que por Estado se concibe Estado-nación, y en esta idea de “nación” además de un territorio común se entiende que existe una comunidad humana, una ciudadanía abstracta y homogénea que da vida a una sociedad. La superación de este discurso jurídico –único legitimado por las estructuras de poder-conocimiento– en clave postdesarrollista pasa por la defensa de una concepción fuerte de pluralismo jurídico, lo que a su vez supone una concepción amplia de Derecho. Pero, ¿qué concepción amplia de Derecho podría ser coincidente con los postulados-bases del postdesarrollo? Para contestar a esta pregunta es útil recurrir a la concepción que Raquel Yrigoyen (1999) tiene del Derecho. Para esta autora dependerá de cada cultura y de cada sociedad el carácter de las normas y cómo se asegure el cumplimiento de las mismas; no es necesario, por tanto, que exista un cuerpo especializado que garantice dicho cumplimiento o que sea el encargado de sancionar su transgresión, tampoco que dichas normas sean completamente independientes de las relativas a la moral o la religión, así como tampoco es vital que éstas sean escritas, generales e invariables (Yrigoyen, 1999:25-26). Para la autora, que exista un sistema jurídico depende de un mínimo nivel de eficacia y de legitimidad por parte de sus usuarios (Yrigoyen, 1999:25), y no de que se cumpla o se deje de cumplir un canon jurídico específico. Por otro lado, Santos (2009a:47) también opta por una comprensión amplia de Derecho<sup>90</sup> como medio para combatir uno de los tres pilares que en su opinión mantiene la concepción moderna y que es el Derecho como monopolio del Estado. En una configuración jurídica amplia quedaría como un anacronismo el dogma mediante el cual el Derecho sólo emana del Estado y ello podría dar lugar a la concepción del Derecho como un consenso entre diferentes fuerzas sociales, tal y como defiende Wolkmer (2003:15). Este autor reivindica el avance democrático hacia «[...] una legalidad plural, fundada no exclusivamente en la lógica de una racionalidad formal, sino en la satisfacción de las necesidades y en la legitimación de nuevos sujetos legales» (Wolkmer, 2003:15). No obstante, ello no supone la total negación o abolición del Derecho entendido como las manifestaciones normativas-positivistas estatales, sino que los Derechos fruto de las luchas y prácticas sociales comunitarias puedan ser producidos y aplicados legítimamente, independientemente de la venia de los órganos o agencias del Estado (Wolkmer, 2003:14). Este autor habla de «un nuevo derecho» producido por

---

<sup>90</sup> Recuérdese: en la concepción amplia de Derecho defendida por Santos (2009a) se identifican tres componentes estructurales (retórica, violencia y burocracia) y seis modos de producción de Derecho según espacios-tiempos (doméstico, producción, mercado, comunidad, ciudadanía y mundial) (Santos, 2009a:20). Según la articulación entre los componentes estructurales y los espacios-tiempo se producirán diferentes tipos de Derechos y por ello, de diferentes pluralismos jurídicos. Como los espacios-tiempo estructurales no tienen fronteras fijas, el contacto entre las diferentes formas de Derecho pueden dar lugar a diferentes concepciones y prácticas jurídicas (Santos, 2009a:61).

la comunidad o por los nuevos actores sociales, es decir, por «sujetos colectivos de juridicidad» integrados principalmente en los nuevos movimientos sociales (Wolkmer, 2006:206-207)<sup>91</sup>. Esta noción amplia de Derecho que vendría a ser compartida desde enfoques postdesarrollistas lleva aparejada a su vez –como ya se ha adelantado– una concepción fuerte de pluralismo jurídico. Esta postura es avalada por Santos (2009a:47) pero sobre todo por Wolkmer (2003, 2006). La propuesta concreta de legalidad que hace este autor está «[...] configurada por un tipo específico de pluralidad jurídica abierta, flexible, participativa y democrática, síntesis de todos los intereses cotidianos, individuales y colectivos», que reconoce y legitima normas extra e infraestatales (Wolkmer, 2003:3). Este autor resulta de gran valor para emprender el estudio del pluralismo jurídico en clave postdesarrollista, y ello porque el profesor brasileño teoriza sobre un tipo de pluralismo jurídico comunitario-participativo que surge de movimientos sociales de carácter emancipador y que es confluyente con los postulados-base del postdesarrollo y con el espíritu crítico de estos enfoques. En este sentido, se entenderá como pluralismo jurídico en clave postdesarrollista la opción por una concepción amplia de Derecho desde la que se defiende un tipo de pluralismo jurídico fuerte en el que los sistemas jurídicos y normativos de movimientos sociales y comunitarios de carácter emancipador opuestos al modelo desarrollista convencional estén totalmente legitimados sin que tengan que pasar por el filtro del reconocimiento estatal y del dogma positivista.

La disociación de la fusión entre Estado-Derecho que da lugar esta opción por una concepción amplia de Derecho y de pluralismo jurídico fuerte supone la posibilidad de concebir el Derecho sin el Estado. Ahora bien, no hay que olvidar que desde una concepción moderna, por Estado se entiende Estado-nación y con ello se asume la disolución de múltiples y diversos grupos humanos bajo el paraguas de la sociedad civil o ciudadanía. Esta disolución acontece porque la significación dada al concepto “nación” supone la existencia de «[...] un solo pueblo, con una sola cultura, un solo idioma, [y] una sola religión (Yrigoyen, 1999:12). Es por ello, como se recordará, que Raquel Yrigoyen habla de «Estado excluyente»; un modelo que ignora la realidad plural jurídico-política y por ello margina y reprime a sus grupos sociales y pueblos “no-oficiales”, así como a sus manifestaciones culturales, lingüísticas, religiosas y normativas. La idea de sociedad civil o simplemente sociedad remite a un conglomerado humano aparentemente homogéneo; es decir, la sociedad de un Estado-nación es concebida desde el pensamiento moderno y por ello desde el Derecho como una ciudadanía abstracta, pero a la vez uniforme. Esta abstracción hace que las divisiones internas en el seno de un Estado (por motivos religiosos, raciales, de género, etc.) queden soslayadas. Por otro lado, esta equiparación de la sociedad de un Estado con su “ciudadanía” (sus nacionales) viene cuestionada –además de por lo anterior– por

---

<sup>91</sup> Se concretará la figura de los nuevos actores sociales o sujetos colectivos en el apartado c) La fragmentación de la Historia supone la fragmentación del Derecho, reivindicación del campo jurídico como un campo de lucha contra-hegemónica más.

los movimientos migratorios y de refugiados, que a su vez suponen diversos dilemas legales (Rodríguez-Garavito, 2015:16)<sup>92</sup>.

Esta cuestión –relativa a la ecuación Estado igual a nación– que a su vez se enlaza con la idea kelseniana por la que el Derecho es sólo el Derecho del Estado, es pertinente referirla aquí en el sentido de que ambas son desechadas al optar por una concepción amplia de Derecho y de pluralismo jurídico fuerte, pues se rompe el triunvirato Estado-nación-Derecho. El razonamiento es el siguiente: si se acepta que existan, dentro de un mismo Estado, diferentes naciones y diferentes Derechos, entonces parecería lógico que el Estado no se constituyera como única fuente legítima de producción de Derecho, así como el único ente que ostenta el monopolio de su aplicación y sanción; si en vez de una sociedad en un Estado, se habla de diversas sociedades, grupos humanos, comunidades y pueblos en un Estado entonces las fuentes del Derecho son plurales y no única. Secundar estas ideas que dejan entrever la opción legítima de que la comunidad sea una fuente de Derecho tan válida como el Estado –sin que sea autorizada por éste ni contemplada en sus instrumentos y agencias– supone una radical fractura con los cimientos constitutivos del Derecho moderno. En definitiva, la opción por una idea amplia de Derecho y una concepción fuerte de pluralismo jurídico en clave postdesarrollista implica una ruptura sustancial con respecto a la doctrina monista que, como se sabe, es el pedestal del Derecho moderno. No obstante, es significativo que esta ruptura sustancial –o radical fractura– en el ámbito discursivo de la doctrina del monismo jurídico sea una realidad empírica tan constatada como combatida; y lo paradójico es que tanto su constatación como su combate se ha desenvuelto en el área de las Ciencias Sociales. El Desarrollo, como se vio, tradicionalmente ha optado por la erradicación del pluralismo jurídico de la arena social, hecho que desde una perspectiva postdesarrollista será percibido como una afrenta más a la pluralidad de modelos de vida; afrenta que –para estos enfoques teóricos– es una práctica habitual de todo discurso con pretensiones totalizantes.

Ahora bien, una vez puesto sobre la mesa los diferentes debates en torno a los conceptos entre Derecho, Estado, nación, sociedad y sus relaciones recíprocas, es necesario hacer una precisión: no es cierto que estas relaciones, tal y como se han expuesto, sean tan férreas e inamovibles en algunas realidades dominadas por el monismo jurídico. Hay algunas experiencias que demuestran que la dinámica discursiva y práctica –que generalmente se desarrolla en los términos que se han referido en el presente apartado– está tendiendo a cambiar mediante el reconocimiento de la pluralidad. Se puede argumentar que la fractura de la concepción kelseniana por la que la dualidad Estado-Derecho se funden en un solo ente ya ha ocurrido, por ejemplo, con el reconocimiento del pluralismo jurídico y del Derecho indígena por parte del Sistema Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, así como por sentencias de la Corte Interamericana de Derechos

---

<sup>92</sup> Para la consideración de las personas migrantes y refugiadas en relación al pluralismo jurídico ver Griffiths (2013).



Humanos y por Cortes Constitucionales como la colombiana (Gómez-Isa, 2011:288-311). Asimismo, la equivalencia que se aludía anteriormente entre Estado y nación ha quedado cuestionada por las constituciones plurinacionales de Bolivia y Ecuador (Rodríguez-Garavito, 2015:17) y, por otro lado, el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza en la Constitución de Ecuador (2008) da testimonio del declive de algunos de los fundamentos del Derecho Moderno. Estas cuestiones, fruto de las reivindicaciones y luchas de los pueblos indígenas suponen –en palabras que se le toman prestadas a Santos (2009a:395)– «[...] el desafío más profundo a la ecuación entre nación, Estado y derecho». El caso del Estado de Ecuador resulta paradigmático en este sentido y es por ello que se abordará más adelante un estudio de caso en el que se realizará el análisis de la experiencia ecuatoriana y de su texto constitucional.

### **B) Derecho como ex-monopolio de expertos y del saber científico**

Una visión amplia de Derecho y una concepción fuerte de pluralismo jurídico implica un incremento de los agentes “legitimados” para producir y ejecutar el Derecho. En esta posición los expertos y profesionales avalados por el sistema jurídico del Estado mediante el cumplimiento de una serie de requisitos académicos, técnicos y administrativos ya no son los únicos sujetos o agentes capacitados para ejercer su labor en el plano jurídico. Al contrario, desde una concepción amplia de Derecho son muchos y múltiples los agentes, pues éstos pueden ser autoridades tradicionales, autoridades religiosas, personas elegidas *ad hoc* por la comunidad o un grupo social dado, etc. El Derecho moderno está caracterizado por su carácter científico, profesional y secular; en un contexto de pluralismo jurídico comunitario-participativo –como el propuesto por Wolkmer (2003, 2006) y confluyente con los enfoques postdesarrollistas– tal científicidad, profesionalidad y secularidad no es ni un requisito ni una premisa a observar. En una concepción de pluralismo jurídico fuerte existen muchos Derechos coexistentes; el Derecho de una comunidad o grupo social dado fruto del contexto y del conocimiento situado de los mismos, muchas veces está relacionado por ello con su cosmovisión y, por tanto, puede denotar una gran carga espiritual y/o religiosa dudosa para la racionalidad jurídica moderna. Por otro lado, si la tendencia de un determinado Derecho o conjunto de normas es hacia la reparación, la compensación o el castigo, es algo que podrá afirmarse en relación a un estudio de caso concreto, ya que de otra manera se corre el riesgo de caer en esencialismos. No obstante, sí puede afirmarse que en la mayoría de los casos todo Derecho es funcional a la cohesión de la comunidad que regula, lo que no implica consecuentemente que dicha cohesión venga sustentada *per se* por la capacitación técnica-científica de sus agentes.

Negar que la producción y práctica jurídica sea monopolio de expertos y profesionales supone también negar la legitimidad única del saber científico-técnico en el campo jurídico. En este sentido, resulta interesante recurrir a Santos (2009a), de quien la crítica postdesarrollista podría valerse para aportar más argumentos y consistencia teórica a su

crítica de la modernidad. Este autor anuncia el agotamiento del paradigma de la modernidad<sup>93</sup> y con ello afirma que se está presenciando una crisis en los paradigmas de la ciencia que afecta a su vez a los paradigmas del Derecho. El Derecho, según este autor, se ha convertido en «[...] una racionalización de segundo orden de la vida social. Encarna una especie de cientificación sustitutiva de la sociedad» que ha sido logrado a partir de su transformación en saber científico y que a su vez fue posibilitada por la adopción de la racionalidad cognitivo-instrumental propia de la ciencia moderna en el campo jurídico (Santos, 2009a:40). En este sentido, continúa el autor, «concebir la crisis actual de la ciencia moderna y del derecho moderno como una crisis de paradigmas implica la creencia de que la solución de la crisis tal como la define la modernidad –esto es, como una tensión dialéctica entre regulación y emancipación – ya no es viable y que, por esta razón, estamos entrando en una transición social, cultural y epistemológica hacia un nuevo paradigma» (Santos, 2009a:41). En este nuevo “paradigma” el postdesarrollo podría posicionar su discurso para ofrecer sus propuestas postmodernas – aunque también postcoloniales y decoloniales– a los problemas modernos para los que no hay soluciones modernas<sup>94</sup>. Una de estas propuestas, como se vio en la primera parte de esta tesis, es legitimar los saberes y conocimientos *otros* en un campo tan especializado y tecnificado como el Desarrollo, pero también dar un paso más allá y reivindicar el pluralismo jurídico emancipatorio o comunitario-participativo como parte fundamental del pluriverso postdesarrollista. Y ello porque en el respeto del Derecho de una comunidad o grupo social va aparejado el respeto y reconocimiento de saberes, seres y estares *otros* necesario para trascender el *universo* legitimado por las estructuras de poder-conocimiento. En este sentido, los enfoques postdesarrollistas deberán apostar por una línea de trabajo que demande pluralidad e interdisciplinariedad en el campo

---

<sup>93</sup> Para Santos (2009a:39,41,543-544) el paradigma de la modernidad se sustenta en la tensión dialéctica entre los dos pilares de la modernidad, es decir, la regulación y la emancipación social, o lo que es lo mismo, la discrepancia entre experiencias y expectativas. Para Santos (2009a:30) «la regulación moderna es el conjunto de normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de las expectativas»; dicho pilar está constituido por el principio de Estado (formulado de manera prominente por Hobbes), el principio del mercado (desarrollado por Locke y Adam Smith) y el principio de comunidad (basado en la teoría política y social de Rousseau) (Santos, 2009a:31). Por otro lado, «la emancipación moderna es el conjunto de aspiraciones y prácticas oposicionales, dirigidas a aumentar la discrepancia entre experiencias y expectativas, poniendo en duda el statu quo» (Santos, 2009a:30); en este caso dicho pilar se constituye por las lógicas de la racionalidad identificadas por Weber, es decir, la racionalidad estético-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología y la racionalidad moral-práctica de la ética y del imperio de la ley» (Santos, 2009a:32). En esta concepción, el agotamiento o quiebra del paradigma de la modernidad es el “hundimiento” de la emancipación social en la regulación, o dicho de otra manera, el colapso de la emancipación en la regulación (Santos, 2009a:16,40). El autor lo explica de la siguiente manera: «La reducción de la emancipación moderna a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia, y la reducción de la regulación moderna al principio de mercado, alimentado por la conversión de la ciencia en la fuerza primordial de producción, son las condiciones claves del proceso histórico a través del cual la emancipación moderna se ha convertido en regulación moderna. En lugar de disolverse en el pilar de la regulación, el pilar de la emancipación ha continuado brillando, pero con una luz que no proviene ya de la tensión dialéctica original entre regulación y emancipación [...] sino más bien de los diferentes espejos en los que se refleja la regulación. En este proceso, la emancipación ha dejado de ser el otro de la regulación para convertirse en su doble» (Santos, 2009a:39).

<sup>94</sup> En alusión a la siguiente y célebre frase de Santos (2009a:43): «nos enfrentamos a problemas modernos para los que no hay soluciones modernas. La búsqueda de una solución posmoderna es la que llamo posmodernismo de oposición».

jurídico, de tal manera que se supere la ya criticada compartimentalización de la vida social por la ciencia. El pluralismo jurídico de «nuevo tipo» propuesto por Wolkmer (2006:295) podría ser una fuente inspiradora para el postdesarrollo a este respecto, ya que la perspectiva interdisciplinaria de su propuesta de legalidad implica la interacción de campos de conocimiento y la eliminación de los límites formales y las fronteras sectoriales entre los mismos. El autor concreta su explicación de la siguiente manera: «el carácter interdisciplinario del pluralismo jurídico comunitario-participativo es el resultado de su forma de articulación en cuanto al proceso de realización práctico-teórico, en los horizontes interactivos del Derecho (pluralidad de fuentes informales de producción social normativa), de la Política (aumento del poder social y su control sobre el Estado, tendencia progresiva para la descentralización y participación de base), de la Sociología (espacios de luchas y prácticas conflictivas interactuadas, por nuevos sujetos sociales) y de la Filosofía (interpenetración de los valores éticos de autoridad, con las acciones de racionalidad emancipadora)» (Wolkmer, 2006:295).

Este autor comparte el diagnóstico de Santos (2009a) al que se refería el párrafo anterior: el paradigma del Derecho está en crisis. Wolkmer (2006:79) comparte con el profesor de Coimbra la idea de que el paradigma científico hegemónico no da respuesta a los problemas de la actualidad así como tampoco proporciona orientaciones funcionales que guíen la convivencia social. En opinión de este autor, que no dista sustancialmente de la de Santos (2009a), el saber positivado de la dogmática jurídica experimenta una profunda crisis «[...] por permanecer rigurosamente presa de la legalidad formal escrita, del tecnicismo de un conocimiento abstracto y estático y del monopolio de la producción normativa estatal»; todo lo cual provoca –según el autor– distanciamiento del Derecho respecto a las prácticas sociales cotidianas, desconsideración de nuevos conflictos colectivos, desprecio por las nuevas manifestaciones extralegislativas e incongruencia con las nuevas y flexibles formas del sistema productivo del capitalismo globalizado (Wolkmer, 2006:79). En opinión de este autor la insatisfacción y limitación de los modelos científicos y filosóficos, así como de los culturales, normativos e instrumentales abre un espacio para repensar nuevos patrones alternativos y tomar nuevos modelos de referencia que hagan posible la puesta en marcha de un «proyecto cultural pluralista e interdisciplinario» (Wolkmer, 2006:205-206); un proyecto cultural pluralista e interdisciplinario en el terreno jurídico que recuerda a la propuesta más amplia y general del postdesarrollo cuando alude a su noción de “pluriverso”. En este sentido, teorías como las de Wolkmer (2003, 2006) y Santos (2009a) resultan interesantes para enriquecer el contenido teórico de la alternativa al Desarrollo que pretende suponer la implosión del postdesarrollo en las Ciencias Sociales en general, y en los Estudios sobre Desarrollo en particular. Teorías jurídicas críticas como las aludidas podrían dotar al postdesarrollo de argumentos sólidos con los que examinar el modelo técnico-científico del positivismo jurídico, un campo significativo en lo que a la crítica a la modernidad se refiere.

Finalmente, y como complemento a todo lo dicho, es necesario subrayar dos advertencias para no caer en esencialismos a la hora de reivindicar el respeto de

diversos y heterogéneos Derechos que deben ser tenidas en cuenta por las teorías postdesarrollistas en su defensa al pluralismo jurídico y a la legitimidad de saberes otros y de sus agentes. La primera de ellas es no olvidar que, aunque el Derecho sea concebido como un sistema de significados o como un código cultural mediante el cual una comunidad o grupo humano interpreta el mundo, no queda exento de las relaciones de poder y de opresión que se desarrollan y legitiman en su seno (Merry, 1994:154). Por otro lado, a la hora de plantear desde el postdesarrollo el tema de la costumbre o del “Derecho consuetudinario” no debe caerse en consideraciones ya superadas; es decir, no cabe contemplarlos como algo estático o como reminiscencias del pasado, pues ya a principios de la década de los noventa –tal y como informa Merry (1994:143)– diversas investigaciones etno-históricas en África, Indonesia y Papúa Nueva Guinea ya demostraban que la noción de costumbre era un mito de la época de la colonia y que el Derecho consuetudinario en sí era un producto del encuentro colonial. Asimismo, a finales de esa misma década, la Academia tuvo que reconceptualizar el término de “Derecho consuetudinario” que era utilizado para referir a los sistemas normativos indígenas, ya que Convenios Internacionales y normas constitucionales de varios países lo utilizaban de una manera no integracionista. Ello supuso, tal y como explica Yrigoyen (1999:22), que se siguiera utilizando el concepto para aprovechar las ventajas de su uso jurídico, pero ya reconociéndose su carácter cambiante y eliminado por ello de la definición la idea de que refiere a sistemas o prácticas inmutables, desechando la connotación de que dichos sistemas se calificaran como atrasados, tradicionales, no-modernos o inferiores y, finalmente, que dejaran de convalidar su subordinación política a los que se la ha sometido históricamente. Según esta autora «la superación de la concepción monista del término “derecho consuetudinario” y de los planteamientos integracionistas se ha traducido en nuevos cuerpos normativos como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT» (Yrigoyen, 1999:22-23), al que se le puede sumar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Los enfoques postdesarrollistas en su defensa por el pluralismo jurídico comunitario-participativo o de corte emancipador no pueden retroceder lo ya avanzado, es decir, no pueden caer en idealismos ni esencialismos en la defensa de un determinado Derecho o conjunto de normas bajo ningún concepto –por coherencia epistémica y teórica con sus influencias y espíritu crítico– sea fruto de un saber narrativo o se sostenga por una concepción científica-positivista. El derecho no es monopolio del saber científico ni de sus profesionales, académicos y técnicos; pero ello no justificaría caer en la exaltación –por boca o pluma de autores y autoras postdesarrollistas– de un supuesto pasado-presente ontológico parte del sistema jurídico de una comunidad o grupo social dado.

Si el Derecho para el Desarrollo representaba un paradigma científico, uniforme, sistematizado y formal para el postdesarrollo no debe ser necesariamente así, ni su contrario. Partiendo de los postulados-base de los enfoques postdesarrollistas, de una idea amplia de Derecho y de una concepción fuerte de pluralismo jurídico –donde la producción y ejecución del Derecho no sea monopolio de técnicos y profesionales y donde el saber científico no sea el único saber legitimado en el campo jurídico– cada

sociedad, comunidad o grupo humano es totalmente competente para determinar el modelo jurídico que más le convenga (según su contexto histórico, social, cultural, económico...) y las personas que están llamadas a producirlo y ejecutarlo.

### **C) Ámbito jurídico como un campo de lucha contra-hegemónica más**

La propuesta de concebir el Derecho desde una perspectiva posmoderna ya fue planteada a finales de la década de los ochenta por el profesor Boaventura de Sousa Santos (1987) en su artículo *Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law*. En este trabajo, dicho autor propone dejar de teorizar el pluralismo jurídico como lo ha venido haciendo tradicionalmente la Antropología Jurídica –esto es, concebir el pluralismo jurídico como la coexistencia en un mismo espacio geopolítico de dos o más órdenes jurídicos autónomos y geográficamente situados– y comenzar a considerarlo como la superposición, articulación e interpenetración de varios espacios jurídicos mezclados (Santos, 1987:297). Para este autor, el escenario sociojurídico de la posmodernidad/globalización está constituido por la «interlegalidad», es decir, la intersección de diferentes redes de órdenes jurídicos que se entremezclan en la vida de una persona, en sus actitudes, su comportamiento, su rutina...; para el profesor la posmodernidad, en definitiva, es un tiempo de porosidades donde el ámbito jurídico no queda inmune (Santos, 1987:298). En este artículo, el autor propone una «cartografía simbólica del derecho» en la que las nociones de escala, proyección y simbolización son aplicadas al campo jurídico, lo que le permite afirmar la policentralidad del universo ético y jurídico y todo ello para evidenciar la fragmentación tanto de la realidad como de la legalidad. Esta «cartografía simbólica del derecho» usada como metáfora –según propone el autor– contribuiría a la creación de un nuevo sentido común del Derecho («*new legal common sense*») lo suficientemente distanciado del conocimiento científico moderno, un conocimiento aislado de la realidad social (Santos, 1987:298-299). El profesor Santos (1987:299) termina su argumentación con la siguiente frase: «el derecho es como un camaleón que puede llegar a encajar en una concepción posmoderna de derecho»; frase que recoge una idea que puede resultar seductora para los enfoques posdesarrollistas en el sentido en el que invita a la reconceptualización del término “Derecho” y a la construcción de un nuevo sentido del mismo. Dicha reconceptualización y construcción bien pueden ser relacionadas con una idea amplia de Derecho y con una concepción fuerte de pluralismo jurídico de las que se ha venido hablando.

En un nivel discursivo, en la posmodernidad/globalización los metarrelatos han caído y se ha producido una fragmentación de la historia con la aparición de múltiples relatos. En el campo jurídico el mismo fenómeno es perfectamente entendible: el metarrelato del monismo jurídico ha perdido la legitimidad de la que gozaba antaño y muchos y diversos Derechos han “re-aparecido” en escena de la mano de “nuevos” sujetos

sociales. No obstante, la «condición posmoderna» de la que hablaba Lyotard (2012) no es concebida de la misma manera por Santos (2009a:44), quien afirma que más que de una “condición” se debe hablar de un “momento”. Y es que para este último autor hablar de “momento posmoderno” es evidenciar un tiempo de transición entre un paradigma que aún es dominante –el paradigma de la modernidad– y otros paradigmas emergentes de los que sólo hay indicios y signos, pero que a partir de los cuales pueden fundamentarse nuevas teorías y prácticas que sean «[...] capaces de reinventar la emancipación social a partir de las promesas fracasadas de la modernidad» (Santos, 2009a:45). El postdesarrollo podría representar –al menos esa es su intención– ese nuevo enfoque de carácter emancipador en el campo del Desarrollo, pero bien podría posicionar dentro de ese mismo campo de lucha al pluralismo jurídico como una vía más de respeto por los saberes, seres y estares *otros* que defiende en su apuesta por un mundo plural y heterogéneo. No obstante, una precisión es pertinente, y es que el postdesarrollo no puede convertirse en el doble alternativo del Desarrollo y constituirse como un “nuevo discurso único *otro*”, es decir, el postdesarrollo no puede pretender la teorización de todo el campo social y proponer *un* modelo alternativo a todo lo abarcado por el Desarrollo; ya que como éste se estaría componiendo como un discurso totalizante. Es necesario que desde el posdesarrollo se recuerde constantemente lo repetido por Eduardo Gudynas (2009a:33) de que «no existen recetas» para evitar así que los discursos postdesarrollistas tiendan a convertirse en *un* discurso alternativo. Ahora bien, esta precaución no impide enriquecer los enfoques postdesarrollistas ni coartar su potencial interdisciplinar y es por ello que, en el caso presente relativo a la consideración del campo jurídico, no impide que –desde el postdesarrollo– se opte por una idea amplia de Derecho y una concepción fuerte de pluralismo jurídico que cada sociedad, comunidad o grupo humano pueda concretar según su contexto particular.

En el campo jurídico, como en el resto de campos sociales, «[...] existen problemas modernos para los que no hay soluciones modernas» (Santos, 2009a:18) y es la búsqueda de soluciones posmodernas lo que Santos (2009a:43) denomina «posmodernismo de oposición<sup>95</sup>». En este sentido y a la luz de lo visto hasta ahora, el postdesarrollo y la idea amplia de Derecho y concepción fuerte de pluralismo jurídico en clave postdesarrollista sería congruente con esta calificación. Es por ello que los enfoques postdesarrollistas –una vez más– podrían valerse para enriquecer sus argumentos y posiciones teóricas de lo reflexionado por este autor. Asimismo, otra fuente inspiradora para los discursos postdesarrollistas puede ser la diferenciación entre la «globalización desde arriba o globalización hegemónica» con sus correspondientes «localismos globalizados y localismos localizados<sup>96</sup>» por un lado, y la «globalización desde abajo o globalización contrahegemónica» por otro lado, en la cual se incluye el «cosmopolitismo subalterno [e insurgente]» y el «patrimonio común de la humanidad» (Santos, 2009a:315). Esta última expresión Santos (2009a:314) la toma del Derecho

---

<sup>95</sup> En oposición a este se encuentra el «posmodernismo celebratorio», según el cual «[...] los problemas modernos tienen soluciones modernas y, por lo tanto, no se justifica hablar de una transición de paradigmas» (Santos, 2009a:43). Para ampliar estas ideas véase Santos (2009a:43-44).

<sup>96</sup> Para un estudio más pormenorizado de estos conceptos ver Santos (2009a:310).

Internacional Público y se refiere a problemas globales y comunes a toda la humanidad y que son relativos a la permanencia de la vida en la Tierra, la capa de ozono, la Antártida, los océanos, la Amazonía y la explotación del espacio exterior, la Luna y otros planetas<sup>97</sup>. Por su parte, el concepto de «cosmopolitismo subalterno e insurgente» alude a la lucha contra la globalización neoliberal por parte de las clases o grupos sociales oprimidos así como por las regiones o Estados subordinados. En este sentido, dicho concepto refiere a «[...] la aspiración de grupos oprimidos de organizar su resistencia y consolidar coaliciones políticas en la misma escala que la que utilizaron sus opresores para victimizarlos, es decir, la escala global» (Santos, 2009a:312). Ello no significa en ningún caso «[...] uniformidad, una teoría general de emancipación social y el colapso de las diferencias, autonomías e identidades locales sino al contrario, se trata de la unión de luchas sociales progresistas y fuerzas locales que dan la misma importancia al principio de igualdad que al principio de reconocimiento de la diferencia y que establecen vínculos para maximizar su potencial emancipador (Santos, 2009a:312). En esta línea se colocarían los colectivos sociales que tanto el postdesarrollo como Wolkmer (2003, 2006) exaltan como agentes transformadores de la realidad criticada, es decir, los nuevos movimientos sociales. En este sentido resulta útil a efectos de fortalecer sus respectivas teorías que se nutran recíprocamente tanto los autores y autoras del postdesarrollo como Santos (1987, 2009a) y Wolkmer (2003, 2006); a fin de cuentas todos coinciden en la identificación de los sujetos del cambio, sea en el campo del Desarrollo o en el campo del Derecho. Y es que son estos nuevos movimientos sociales los que representan un paradigma alternativo de cultura política al romper con las formas tradicionales de organización y representación de la sociedad que convencionalmente han estado pensadas en términos de clases sociales, partidos políticos y sindicatos (Wolkmer, 2006:122).

El estudio de los movimientos sociales de carácter emancipador en relación a la noción amplia de Derecho y de pluralismo jurídico ha sido abordada mayormente –de entre los autores y autoras seleccionados en la bibliografía de esta tesis– por Antonio Carlos Wolkmer (2003, 2006). Para Wolkmer (2003, 2006) los nuevos movimientos sociales se constituyen como los nuevos sujetos colectivos, o tal y como los denomina él, «los nuevos sujetos colectivos de juridicidad». Este autor aclara que este calificativo de “nuevo” y “colectivo” no depende de ninguna base ontológica, es decir, no se explica en términos de identidades humanas según criterios de clase, etnia, sexo, edad, religión o necesidad, sino en función de una postura activa que les permite constituirse como sujetos emancipados y participantes que crean su propia historia (Wolkmer, 2006:208). Lo que hace que se conciban como “nuevos” es su «[...] capacidad de transgredir la lógica del paradigma individualista dominante» (Wolkmer, 2006:291). Dichos sujetos son actores sociales diferentes y heterogéneos; en palabras del autor: «[...] son delimitados como identidades colectivas conscientes, más o menos autónomas, advenidas de diversos estratos sociales, con capacidad de autoorganización y autodeterminación, interrelacionadas por formas de vida con intereses y valores

---

<sup>97</sup> Para un estudio más profundo sobre esta cuestión ver Santos (2009a:436-448).

comunes, compartiendo conflictos y luchas cotidianas que expresan privaciones y necesidades de derechos, legitimándose como fuerza transformadora del poder e instituidora de una sociedad democrática, descentralizadora, participativa e igualitaria» (Wolkmer, 2006:211).

Estos sujetos colectivos o “nuevo sujeto histórico” conforman una categoría que a juicio del autor es válida tanto para América Latina como para Brasil y que es fruto de los análisis desarrollados por el Instituto Histórico Centroamericano de Managua (Nicaragua) y por la Conferencia de Puebla (México). Dicha categorización agrupa a las siguientes subjetividades colectivas que resultan útiles reflejar aquí como muestra ilustrativa del conjunto de personas que son referidas (Wolkmer, 2006:210): a) los campesinos sin tierra, los trabajadores agrícolas y los emigrantes rurales; b) los obreros mal remunerados y explotados; c) los subempleados, los desempleados y los trabajadores eventuales; d) los marginados de las concentraciones urbanas, suburbios y villas, carentes de bienes materiales y de subsistencia, sin agua, luz, vivienda y asistencia médica; e) los niños pobres y menores abandonados; f) las minorías étnicas discriminadas; g) las poblaciones indígenas amenazadas y exterminadas; h) las mujeres, los negros y los ancianos que sufren todo tipo de violencia y discriminación; y por último i) las múltiples organizaciones comunitarias, asociaciones voluntarias y movimientos sociales reivindicadores de necesidades y derechos. No obstante, aunque esta clasificación sea útil para ilustrar y poner cara a un concepto tan abstracto como “nuevos sujetos colectivos de juridicidad” es necesario precisar que no todos los sujetos ni los movimientos sociales en los que se integran, ni mucho menos las causas que los motivan ni sus horizontes de acción, son comunes en todas las regiones del planeta y que es evidente que diferirán en función de la localización de un Estado en la economía mundo, y dentro de ella, según las regiones y las comunidades o grupos sociales implicados (Wolkmer, 2006:116-117). Los enfoques postdesarrollistas deben tener en consideración esta precaución, ya que de lo contrario se corre el riesgo de caer –aunque sea de manera colateral– en la uniformización u homogenización de un colectivo tan amplio y heterogéneo como el que pueda caber en un término como el de “movimiento social”; que no tiene por qué ser *a priori* de carácter democrático y/o progresista. No obstante, en el caso concreto del postdesarrollo los nuevos movimientos sociales que se constituyen como agentes transformadores serán coincidentes –aunque no de manera exclusiva– con aquellos señalados por Wolkmer (2006:126-127), es decir, aquellos regidos por una lógica democrático-colectivista a partir de la cual se compone una identidad colectiva que crea alternativas mediante prácticas democráticas y participativas fuera de la escena política institucional. En relación a esto es importante precisar un aspecto que desde el postdesarrollo no debe olvidarse ni obviarse y que Wolkmer (2006:224-225) expresa de la siguiente manera: «cuando se piensa en un nuevo paradigma de hacer política, no se está abandonando o excluyendo completamente la democracia representativa burguesa y sus limitadas e insuficientes reglas institucionales formales (como partidos políticos, proporcionalidad, votos, etc.), sino que se están desarrollando formas de democracia de base (participación, gestión



compartida y sistema de consejos) capaces de convivir con ciertos institutos positivos de democracia por delegación».

Llegados a este punto cabe preguntar: ¿cuál es la relación entre estos nuevos movimientos sociales y la cuestión del Derecho y del pluralismo jurídico? Wolkmer (2006:276) lo tiene claro: «[...] el interés con relación a los movimientos sociales es el de enfatizar su capacidad como fuente legítima para producir formas de reglamentación consensuales autónomas, es decir, el *locus* de prácticas cotidianas, habilitadas para transformar carencias y necesidades humanas en “nuevos” derechos». La legitimidad de estos nuevos Derechos –ya que se habla desde el contexto de una nueva cultura jurídica pluralista, descentralizada y participativa– no tienen que estar fundados en la legalidad positiva estatal, sino que serán el resultado «[...] del consenso de las prácticas sociales instituyentes y de las necesidades reconocidas históricamente como “justas”, “éticas” y “reales”» (Wolkmer, 2006:280). La referencia a la “justicia” siempre es una cuestión controvertida ya que innumerables significados pueden ser proporcionados, y es por ello que es pertinente precisar que Wolkmer (2006:291) recurre a esta noción en el sentido de «[...] justicia social relacionada a las necesidades concretas por la igualdad de oportunidades y condiciones de vida», y que son precisadas a través de las luchas reales de estos nuevos movimientos sociales. En este sentido: «la justicia, en su dimensión social y política, se define como virtud establecida para la satisfacción de las necesidades mínimas y las equidades que garantizan las condiciones (materiales y culturales) de una vida buena y digna» (Wolkmer, 2006:291). Esta “vida buena y digna” será definida por cada sociedad, comunidad o grupo social concreto, tal y como se ha manifestado por activa y por pasiva desde los enfoques postdesarrollistas, los cuales combaten la imposición de un solo modelo de vida y de dignidad proyectado por el discurso único del Desarrollo.

Finalmente y para finalizar este apartado, resulta sugerente traer a colación la pregunta que pone sobre la mesa el profesor Santos (2009a:542-611) y a la que dedica su último capítulo de la obra *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*; obra que ha estado muy presente –como se habrá podido apreciar– en el conjunto de esta parte de la tesis. Esta pregunta es la siguiente: «¿puede el derecho ser emancipatorio?». La respuesta de este académico es afirmativa, aunque él matiza lo siguiente: «[...] el derecho no puede ni ser emancipatorio ni no emancipatorio; lo que son emancipatorios o no emancipatorios son los movimientos, las organizaciones de los grupos cosmopolitas subalternos que recurren al derecho para progresar en sus luchas» (Santos, 2009a:610). Para utilizar el Derecho con este cometido es necesario –en opinión del profesor– que éste se someta a un profundo proceso de revisión en el que sea radicalmente “despensado” y reinventado de forma que sea coherente con las reivindicaciones normativas de los grupos sociales subalternos y de sus movimientos y organizaciones (Santos, 2009a:551). Esta reinención del Derecho –sumada a la opción ya tratada y validada de considerarlo de manera amplia– implicaría una toma en consideración de las concepciones y prácticas subalternas; de las que Santos (2009a:551) distingue los tres tipos que se transcriben a continuación de manera literal:

1) concepciones y prácticas que, aunque sean parte de la tradición occidental y evoluciones en países occidentales, fueron suprimidas o marginalizadas por las concepciones liberales que han llegado a dominar; 2) concepciones que evolucionaron fuera de Occidente, principalmente en las colonias y más tarde en los Estados poscoloniales; 3) concepciones y prácticas que hoy en día proponen organizaciones y movimientos activos en avanzar formas de globalización contrahegemónicas. El potencial emancipatorio del Derecho, por tanto, dependerá del recurso al mismo como un instrumento más de oposición que hagan los grupos y movimientos sociales contrahegemónicos en sus prácticas y luchas. En definitiva, y en opinión de Santos (2009a:51), en la medida en la que se recurra a las luchas jurídicas por parte de este cosmopolitismo subalterno [o nuevos movimientos sociales como los denomina Wolkmer (2003, 2006)] al Derecho se le otorga carácter insurgente y emancipatorio.

\*\*\*

En definitiva, el pluralismo jurídico que podrá ser defendido por el postdesarrollo al encontrarse elementos comunes y coincidentes con sus postulados-base y con su espíritu crítico en general será –como se ha visto– un pluralismo jurídico de corte progresista y emancipador basado en valores democráticos y participativos. Y como no toda referencia a la locución “pluralismo jurídico” supone dicho carácter –para evitar equívocos– desde el postdesarrollo debería precisarse; no dejando, por tanto, que sea el contexto o la suposición del control teórico de sus discursos por parte de los lectores y lectoras lo que haga que esto se intuya. Con el monismo jurídico descartado por ejercer violencia epistémica y simbólica, desde el postdesarrollo se defenderá una concepción amplia de Derecho que permita la puesta en práctica de un pluralismo jurídico fuerte comunitario-participativo coincidente con sus postulados-base.

## CONCLUSIONES

La aproximación a determinadas premisas teóricas del postestructuralismo, de las teorías de la postmodernidad/globalización y de los estudios postcoloniales y decoloniales definen un mapa teórico de gran utilidad para entender el alcance y contenido de las teorías postdesarrollistas y de ciertos estudios sobre pluralismo jurídico que cuestionan, respectivamente, el modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista imperante. Si bien es cierto que estas corrientes críticas – postestructuralismo, postmodernidad/globalización, postcolonialismo y decolonialismo– han influido en la generalidad de la Ciencias Sociales, se hace pertinente hacer referencia a ciertas cuestiones para evitar extravíos a la hora de emprender el análisis de los discursos postdesarrollistas, por un lado, y de algunos debates sobre pluralismo jurídico, por otro. Las cuestiones que han sido abordadas y que arrojan luz sobre el sustrato teórico y crítico que han influido y conforman estos discursos críticos estudiados en el presente trabajo de tesis son las relativas al análisis de: los discursos y el lenguaje, los sistemas binarios y la representación de la otredad, el tema del colonialismo y la colonialidad, la legitimidad del saber y la crítica al eurocentrismo, el giro epistémico y el diálogo de saberes y, finalmente, la consideración de la postmodernidad y de la globalización. En definitiva, esta aproximación teórica a determinadas premisas a las que se dedica el primer capítulo se configura como un paso previo –pero necesario– para comprender debidamente el argumentario sostenido, tanto por los discursos postdesarrollistas como por algunos debates sobre pluralismo jurídico.

Por su parte, los discursos postdesarrollistas –o el más comúnmente llamado postdesarrollo– es el resultado híbrido de las críticas a los límites del discurso convencional sobre desarrollo y de la influencia en las Ciencias Sociales en general del postestructuralismo, la postmodernidad/globalización, el postcolonialismo y el decolonialismo. Es por ello que, tras realizar una breve aproximación a la historia oficial y academicista del discurso sobre desarrollo –criticada por las y los postdesarrollistas– y analizar las premisas teóricas de las corrientes postestructuralista, postmoderna, postcolonial y decolonial –que nutrirán dicha crítica– se ha procedido al estudio de los discursos del postdesarrollo en sí. En este sentido se ha analizado como – para las teorías postdesarrollistas– el desarrollo es concebido como una creencia, como un producto histórico, como un discurso y como práctica. Asimismo, y con el objeto de profundizar más en estos discursos críticos, se ha realizado a continuación el estudio de los postulados-base de los mismos: la consideración de la dicotomía desarrollo/subdesarrollo como una cuestión de poder estabilizada por el lenguaje; la observación de que no todo saber válido y legítimo es el saber científico expresado por las personas especialistas o expertas; el rechazo a todo discurso único que fundamenta la oposición a los universalismos al contemplarse éstos como un intento homogeneizador de las sociedades; y, por último, la exaltación de los movimientos sociales de carácter emancipador y de las luchas contrahegemónicas de las bases populares y comunitarias como sujetos y colectivos de resistencias loables y de propuestas alternativas a la globalización neoliberal contemporánea.

Por otro lado, el pluralismo jurídico es un fenómeno social empíricamente observable que ha sido estudiado desde diversas y muy heterogéneas perspectivas teóricas y políticas. La concepción de lo que es y no es Derecho, así como de la centralidad de los elementos que se consideren fundamentales para componer el campo jurídico, hacen de la definición de este fenómeno y de su estudio una compleja labor que no puede más que acometerse desde la exposición explícita y situada de la postura teórica –y también política– de la persona investigadora que opta por una u otra definición. Como se ha estudiado, los debates en torno al pluralismo jurídico pueden situarse alrededor, principalmente aunque no únicamente, de dos temas centrales: por un lado, según los períodos del debate o desde la consideración del espacio-tiempo, y por otro, según sea considerado el Estado-nación. En definitiva, en el capítulo relativo al estudio del pluralismo jurídico se han abordado diferentes cuestiones que han recibido la influencia que en las Ciencias Sociales en general han tenido las corrientes críticas del postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad/globalización y de los estudios postcoloniales y decoloniales. Éstos últimos son especialmente relevantes para comprender el alcance y contenido de las críticas al monismo jurídico y de las voces que avalan por una concepción amplia de Derecho, es decir, por el establecimiento de un pluralismo jurídico fuerte.

Así, superando la encorsetada visión del Desarrollo sobre el pluralismo jurídico (el cual ha sido tradicionalmente considerado como un problema al no cuadrar en la ecuación del Derecho moderno en el que Estado-Derecho eran uno), el postdesarrollo optará por adoptar una visión amplia de Derecho en el que el pluralismo jurídico de carácter emancipador tiene cabida con holgura. De esta manera el monismo jurídico será descartado al considerarse un discurso único más, de la misma manera que lo es el discurso desarrollista; discursos ambos totalizadores que ocasionan que otros modelos de vida y otros Derechos sean subalternizados. Asimismo, el rechazo a la cientificidad del Derecho y al monopolio exclusivo de sus expertos, académicos y profesionales se hará patente desde una perspectiva postdesarrollista con la defensa de una concepción fuerte de pluralismo jurídico en el que las fuentes de Derecho así como sus agentes serán múltiples y no necesariamente profesionalizadas. Por otro lado, la obsolescencia de la doctrina jurídica moderna dominante queda patente en este tiempo de postmodernidad/globalización, en la que se ha producido una fragmentación de la legalidad y una multiplicidad de centros de producción jurídica. En este contexto convulso, el paradigma alternativo que se proponga tendrá que venir de la mano de los sujetos transformadores de cambio, que para el postdesarrollo serán los nuevos movimientos sociales de carácter emancipador. Éstos serán los que mediante sus prácticas y luchas puedan hacer posible la consolidación de un tipo de pluralismo jurídico fuerte en clave postdesarrollista y, con ello, *otros* Derechos.

Uno de estos sujetos transformadores pueden ser los pueblos indígenas que reivindican una relación en armonía<sup>98</sup> con la Naturaleza y otras y muy diversas formas de vida. Es por ello que, en el siguiente capítulo, se procederá al estudio de los derechos territoriales indígenas, pues desde el punto de vista del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista se considerará que existe una relación indisoluble entre las reivindicaciones de los pueblos indígenas por el respeto de sus derechos territoriales, de sus sistemas jurídicos, autoridades e instituciones y, en definitiva, de sus modos de vida, que se plantean como alternativos al modelo de desarrollo convencional y economicista que impera.

---

<sup>98</sup> Se es consciente en esta investigación que los pueblos indígenas no mantienen relaciones “completamente armónicas” con la Naturaleza en la medida en que éstos interactúan en el medio natural. No obstante, sí es cierto que al compararlo con el modelo de producción y consumo que es sustentado por el desarrollo convencional-economicista, algunos modos de vida indígenas sí que parecen mantener relaciones armónicas, al menos en mayor grado de armonía. A lo largo de las siguientes páginas y de la presente investigación se encontrará esta alusión a “modos de vida en armonía con la Naturaleza”. Dicha alusión debe entenderse en cualquier caso teniendo en consideración lo dicho en esta nota y teniendo en cuenta que, en la literatura sobre la materia, es esta expresión la más utilizada para referir las relaciones existentes entre muchos pueblos indígenas y la Naturaleza.



## II PARTE

---

# **EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A SUS TIERRAS, TERRITORIOS Y RECURSOS NATURALES:**

## **UNA LECTURA DESDE EL PLURALISMO JURÍDICO EN CLAVE POSTDESARROLLISTA**

## INTRODUCCIÓN

El estudio del derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales será abordado en esta segunda parte de la tesis en diálogo con el enfoque denominado pluralismo jurídico en clave postdesarrollista. Este análisis permitirá sostener que la reivindicación y defensa de los derechos de los pueblos indígenas se plantea indisolublemente unida a la reclamación y defensa de otras formas de organización económica y social, y de otra manera de entender y ejercer la relación entre las personas y la Naturaleza.

Para proceder con dicho estudio éste quedará dividido en una serie de capítulos. El primero se conforma como una breve introducción cuyos conceptos y elementos centrales serán abordados en profundidad por los capítulos ulteriores. Se trata de un acercamiento previo a la idea principal que se sostiene en el presente capítulo y que se posiciona como eje director que conduce la lectura y estudio de las diferentes y complejas cuestiones que serán analizadas de manera específica posteriormente y que, por ello, es necesario tener en cuenta desde el principio. Dicha idea queda resumida en la siguiente afirmación: las reivindicaciones de los pueblos indígenas por el respeto a sus derechos territoriales y a sus sistemas jurídicos se encuentran indisolublemente unidas a la defensa de unos modelos de vida diferentes y alternativos al modelo de desarrollo convencional-economicista imperante. Para entender esto resulta pertinente recurrir y concretar la relación entre los pueblos indígenas y el pluralismo jurídico postdesarrollista; pues desde el punto de vista teórico, la existencia de este paradigma es útil para estudiar los principales conflictos que se plantean cuando desde el mundo indígena se defiende el territorio, otras formas de vida y las leyes e instituciones propias. Dichos conflictos principales serán abordados expresamente en el último capítulo, pero antes –en el segundo– se presentará un breve resumen de lo que ha venido llamándose la “emergencia indígena” y lo que ha supuesto la internacionalización de su lucha en el reconocimiento de sus derechos. Por otro lado, en el tercer capítulo, el foco se centrará concretamente en los derechos territoriales indígenas, o lo que es lo mismo, el derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales. Con ello se tendrá un mapa conceptual y jurídico que permitirá dilucidar el escenario en el que dichos derechos reconocidos se entretujan con la reivindicación de estos pueblos por ejercer realmente su derecho a decidir sus modos, planes o modelos de vida. Y todo ello en su conjunto, dotará a la presente investigación del necesario acervo teórico y jurídico para emprender el estudio de caso que se desarrollará en la tercera parte del presente trabajo de tesis y que tendrá como foco a Ecuador y a su Constitución de 2008 o, como generalmente se la alude, la Constitución de Montecristi.



## CAPÍTULO 5

---

### PUEBLOS INDÍGENAS Y PLURALISMO JURÍDICO EN CLAVE POSTDESARROLLISTA: CUESTIONES PREVIAS

El pluralismo jurídico en clave postdesarrollista es formulado en este trabajo de tesis como un paradigma que plantea una concepción amplia de Derecho que defiende la legitimidad de los sistemas jurídicos y normativos de los pueblos indígenas y tribales opuestos al modelo de desarrollo convencional-economicista así como de aquellos propuestos como alternativos por los movimientos sociales y/o comunitarios de carácter emancipador. Se trata, pues, de una postura teórico-política que hace referencia a un tipo concreto de pluralismo jurídico fuerte comunitario-participativo; aquel proveniente de las demandas y prácticas de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales y/o comunitarios de carácter emancipador que son, además, confluentes con los postulados-base del postdesarrollo y con el espíritu crítico de estos enfoques. El pluralismo jurídico en clave postdesarrollista es, en definitiva, un tipo de reivindicación del pluralismo jurídico que critica el modelo de desarrollo convencional-economicista y al monismo jurídico que lo perpetúa. En este sentido, el pluralismo jurídico en clave postdesarrollista además de confrontarse con el monismo jurídico del Estado-nación, también se confronta con otro tipo de pluralismo jurídico: el pluralismo jurídico liberal-desarrollista. Este último –el pluralismo jurídico liberal-desarrollista– hace referencia a un tipo de reivindicación teórico-política que pretende la profundización del modelo de desarrollo convencional-economicista que aboga por una aún mayor mercantilización de la vida y en el cual tiene un lugar central la nueva *lex mercatoria* o el Derecho Corporativo Global. Esta postura –respaldada por los poderes económicos y las grandes corporaciones– si bien pretende la reformulación del Estado a favor de la libertad de la acción empresarial y del capital privado, muchas veces encuentra como aliado el dogma del monismo jurídico, a través del cual se pone en marcha la técnica de la desregulación y se legitima la producción y aplicación privada de Derecho.

El pluralismo jurídico en clave postdesarrollista y el pluralismo jurídico liberal-desarrollista son, por tanto, dos posturas antagónicas y rivales que le disputan –con o sin su connivencia– la soberanía al Estado-nación. Las tensiones surgidas por la defensa de ambos tipos de pluralismo jurídico y por las presiones ejercidas tanto en el ámbito local como en el supranacional, atraviesan al Estado y a su doctrina jurídica monista conduciendo al modelo de Estado-nación moderno a un proceso de transfiguración. Asimismo, no debe perderse de vista que las reivindicaciones pro pluralismo jurídico, tanto liberal-desarrollista como en clave postdesarrollista, se enmarcan en un contexto general de urgencia ecológica y escasez de recursos naturales en un mundo cada vez más globalizado e interrelacionado. Es por ello que hablar de pluralismo jurídico en estos términos supone trascender el debate filosófico y abstracto propio del ámbito del

Derecho para, así, evidenciar la lucha entre los poderes hegemónicos (cuyo objetivo es perpetuar y profundizar el modelo de desarrollo convencional) y los movimientos contrahegemónicos (los cuales pretenden un cambio de modelo en armonía con la Naturaleza y con los seres y ecosistemas que en ella habitan).

Por otro lado es destacable que el cuestionamiento que se realiza desde enfoques postdesarrollistas a algunas de las bases en las que se sustenta el modelo de Estadonación monista y desarrollista es coincidente con las reivindicaciones y luchas mantenidas por una parte del mundo indígena en defensa de la Naturaleza, de sus culturas y de sus propios modelos de organización social. De hecho, muchos de los autores y autoras que teorizan o aportan a los enfoques postdesarrollista, dirigen su mirada a los pueblos indígenas –entre otros actores sociales– para fundamentar sus críticas al Desarrollo. Y es que precisamente, en la Carta de la Tierra de 1992, los pueblos indígenas representados a través de sus organizaciones ya evidenciaron tajantemente su oposición con las siguientes palabras: «el concepto de desarrollo ha significado la destrucción de nuestras tierras. Rechazamos la actual definición de desarrollo como algo útil a nuestros pueblos. Nuestras culturas no son estáticas y mantenemos nuestra identidad por medio de la permanente recreación de nuestras condiciones de vida. Pero todo esto es obstruido a nombre del denominado desarrollo» (Pueblos Indígenas en NN.UU., 1992).

La tradicional reivindicación territorial de estos movimientos indígenas –aquellos que defienden la Naturaleza y sus modelos de vida en armonía con ésta– es especialmente relevante en el presente trabajo de tesis debido a que esta reivindicación cuestiona precisamente el monismo jurídico imperante, asociado a la hegemonía del Estadonación, y al modelo de desarrollo convencional-economicista depredador de recursos naturales y destructor de ecosistemas. A través de las reivindicaciones por hacer valer su derecho colectivo como pueblo a sus tierras, territorios y recursos naturales estos movimientos indígenas se han opuesto al modelo de Estado monista y desarrollista dominante. Dichos movimientos han luchado por un sistema de propiedad con respecto a estas tierras y territorios cuyo sujeto de derecho sea la propia comunidad y, por ello, se han disputado con el Estado y con las empresas transnacionales autorizadas por aquel el control de los mismos. El enfrentamiento entre estos diferentes agentes se da en la pretensión de cada uno de ellos de ejercer su propia jurisdicción y, con ello, gobernar y gestionar este espacio y sus recursos de manera autónoma a partir de sus propios sistemas normativos. En el caso indígena dicha pretensión cuestiona el monismo jurídico del Estado y, por tanto, la legitimidad de la imposición del Derecho estatal a los territorios y personas indígenas que se guían por otro sistema jurídico y otras autoridades. Asimismo cuestiona también la legitimidad de los permisos, planes y licencias que permiten que en sus territorios se les impongan actividades extractivas, empresariales, militares o de otra índole sin su autorización y sin la observancia debida a sus normas, medio y cultura. El respeto a la pluralidad y diversidad de los modos de vida indígenas no está garantizado en este contexto y es por ello que estos pueblos focalizan sus luchas contra el Estado y su doctrina jurídica monista, así como contra las

empresas transnacionales y su pluralismo jurídico liberal-desarrollista. Puede observarse que, detrás de la pretensión de cada agente por el control jurídico de estos territorios y recursos, subyace una idea de modelo de vida y de sociedad, es decir, la disputa se enmarca en la perpetuación y profundización del modelo de desarrollo convencional dominante actualmente o en hacer valer *otras* lógicas y modelos alternativos a éste, como se intenta en el caso –de entre otros– de los movimientos indígenas en la América Andina.

En este contexto, se vislumbra un doble choque: por un lado, un choque entre modelos o formas de entender la vida, la organización social y la gestión del territorio y los recursos naturales; y por otra parte, un choque con las leyes y la institucionalidad sobre las que descansa dicho modelo. Es decir, que fruto de este doble choque surge la reclamación por parte de los pueblos indígenas, no sólo de un modelo de desarrollo distinto (o de una alternativa al desarrollo), sino también la defensa de unas normas y de unas instituciones determinadas –las propias del Derecho indígena– que no se vean anuladas por la institucionalidad dominante. Estas ideas referidas permiten entender mejor el vínculo existente entre ambas reclamaciones: la diversidad en la manera de entender el desarrollo y, en consecuencia, la pluralidad a la hora de gestionarlo desde el punto de vista institucional y normativo. Y es ello lo que conduce al recurso, en la presente investigación, de un marco teórico basado en el estudio de la crítica del desarrollo desde la perspectiva postdesarrollista, y en el estudio del pluralismo jurídico que cuestiona el monismo asociado al Estado-nación moderno.

En definitiva, dada la intersección de preocupaciones comunes, tanto por parte de las teorías postdesarrollista como por parte de algunos pueblos indígenas y sus movimientos de resistencia, en relación a la crítica al modelo de desarrollo convencional-economicista –mantenido y/o alentado por el monismo jurídico del Estado-nación y por el pluralismo jurídico en clave liberal-desarrollista– resulta pertinente en el marco de esta tesis analizar conjuntamente los conflictos que afloran con las demandas indígenas por el derecho a sus tierras, territorios y recursos naturales con los discursos postdesarrollistas y el tipo de pluralismo jurídico confluyente con sus enfoques, o lo que se ha venido llamando pluralismo jurídico en clave postdesarrollista. No obstante, para llegar a este punto es necesario un análisis previo de la trayectoria en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de como éstos han sido recogidos en instrumentos normativos en un plano general y de cómo, en el caso concreto de los derechos territoriales indígenas, éstos han quedado recogidos y dotados de contenido en el plano jurídico. Anterior a todo ello y de forma previa en el presente apartado, se delimitarán algunos marcos de referencia que tener en consideración, como: qué se considera un pueblo indígena, por qué se ha optado por situar el estudio en América Latina, los vínculos entre la llamada “emergencia indígena” y la expansión de planes o proyectos de desarrollo o inversión y, finalmente, la importancia de centrar la atención en los derechos territoriales indígenas.

## 5.1. Pueblos indígenas

La razón principal por la que se ha optado en este trabajo de tesis por centrar la atención en los derechos de este colectivo preciso –los pueblos indígenas– es que se trata de un agente histórico de resistencia al monismo jurídico del Estado-nación moderno y del modelo de desarrollo convencional-economicista. El profesor Boaventura de Sousa Santos (2009a:551) distingue tres tipos de concepciones y prácticas subalternas que habría que tener en consideración si se pretende abordar el Derecho de manera amplia. Uno de estos tipos es precisamente el conformado por las «concepciones que evolucionaron fuera de Occidente, principalmente en las colonias y más tarde en los Estados poscoloniales»; y que bien pueden ser señaladas como aquellas propias de los pueblos indígenas y tribales, aquellos que tienen sus propios sistemas de organización social y jurídica que responden de manera indisoluble a sus modos de vida. En este sentido, los pueblos indígenas pueden considerarse como el caso paradigmático de reivindicación conjunta de pluralismo jurídico y de alternativa al desarrollo sobre la base de sus derechos territoriales, pues dichas reivindicaciones, como se ha explicado anteriormente, se encuentran inexorablemente unidas: la reivindicación y defensa de los derechos de los pueblos indígenas se plantea de manera inseparable de la reclamación y defensa de otras formas de organización económica y social, y de otra manera de entender y ejercer la relación entre las personas y la Naturaleza, más acordes con sus cosmovisiones y prácticas. Es decir, se reivindican unos derechos como forma de proteger y/o preservar unas formas de vidas, unos modelos de organización social más o menos definidos, pero en cualquier caso distintos al dominante. En este sentido, los pueblos indígenas son un ejemplo claro de: (1) pluralismo jurídico, pues su Derecho se ha seguido practicando (no de manera estática sino dinámica) en relaciones variables de armonía o conflictividad con respecto a las leyes y normas estatales, y (2) de un modelo de desarrollo diferente o alternativo al imperante, unos modos de vida en armonía con la Naturaleza y con la comunidad.

No obstante y a pesar de lo dicho, es necesario hacer una aclaración que es necesario tener en cuenta para no caer en equívocos ni en ideas de carácter esencialista. Se ha visto a lo largo de la presente investigación que no todo el contenido de la locución pluralismo jurídico es confluyente con los postulados-base del postdesarrollo, sino que será solo un tipo de pluralismo jurídico –el pluralismo jurídico en clave postdesarrollista– el que podrá ser coincidente con las premisas defendidas por las críticas al Desarrollo provenientes del postdesarrollo. Asimismo, a partir del estudio realizado hasta ahora, se permite dar un paso más allá y afirmar que tampoco todo el contenido perteneciente a la locución “pluralismo jurídico” será coincidente con la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, ni que toda defensa de estos derechos será confluyente con el postdesarrollo, más concretamente, con el pluralismo jurídico en clave postdesarrollista. Es necesario considerar que –en los términos en los que se presenta este trabajo de tesis– la defensa del derecho a la tierra, al territorio y a los recursos naturales por parte de unos pueblos indígenas será

coincidente con la visión del pluralismo jurídico en clave postdesarrollista siempre y cuando aquélla se contextualice en un marco de defensa de la Naturaleza y de crítica del modelo desarrollista-productivista-extractivista o de lo que se ha venido llamando modelo de desarrollo convencional-economicista. En este sentido, la defensa del derecho a la tierra y el territorio por parte de unos pueblos indígenas congruente con la visión del pluralismo jurídico en clave liberal-desarrollista podrá ser respetada, en todo caso, por el postdesarrollo y por el pluralismo jurídico de carácter emancipador sobre la base del principio de respeto a la autonomía y diversidad de los diferentes colectivos, movimientos y pueblos existentes, pero no podrá considerarse esta opción como una manifestación del pluralismo jurídico en clave postdesarrollista.

Dicho de otra manera: a los efectos de esta investigación no es reflejo de una perspectiva de pluralismo jurídico en clave postdesarrollista cualquier defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, ya que no es el sujeto de derecho –los pueblos indígenas– lo que determina que en esta investigación una reivindicación de pluralismo jurídico sea considerada “en clave postdesarrollista”, sino que ésta se circunscriba en un marco de respeto a la Naturaleza y de crítica al modelo de desarrollo convencional-economicista. De lo contrario, si no se circunscriben en este marco, se tratarán de reivindicaciones legítimas de pluralismo jurídico por parte de estos pueblos o movimientos indígenas, pero –desde la perspectiva de análisis de esta investigación– no se considerará reivindicaciones de pluralismo jurídico en clave postdesarrollista. Y todo ello, además, siendo conscientes de que al interior de los pueblos y comunidades hay diferentes visiones y opciones; lo cual significa que al identificar ciertas reivindicaciones con el pluralismo jurídico que se ha venido señalando como postdesarrollista no se obvia ni ignora la posible existencia de voces divergentes con la opción mayoritaria de defensa de la Naturaleza y del modo de vida en armonía con ésta, que es lo que en definitiva inclina a hablar de pluralismo jurídico en clave postdesarrollista.

Se recuerda que el objetivo de hacer referencia a dos clases de pluralismo jurídico – pluralismo jurídico liberal-desarrollista y pluralismo jurídico en clave postdesarrollista– es exponer dos modelos teóricos que pueden facilitar la comprensión de fenómenos complejos que se dan en la realidad. Tal y como indica Ramiro Ávila Santamaría (2016a:13) «[...] si bien los modelos plantean posturas opuestas, la experiencia ha demostrado que no existen modelos puros y que en la realidad se encuentran, con distintos matices e intensidades, elementos de los modelos presentados y que la oposición es aparente». Dichos modelos teóricos –continúa el autor– «[...] nos ayudan a representar la realidad y brindan herramientas para comprenderla y transformarla», pero no obstante y pese a ello «[...] los modelos presentados están en disputa, en permanente discusión y construcción». Asimismo, y por otro lado, resulta pertinente aclarar que en esta investigación no se mantiene ni se defiende ningún enfoque idealista o romántico sobre los pueblos indígenas. Es más, se es totalmente consciente de que no hay ninguna esencia perenne a rescatar y que, al contrario, la modernidad y discursos como los del desarrollo han permeado en sus vidas y en sus cotidianidades en mucho de los casos,

por no decir en todos y caer en afirmaciones categóricas. La importancia en fijar la mirada en el marco de este trabajo de tesis hacia los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza se debe a que éstos aún conservan «[...] una serie de prácticas que no corresponden a la racionalidad capitalista/moderna/occidental» (Lang, 2017:35). Dichas prácticas y modos de vida persisten –o intentan persistir– fuera del paradigma dominante que impone el discurso desarrollista y responden a otras racionalidades, a otros sistemas jurídicos y a otras prioridades de vida. Es por ello que –en total acuerdo con Miriam Lang (2017)– se considera lo siguiente:

«[...] si se precisa de alternativas *civilizatorias*, parece imprescindible reconocer y así poder dialogar e intercambiar con sistemas epistemológicos, ontológicos, cosmovisiones y modos de vida (en plural) que contienen dimensiones *por fuera* o *al margen* de la civilización capitalista/moderna/occidental, y que tienen percepciones diferentes acerca de lo que es la felicidad, la calidad de vida, y el sentido de la convivencia humana» (Lang, 2017:37).

En esta tesis el objetivo no es buscar alternativas civilizatorias, pero sí entender los conflictos existentes en torno a los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales a la luz de los debates sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico. Y ello porque se entiende que en la superación del modelo de desarrollo convencional y de la doctrina jurídica monista mucho podrían aportar los pueblos indígenas desde sus experiencias de resistencia y oposición tanto al desarrollismo como al monismo jurídico del Estado. Ello no supone idealización en ningún caso, sino aproximación a *otras* realidades, a *otras* percepciones y a *otros* modos de vida que –sostenidos por sistemas jurídicos diferentes al estatal– se encuentran en armonía con la Naturaleza.

Antes de proseguir es importante tener en cuenta, además, que a día de hoy no existe una definición definitiva de lo que es un “pueblo indígena” o de lo que significa “ser parte” de un pueblo indígena, aunque se tiene claro, y muchos son los instrumentos jurídicos que así lo recogen, que tienen una serie de derechos reconocidos, de entre los que se encuentra el de decidir de manera autónoma y libre su “desarrollo”<sup>99</sup>. Al hablar de los pueblos indígenas, así como de su relación con las tierras y territorios, no hay que olvidar la enorme heterogeneidad que existe entre éstos y el riesgo que entraña cualquier suerte de generalización asumida como dogma, además del hecho restrictivo y excluyente que supondría hacer prevalecer una definición precisa. La identificación de los pueblos indígenas en el derecho internacional se realiza vía Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (en adelante OIT). En su artículo 1<sup>100</sup>, referente

---

<sup>99</sup> Artículo 23 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y artículo 7 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales.

<sup>100</sup> Artículo 1 del Convenio 169 de la OIT: «El presente Convenio se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales

a los sujetos a los que le es de aplicación dicho Convenio, se recogen los elementos identificatorios de los pueblos indígenas, dos de carácter objetivo relativos a la preexistencia de los pueblos a los Estados y a la vigencia de sus instituciones propias en la actualidad (en todo o en parte) y uno de carácter subjetivo, la autoconciencia de la propia identidad indígena. No obstante, Anaya (2003:687) recuerda que la designación diferenciada de estos grupos ya se realizaba en el seno de los Estados y desde el comienzo de la colonización, ya fueran llamados indígenas, nativos o aborígenes; denominaciones que, por otro lado, siguen a día de hoy aplicándose. Este mismo autor señala que «hoy en día, los pueblos indígenas son identificados y se identifican ellos mismos como tales, haciendo referencia a identidades que preceden a usurpaciones históricas de otros grupos y a las historias subsiguientes que han desafiado su supervivencia cultural y su autodeterminación como pueblos distintos» (Anaya, 2014:13-14). Por otro lado, no puede obviarse la denominación de “pueblo tribal” que hace referencia a aquellos pueblos que sin ser originarios o indígenas de los territorios que habitan comparten elementos, al igual que los pueblos indígenas, que los hace diferentes del resto de los sectores sociales del Estado-nación en el que se encuentren.

Finalmente es pertinente señalar que el estudio de los derechos territoriales indígenas en relación con el pluralismo jurídico en clave postdesarrollista se realizará centrado en América Latina. Es obvio que los pueblos indígenas y sus movimientos de resistencia están presentes en los cinco continentes (aunque se los denomine de diferentes formas), pero esta región en concreto y los últimos avances constitucionales en países como Ecuador, en el que se centra el estudio de caso de esta tesis, aportan diversos elementos que enriquecen y permiten un estudio más profundo de la cuestión a investigar. Uno de estos elementos es precisamente el elenco de Constituciones que recogen los derechos indígenas y que han ido evolucionando a lo largo del tiempo influyendo y siendo influenciadas por el Sistema Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y por sus órganos e instrumentos. Asimismo, otro elemento relevante, es la existencia de la Corte IDH de Derechos Humanos, órgano coercitivo cuyas sentencias han arrojado luz sobre el contenido concreto recogido en la literatura abstracta del listado de derechos pertenecientes a los pueblos indígenas. Finalmente, como tercer elemento, se encuentra la existencia de un movimiento indígena que ha logrado llegar al Estado y a sus instituciones mediante procesos constituyentes (caso de Bolivia y Ecuador) no sólo para obtener reconocimiento, sino para posicionarse como sujetos políticos participantes portadores de alternativas conducentes a la reconfiguración del Estado, de sus instituciones y del modelo de desarrollo convencional que fomenta y/o perpetúa.

Es destacable, asimismo, que para Rachel Sieder (2015:143-144) «actualmente América Latina está en la vanguardia de los debates sobre la codificación legal y garantías de los

---

fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas».

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

derechos colectivos de los pueblos indígenas», lo cual suma motivos a los principales elementos aludidos en el párrafo anterior para centrar el estudio en esta región. De la misma opinión parece ser Stavenhagen (2013:21), para quien los avances en el reconocimiento y respeto de las tierras indígenas son menos lentos en América Latina que en otras regiones del mundo. Es por todas estas razones en su conjunto que, en definitiva, se ha circunscrito el estudio de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en relación con el pluralismo jurídico en clave postdesarrollista al ámbito regional de América Latina.

## **5.2. La “emergencia indígena” y los problemas del “desarrollo”**

En la literatura relativa a las cuestiones y derechos indígenas se habla de “emergencia indígena” para aludir a este fenómeno mediante el cual dichos pueblos se han hecho protagonistas y han alcanzado una gran visibilidad en diferentes foros y niveles en la defensa de sus derechos y sus modelos de vida (Gómez-Isa, 2011:274-277; 2017:57); aunque es necesario considerar que los pueblos indígenas siempre han estado ahí y que no han dejado de luchar y reivindicar sus derechos. Tal como indica Anaya (2003:687), «los pueblos o poblaciones indígenas, en gran medida como resultado de su propio trabajo activo en el ámbito internacional, se han transformado, ahora, en sujetos distintos de interés en el marco de las Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos y de otras instituciones internacionales». Y es que desde la década de los setenta-ochenta, la presencia indígena en los foros internacionales no ha dejado de aumentar, consiguiendo incidir en diversos procesos políticos más allá de sus fronteras locales, nacionales y regionales. Es lo que Adriana Rodríguez (2016:70-79) llama «resistencia indígena antineoliberal» y que alude a la oposición de parte del mundo indígena al modelo neoliberal que va penetrando en busca de recursos naturales en territorios antes periféricos y excluidos del mercado mundial; territorios que en general coinciden con los de los pueblos indígenas y tribales.

En este trabajo, el análisis de la “emergencia de los pueblos indígenas” se considerará como una de las expresiones de la confluencia de la lucha indígena por sus derechos territoriales y por sus modos de vida. Estas luchas suponen a su vez la reivindicación por el reconocimiento del pluralismo jurídico, pues no hay que olvidar que también implica la lucha por la legitimidad de sus instituciones, leyes y jurisdicción con los que se organiza, controla y gestiona además de a la comunidad, a los recursos y tierras que se encuentran en sus territorios. En este sentido, y en el marco de la presente investigación, se considera que el “desembarco” en los foros supranacionales por parte del movimiento indígena responde a una estrategia de lucha y defensa por sus tierras, territorios y recursos naturales y de manera indisoluble por la legitimidad de sus instituciones, autoridades, leyes y jurisdicción; reivindicaciones que se enmarcan en una lucha aún mayor por la defensa de sus modos de vida o, si se prefiere, por preservar sus formas de vida frente a las lógicas impuestas por los procesos convencionales de



desarrollo. Ello no obstante, no supone negar las reivindicaciones venidas de parte del mundo indígena por ver respetado su derecho al desarrollo y las demandas por ciertas prestaciones, infraestructuras y tecnologías. Dada la heterogeneidad, contexto y naturaleza de las múltiples luchas y resistencias indígenas no puede sostenerse una oposición total a todo lo que remita al concepto “desarrollo” (salud, educación, medios de comunicación, transporte, infraestructuras, etc.) sino que más bien se hace referencia al derecho de elección y decisión sobre “el qué” y “el cómo”.

En este sentido, por tanto, cuando se afirma la relación entre la emergencia indígena y el deseo de frenar la imposición del modelo de desarrollo convencional no se ignora el abanico de posturas y matices existentes que tienen lugar en el conjunto de reivindicaciones indígenas en relación con lo que se ha llamado el derecho al desarrollo<sup>101</sup>; sino a las reticencias de asumir el “pack” completo y sin condiciones de las políticas desarrollistas. De hecho, puede apreciarse una cierta sinergia entre determinadas reivindicaciones indígenas y posturas que avalan el desarrollo en contra de los índices de pobreza –cuya proporción de personas indígenas es relevante– y prácticas y políticas discriminatorias en las diferentes esferas del Estado, donde es especialmente preocupante la escasa dotación de recursos y prestación de políticas públicas a las poblaciones mayormente indígenas. Lo dicho supone que, si bien se entiende enmarcada la lucha indígena en los foros internacionales por ver respetados sus territorios y recursos junto con sus instituciones, leyes, jurisdicción y –en definitiva– modelos de vida, no se niega a la par el deseo de verse beneficiados por diversos elementos o productos del llamado “desarrollo”. Asimismo, tampoco se descarta la postura de muchos pueblos o comunidades de optar por la exigencia de alguna forma de compensación en lugar de oponerse radicalmente a la realización de planes o proyectos de desarrollo en sus territorios (Bebbington, 2009) ni la realidad de muchas personas que –ya sea por «encadenamiento laboral» (Solíz et. al., 2017:46) o por convicción propia– se muestran partidarios a la llegada o permanencia de empresas transnacionales o público-privadas a sus territorios para poner en marcha o continuar con dichos planes y proyectos.

El saqueo de los territorios de los pueblos originarios en América Latina no es un fenómeno nuevo, ya que éste se daba desde los inicios de la colonización y vino a agudizarse con la Revolución Industrial en Occidente por la demanda de más cantidad de materias primas. Sin embargo, lo que aquí interesa señalar es que a partir de los años setenta y sobre todo de la década de los ochenta esta demanda se ve incrementada exponencialmente, ya que es en estas fechas cuando comienza a tomar forma el proceso económico global que se enmarca en el término más amplio de globalización (globalización neoliberal). En estos años las transformaciones tecnológicas y el proceso de internacionalización de la producción traerá consigo un gran cambio en la organización del sistema productivo y de los agentes económicos, así como de la estructura empresarial y con ella de su régimen de propiedad y de financiación (Unceta,

---

<sup>101</sup> Derecho al desarrollo.

1999:152). Todo ello dará lugar a un despliegue de actividades económicas y empresariales que irá en aumento en la década siguiente y al comienzo del nuevo siglo y que llega hasta nuestros días. En este proceso y en el marco del Consenso de Washington se configura un escenario abanderado por el pluralismo jurídico liberal-desarrollista amenazador para los pueblos indígenas, que irán viendo y viviendo los impactos de la entrada en sus territorios de proyectos y planes de desarrollo de la mano de empresas y/o Estados, o ambos conjuntamente. En algunos casos dichos planes y proyectos serán avalados económica o políticamente por organismos financieros internacionales, como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI) respectivamente. Para Rodolfo Stavenhagen (2013:25) no hay duda: «como consecuencia de la expansión del capitalismo depredador en prácticamente todas las regiones del mundo, los pueblos indígenas están expuestos cada vez más a los impactos destructores de la economía extractivista petrolera y minera, las grandes obras y megaproyectos, la deforestación masiva, las plantaciones de monocultivos, las obras de infraestructura, la urbanización desenfrenada». En este contexto, y al no encontrar soluciones satisfactorias en la justicia nacional a estas presiones ejercidas directa o indirectamente en sus territorios por estos agentes –Estados, empresas y organismos financieros internacionales– así como a las violaciones de derechos humanos perpetradas, los pueblos indígenas ampliarán sus estrategias jurídicas de resistencia y se dirigirán al ámbito supranacional, ya sea al plano regional (Sistema Interamericano de Derechos Humanos, en el caso concreto de este trabajo de tesis) o internacional (Sistema Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas), pero sin abandonar por ello la lucha jurídica y política dentro de las fronteras de los Estados en los que se encuentran.

Los conflictos jurídicos y de otra índole por el control de los territorios indígenas ha sido una constante en la historia de la humanidad, desde los comienzos de la colonización hasta nuestros días. No obstante, y sin obviar ni mucho menos menospreciar todos estos siglos de luchas y reivindicaciones del movimiento indígena, podríamos afirmar que en los últimos tiempos, desde finales de los setenta a la actualidad, se han agudizado y viralizado los conflictos en el ámbito jurídico por el control y gestión de los territorios indígenas (antes excluidos del mercado mundial) por el afán de disposición y posterior mercantilización –por parte de Estados y empresas transnacionales– de los recursos naturales que en ellos se encuentran (Escárzaga, 2004). En este marco, la reivindicación por el reconocimiento del pluralismo jurídico de los pueblos indígenas ha “aparecido” en la medida en que ha habido un conflicto por el control y gestión de sus territorios. Mientras las comunidades indígenas de los diferentes pueblos han permanecido aisladas del modelo de desarrollo convencional, los conflictos jurisdiccionales no se han recrudecido, aunque siempre hayan tenido lugar. Así, acompañando a la «ambientalización» de las luchas indígenas –al que refiere Enrique Leff (2006)– o al «giro ecoterritorial» –al que se refiere Maristella Svampa (2012)– se encuentra la reivindicación de estos pueblos por ver respetados sus procedimientos de toma de decisiones y sus representantes. Los diferentes Derechos y leyes (indígenas y estatales) han coexistido, a veces de manera pacífica y otras no, pero

en la medida en que se habla de proyectos y planes de desarrollo el grado de afectación en la supervivencia del conjunto del pueblo o comunidad aumenta y así lo perciben los propios pueblos y comunidades que ven amenazada su propia existencia. La Comisión IDH de Derechos Humanos (en adelante la Comisión IDH) en su informe titulado *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales: normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, ratifica esta idea:

«Los megaproyectos de infraestructura o desarrollo, tales como carreteras, canales, represas, puertos o afines, así como las concesiones para la exploración o explotación de recursos naturales en territorios ancestrales, pueden afectar a las poblaciones indígenas con consecuencias particularmente graves, ya que ponen en peligro sus territorios y los ecosistemas que allí se encuentran, por lo cual representan un peligro mortal para su supervivencia en tanto pueblos, especialmente en los casos en que la fragilidad ecológica de sus territorios coincide con su debilidad demográfica» (Comisión IDH, 2009:86).

La Comisión IDH (2009:87) en este mismo informe señala con preocupación «el crecimiento exponencial» de las peticiones a los órganos del sistema interamericano por violaciones de los derechos de los pueblos indígenas producto «[...] de la implementación de planes o proyectos de desarrollo o inversión o de la exploración y explotación de los recursos naturales en sus territorios». Asimismo, en su informe de 2015 titulado *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*, la Comisión IDH (2015:15-24) llama la atención sobre el aumento en los últimos tiempos de los planes de desarrollo centrados en el extractivismo. La propia Comisión IDH especifica que las actividades de extracción y explotación de recursos naturales en territorios indígenas ha sido una práctica constante en la historia del continente americano, pero resalta que en la actualidad las actividades extractivas se han ampliado tanto a nivel de proliferación como de diversificación, lo que ha ocasionado que hoy por hoy las estrategias de desarrollo de varios países de la región se centren en estas actividades (Comisión IDH, 2015:15). Es importante considerar que, siguiendo a la Comisión IDH (2015:15), por “proyecto o plan de desarrollo” se entiende «[...] cualquier actividad que pueda afectar las tierras, territorios y recursos naturales de un pueblo indígena o tribal, o comunidad afrodescendiente, en especial cualquier propuesta relacionada con la exploración o extracción de recursos naturales», lo cual incluye extracciones mineras, petroleras, forestales y acuíferas, monocultivos, proyectos de grandes infraestructuras (carreteras, canales, represas, centrales hidroeléctricas, parques eólicos, puertos, complejos turísticos, etc.) y otras explotaciones económicas extensivas.

Como se ha indicado, los conflictos jurídicos entre pueblos indígenas y Estados no son nuevos, pero la razón por la que en la actualidad adquieren tintes más preocupantes es la capacidad de los avances científico-tecnológicos para fabricar nuevas tecnologías que permiten llegar a áreas más remotas y extraer recursos antes inalcanzables, además de por supuesto, el agotamiento y la llegada a los picos de producción de estos mismos

recursos en las zonas ya explotadas así como los altos precios de las materias primas en el mercado y la demanda internacional de las mismas (Comisión IDH, 2015). A lo cual hay que sumarle el descubrimiento de “tierras raras” y de recursos genéticos utilizados en la industria farmacéutica y cosmética. Precisamente, para Maristella Svampa (2012:186) «una de las consecuencias de la actual inflexión extractivista ha sido la explosión de conflictos socioambientales, visibles en la potenciación de las luchas ancestrales por la tierra de la mano de los movimientos indígenas y campesinos, así como en el surgimiento de nuevas formas de movilización y participación ciudadana, centradas en la defensa de los recursos naturales (definidos como “bienes comunes”), la biodiversidad y el ambiente».

En este contexto, puede afirmarse que los tradicionales conflictos entre pueblos indígenas y Estados (que habían creado la ficción del Estado-nación moderno con unas leyes monistas que no se aplicaban o se aplicaban parcialmente en el conjunto del territorio) suponían un conflicto “menor” en la medida en que muchas partes quedaban fuera del control legal e institucional del Estado y del modelo de desarrollo convencional, que no llegaba a imponerse a estos pueblos y que era en cierto grado “ajeno” a las vidas de las comunidades y a sus territorios ancestrales. Ahora bien, cuando los Estados (con o sin ayuda de empresas) pretenden hacer valer sus planes de desarrollo mediante la imposición del Derecho estatal en los territorios indígenas, y sobre todo cuando estos planes implican actividades extractivas o de construcción de grandes infraestructuras, el conflicto jurídico y jurisdiccional adquiere mayores dimensiones y tintes más virulentos, llegando, tal y como ha contrastado la Comisión IDH (2015:148,162), al asesinato de líderes, lideresas o miembros de los pueblos o comunidades que se oponen a la implementación de los planes o proyectos de desarrollo, así como a la criminalización de las acciones de manifestación y protesta social de estos pueblos. Las violaciones de derechos humanos en los casos en los que pueblos y comunidades indígenas se han opuesto a los planes de desarrollo e inversión son una constante, tal y como lo refleja la Comisión IDH en sus informes, tanto de 2009 como de 2015. Asimismo, la Comisión IDH (2015:18) hace notar que «cuando los proyectos de inversión involucran a compañías extranjeras o transnacionales con origen fuera del Estado en donde operan, la situación de impunidad se agrava».

Teniendo en cuenta el escenario descrito, en la presente investigación se toma como el factor determinante para que el estudio del pluralismo jurídico se plantee en los términos propuestos (es decir, en íntima conexión con la defensa indígena de sus modos de vida y con los derechos territoriales) la enorme presión ejercida por las políticas extractivistas y los planes de desarrollo que son impulsados por el Estado junto con empresas transnacionales en los territorios y tierras indígenas. En este sentido, se pone el foco en la concordancia temporal entre la llamada “emergencia indígena” y la proliferación de planes de desarrollo basados en el extractivismo, en los monocultivos de exportación y en grandes proyectos de infraestructuras desde finales de los setenta hasta la actualidad, viéndose incrementados notoriamente con la llegada del siglo XXI (Comisión IDH, 2015:15). Esta proliferación de planes y proyectos de desarrollo irá de

la mano, a su vez, de la emergencia de la nueva *lex mercatoria*. Si se recuerda la ecuación que un desarrollo convencional-economicista con el Derecho Corporativo Global da como resultado lo que se ha venido llamando como pluralismo jurídico liberal-desarrollista; ese tipo de pluralismo jurídico que en ocasiones se alía con el monismo jurídico del Estado y que los pueblos indígenas enfrentan –de entre varias estrategias de resistencia– defendiendo sus propios sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza.

### **5.3. Disputas de jurisdicción y de modelos de “desarrollo”**

Los derechos territoriales indígenas –es decir sus derechos respecto a sus tierras, territorios y recursos naturales– suponen el núcleo o el eje que posibilita el disfrute del resto de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales. Ello significa que los derechos territoriales indígenas ocupan el lugar concéntrico en la constelación de sus derechos, por lo que sin el territorio, el disfrute pleno del derecho a la vida, a la autodeterminación, a la identidad, a la cultura, a la religión y a la no discriminación no es posible. Ello es así debido a la existencia de una íntima e indisoluble relación entre el derecho al territorio y a la propia supervivencia<sup>102</sup>.

Dada la envergadura y significación del territorio para las realidades indígenas y para el ejercicio de sus derechos es comprensible su ahínco por reclamar su jurisdicción y defenderlo ante otros agentes –como Estados y empresas– que pretenden hacer uso del mismo. Como se apuntaba en los primeros párrafos del presente apartado, las disputas entre los diversos agentes por el control de un determinado territorio va unido a las expectativas de gestión del mismo y de los recursos que en él se encuentran, lo que a su vez responde a una visión de modelo de organización social y económica determinada. Los Estados se niegan a reconocer la jurisdicción indígena y el ejercicio pleno de sus derechos territoriales porque con ello está en juego su capacidad de decisión y control, tanto en lo concerniente a (1) la planificación económica del Estado a partir del diseño de proyectos y planes de desarrollo e inversión, como de (2) la gestión de los recursos que permiten implementar dichos proyectos y planes, ya sea de manera directa o por medio de empresas privadas. Aludiendo a la pérdida de soberanía y al menoscabo de la integridad territorial (ambos pilares del modelo de Estado-nación moderno y elementos fundamentales del monismo jurídico) los Estados se oponen a la plena observancia de los derechos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales y a las leyes, instituciones y autoridades indígenas ligadas a tales derechos dado que ello limita considerablemente su capacidad de acción y decisión. Los derechos sobre los recursos naturales están en el centro neurálgico del conflicto ya que éstos son condicionados a

---

<sup>102</sup> En el tercer apartado del presente capítulo estas afirmaciones se estudiarán con mayor profundidad y se hará referencia a los instrumentos internacionales y a la jurisprudencia regional que la avala, pero antes y de manera previa, es necesario tenerlo presente.

los intereses económicos de los Estados y las empresas, sobre todo de las empresas transnacionales.

El modelo de desarrollo impulsado por estos agentes en los últimos tiempos ahonda cada vez más en el modelo de desarrollo convencional-economicista que promueve una aún mayor mercantilización de la vida, la extracción desenfrenada de recursos naturales y las explotaciones económicas insostenibles. Ante tal modelo la oposición de los pueblos indígenas mediante sus movimientos de resistencia por la defensa del territorio va unido inexorablemente a su derecho a la vida, a la salud y a la autodeterminación que le otorga capacidad y legitimidad de elección para preservar sus formas de vida y de organización social y económica; y sus propias relaciones con la Naturaleza y sus ecosistemas. Este modelo es opuesto al fomentado desde el pluralismo jurídico liberal-desarrollista de las empresas transnacionales y desde el monismo jurídico del Estado que en alianza con aquél profundiza en el patrón de desarrollo convencional, cuya característica más notable es su carga antropocéntrica y mercantilista. En este contexto la jurisdicción indígena y el ejercicio del Derecho indígena sobre la misma se intentará limitar y supeditar a los intereses económicos estatales y privados ocasionando choques entre los diversos agentes que en un plano más amplio se traduce como una colisión entre diferentes formas de ver la vida y la sociedad.

En este marco esbozado resulta pertinente centrar la presente investigación en la atención a los derechos territoriales indígenas; derechos que, por otro lado, están reconocidos en instrumentos jurídicos internacionales, regionales y nacionales. Como se ha visto, tanto para unos como para otros agentes (pueblos indígenas, Estados y empresas) la cuestión del “territorio” y como ésta se legisle y resuelva es decisiva para el establecimiento o permanencia de uno u otro modelo: desarrollo convencional-economicista o planes de vida alternativos a éste. En definitiva, el reclamo de estos pueblos por controlar y gestionar sus tierras, territorios y recursos naturales a partir de lo que se ha venido llamando como pluralismo jurídico en clave postdesarrollista supone un claro desafío tanto para los Estados y su doctrina jurídica monista, como para las empresas transnacionales y el pluralismo liberal-desarrollista que respalda sus actividades. En este sentido, resulta primordial analizar los derechos territoriales indígenas y cómo y en qué términos éstos se han reconocido.

\*\*\*

En este capítulo preliminar se han expuesto las razones por las que en esta tesis se pretenden relacionar las críticas postdesarrollistas y los estudios sobre pluralismo jurídico con los pueblos indígenas y sus derechos territoriales. Tras el mismo, y a continuación, el estudio se centrará en realizar una breve aproximación a la historia de internacionalización de la lucha indígena por ver reconocidos sus derechos, tanto en el plano nacional como regional y nacional de América Latina.

## CAPÍTULO 6

---

### **INTERNACIONALIZACIÓN DE LA LUCHA INDÍGENA: EL RECONOCIMIENTO DE SUS DERECHOS Y DE SU LUGAR COMO SUJETOS POLÍTICOS**

Los esfuerzos ejercidos por los pueblos indígenas para ver reconocidos sus derechos en el ámbito internacional darán sus frutos a partir de los años ochenta. Es a finales de esta década cuando ven la luz tratados internacionales que se han hecho eco de las reivindicaciones que desde hace años llevan manifestando los pueblos indígenas. Asimismo, se ha avanzado notablemente en el plano regional gracias al Sistema Interamericano de Derechos Humanos y a los trabajos de la Comisión IDH y de las sentencias de la Corte IDH, que han reconocido a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos y han concretado el contenido de esos derechos. Ambos Sistemas (regional e internacional) se han influido mutuamente como también se han dejado influir y han influido las Constituciones de muchos países latinoamericanos y las sentencias de sus Cortes o Tribunales Constitucionales.

#### **6.1. Procesos de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas**

En este epígrafe se llevará a cabo una breve aproximación histórica a las diferentes políticas que han puesto en marcha los Estados en relación a los pueblos indígenas y a cómo éstos se han posicionado como sujetos políticos relevantes en el ámbito internacional.

##### **6.1.1. Políticas de los Estados en el tratamiento de los pueblos indígenas: breve recorrido histórico**

Los pueblos indígenas, desde el principio de la colonización, siempre han luchado por el reconocimiento de sus derechos. Por tanto, la reclamación por ver respetadas sus aspiraciones como pueblos están lejos de ser concebidas como una nueva cuestión. Para referir brevemente el tratamiento histórico que estos pueblos han recibido por parte del Estado, es útil recurrir a Raquel Yrigoyen (2011) y concretamente a su artículo titulado *El Derecho a la libre determinación del desarrollo, la participación, la consulta y el consentimiento*. En dicho artículo Yrigoyen (2011:5-10) realiza un recorrido desde la

colonización hasta la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lo expuesto a continuación, por tanto, responde a un síntesis de lo aportado por esta autora en el texto y páginas ya señaladas, las cuales serán complementadas por lo expuesto por Ramiro Ávila Santarmarín (2016b:19-26) en su libro *El neoconstitucionalismo andino*.

Desde un comienzo, la política implantada con la colonización fue la de tutela, aunque bien es cierto que debido a cuestiones prácticas –fundamentalmente las grandes extensiones de territorio a gobernar– las potencias colonizadoras reconocieron ciertas cuotas de control ejercidas por autoridades indígenas dentro de sus territorios, aunque siempre con las limitaciones de cumplir con las cargas impuestas por la Corona. Más tarde, en la era republicana (siglo XIX), el tratamiento a los pueblos indígenas se recrudeció en la medida en que se pusieron en práctica políticas asimilacionistas que limitaron estas pequeñas concesiones de control indígena. Los nuevos Estados fueron pensados por su élite criolla al mando a partir del modelo de Estado-nación moderno, donde Estado, Derecho y Territorio no podían ser entendidos el uno sin el otro. En este contexto, los pueblos que anteriormente habían sido reducidos, aunque se les permitiese la aplicación de sus “usos y costumbres”, quedaron sometidos íntegramente a las leyes del Estado; es decir, sus tierras colectivas, autoridades y fueros propios quedaron disueltos con el objeto de que viesan la luz nuevos “ciudadanos”. Por otro lado, fueron quebrantados los tratados, acuerdos o parlamentos generales que la Corona había firmado en tiempo colonial con aquellos pueblos indígenas que no habían podido ser reducidos militarmente. Estos pueblos, todavía autónomos a la llegada de la época republicana, sufrieron todo tipo de políticas bélicas por parte del Estado conducentes a alcanzar su sometimiento y anexar su territorio ancestral al territorio estatal. Con los pueblos con los que la Corona no firmó ningún tipo de acuerdo pero que tampoco habían sido colonizados –generalmente aquellos que se encontraban en áreas recónditas o impenetrables– se llevaron a cabo políticas de colonización territorial a través del envío de misioneros, tropas y colonos. Estos pueblos perdieron la autonomía que habían mantenido hasta ese momento y pasaron a considerarse colonias, resguardos o territorios sujetos a legislación especial con tutela de la Iglesia o del Estado.

Con el paso del constitucionalismo liberal (propio del comienzo de la República) al constitucionalismo social (surgido a partir de la Constitución de México de 1917 en la que se reconoce la tenencia colectiva de la tierra y algunos derechos sociales) se abre un nuevo escenario de políticas con las que afrontar el “problema indígena”. Este problema se entiende que está íntimamente relacionado con la tierra y es por ello que verán la luz una serie de Constituciones que reconocerán la figura de tierras colectivas a las comunidades indígenas. En la década de los cuarenta comienzan las llamadas políticas integracionistas, que buscaban incorporar a la población indígena al Estado y al Mercado al considerar que la “problemática indígena” estaba vinculada a una cuestión de marginación y que era, por tanto, necesario llevar a cabo políticas de desarrollo rural. Es por ello que a partir de los años cincuenta del siglo veinte se llevan a cabo en toda la región latinoamericana reformas agrarias que reconocerán la figura de tierras colectivas,



pero éstas vinculadas a comunidades, sindicatos y cooperativas campesinas, no a pueblos indígenas. No obstante, y a pesar de este carácter integracionista, estas reformas agrarias y las políticas sociales emprendidas «[...] permitieron a los colectivos indígenas reconstituirse (con base en las tierras y otros derechos sociales), y posteriormente plantear reivindicaciones de carácter político y étnico que les llevaron a cuestionar el modelo tutelar. Estas reivindicaciones por la autonomía adquirieron más forma hacia las últimas décadas del s.XX, al desarrollarse una visión crítica de la conmemoración de los quinientos años de los procesos de ocupación europea» (Yrigoyen, 2011:8). Dichas reivindicaciones de los pueblos indígenas por sus derechos además de ser oídas en los territorios estatales en los que se encontraban traspasaron sus fronteras, llegando a influir tanto a escala regional (vía Comisión IDH de Derechos Humanos y Corte IDH de Derechos Humanos) como a escala internacional (vía Sistema Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas).

A lo señalado hasta ahora se añade que, durante los años sesenta, surgirá una nueva orientación que vendrá a sumarse o a sustituir la tendencia integracionista. Esta nueva orientación fue la proteccionista y con ella se pusieron en marcha una serie de políticas con sistemas jurídicos especiales aparejados tendentes a la conservación de los pueblos indígenas, tales como la creación de parques nacionales, reservas de la biosfera o de resguardos indígenas. En la década siguiente, años setenta, toman forma tres enfoques relacionados con los pueblos indígenas y sus derechos: «[1] el enfoque protector, basado en la necesidad que requieren los pueblos indígenas de recibir una protección especial contra los elementos externos, [2] el enfoque ecológico, basado principalmente en las ventajas que presentan los pueblos indígenas en sus formas tradicionales de manejo de los recursos para proteger el medio ambiente, y [3] el enfoque de derechos, basados en la afirmación de los derechos especiales de los pueblos indígenas a sus tierras y recursos» (Berraondo, 2015:88-89). Será este último enfoque el que más se acerque al objetivo y contenido de las reivindicaciones indígenas por ver reconocidos y garantizados sus derechos colectivos como pueblos. Y será partiendo de este enfoque, como los pueblos indígenas lleguen a convertirse en sujetos políticos participantes de la esfera internacional. No obstante, no hay que olvidar tal y como recuerda Stavenhagen (2013:26), que en todo este proceso y como resultado de las políticas aplicadas conducentes a la integración, asimilación y modernización de los pueblos indígenas junto con las políticas económicas y de crecimiento demográfico, muchos de estos pueblos se han desintegrado. El ex Relator Especial sobre cuestiones indígenas señala que en todo este proceso muchas comunidades indígenas han pasado a conformar las zonas más pobres y marginadas de las ciudades a la vez que han perdido su lengua, tradiciones e identidad al verse inmersas en una serie de cambios socio-culturales.

### **6.1.2. Desembarco indígena en la ONU: traspaso de las fronteras nacionales y regionales**

El ámbito de los derechos humanos en la esfera internacional se ha configurado como uno de los escenarios en el que los pueblos indígenas han actuado y donde ha tenido lugar el nacimiento de los instrumentos más avanzados en el reconocimiento de sus derechos. Desde la década de los setenta y fruto de la labor de incidencia de los pueblos indígenas, las Naciones Unidas han tenido una actitud cada vez más receptiva con respecto a la atención de demandas indígenas (Willemsen-Díaz, 2009:16-39). Los pueblos indígenas acuden a las Naciones Unidas para ser reconocidos como “pueblos” y para que sus derechos sean respetados a tenor de esta consideración y del derecho a la autodeterminación presente en el artículo 1. de los Pactos de Nueva York de 1966. No obstante, la presencia indígena no se circunscribe únicamente a este ámbito, ya que especialmente relevante ha sido su participación en el ámbito de los acuerdos ambientales multilaterales. Asimismo, aunque con capacidad reducida, también es destacable el trabajo de incidencia indígena en colaboración con otros actores de la sociedad civil en el posicionamiento de la cuestión de los derechos humanos y las empresas como tema a tratar en el seno de la ONU.

Las cuestiones relativas a los pueblos indígenas comienza a estudiarse en la ONU en la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, perteneciente a la ya extinta Comisión de Derechos Humanos. En esta Subcomisión se comienza a hablar de “poblaciones indígenas” al considerarlas “minorías”, aunque en algunos países representasen la mayoría de la población. Dada la complejidad de las discusiones sobre estas cuestiones, en 1971 la Subcomisión decide encargar un informe a uno de sus expertos, Martínez Cobo, quien tarda veinte años en realizar este trabajo. Durante los años setenta surgen fuertes movimientos y organizaciones indígenas que pedían ser reconocidos como “pueblos” y que sus derechos territoriales fuesen respetados. Por ello demandaban que se les dejase de considerar “minorías” y “poblaciones”; eran “pueblos” con derecho a la autodeterminación. En el año 1982 la Subcomisión creará el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (1982-2005) (en adelante GTPI) que estará compuesto por cinco expertos independientes y cuyo objetivo será la realización del borrador de la Declaración de las Naciones Unidas de los derechos de los pueblos indígenas, a partir de la cual se alcanzará el reconocimiento como “pueblos”. Fue en 1985 cuando dicho GTPI empezó a preparar el Proyecto de Declaración (Foro Permanente, s.f.).

De manera paralela se produce la revisión del Convenio 107 de la OIT sobre poblaciones indígenas y tribales en países independientes de 1957 que era exigida por la pueblos indígenas y que daría lugar al Convenio 169 de la OIT en 1989. Es importante considerar que el Convenio 107 de la OIT (1957) tenía como trasfondo las políticas de control y tutela de los pueblos indígenas y que por tanto el enfoque de este instrumento estaba determinado por la ideología integracionista característica de aquellos años

(Ahrén, 2016:36). Este Convenio reconocía algunos derechos indígenas (como el de ejercer su derecho consuetudinario), pero éstos estaban supeditados a no afectar a las políticas de integración y desarrollo propuestas por los Estados. Si bien la propia existencia de un Convenio para “poblaciones” indígenas era una herramienta positiva para reivindicar la propia especificidad, no es menos cierto que los términos en los que estaba redactado el mismo no satisfacía las expectativas indígenas y no respondía al respeto de sus reivindicaciones como pueblos (Clavero, 2016:8).

La revisión del Convenio 107 de la OIT junto con la participación indígena en el GTPI provocó una presencia masiva de pueblos indígenas en Ginebra que logró visibilizar la lucha indígena por el reconocimiento de sus derechos y que consolidó la presencia de la cuestión indígena en el seno de la ONU así como la participación en este ámbito internacional de sus líderes y representantes. Tal y como recuerda Patricia Borraz (2013:294) «hasta la celebración de la Conferencia de Viena en 1993, el único organismo de la ONU específicamente dedicado a las cuestiones indígenas era el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas» y, según esta misma autora, fue en los procesos desarrollados por este organismo donde «[...] las organizaciones y representantes indígenas fueron construyendo el actor “pueblos indígenas” en el marco de la sociedad internacional» (Borraz, 2013:295). A día de hoy cuentan con tres mecanismos específicos y su lugar como actores políticos está ampliamente consolidado, aunque ello no suponga *per se* el respaldo y aceptación de los actores estatales. Y es que las resistencias y luchas mantenidas en la esfera internacional a lo largo de los diferentes procesos de reconocimiento de derechos y creación de mecanismos ha posibilitado la configuración de los pueblos indígenas como actores y sujetos de derechos, dejando atrás su posicionamiento como víctimas y objeto de protección (Gómez-Isa, 2017:58).

En el año 1992 se le da el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, indígena guatemalteca, y el año siguiente fue declarado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo mediante su Resolución 45/164 de 18 de diciembre de 1990. En ese mismo año, 1993, fue celebrada la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos, también conocida como la Conferencia de Viena sobre Derechos Humanos, en la que el GTPI logró que fueran incorporadas en su Declaración y Programa de Acción algunas iniciativas provenientes de las organizaciones indígenas tales como: (1) recomendar la declaración de un decenio de la ONU sobre las poblaciones indígenas, (2) impulsar el proceso de elaboración y adopción de la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas y (3) promover la creación de un organismo de más alto nivel dentro del sistema de las Naciones Unidas para tratar las cuestiones relativas a los derechos indígenas (Borraz, 2013:296). Este organismo fue finalmente establecido en el año 2000 por medio de la Resolución 2000/22 del Consejo Económico y Social y fue denominado Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Se trata de un órgano que no es parte del sistema de derechos humanos, pues no tiene nada que ver con la estructura de derechos humanos de Ginebra. Es un órgano asesor del Consejo Económico y Social de las

Naciones Unidas (ECOSOC), de quien depende, y se encuentra en Nueva York. Dicho órgano, para García Alix (2003), es de gran relevancia en cuanto al desarrollo jurídico e institucional de los pueblos indígenas en el seno de la ONU, ya que en él participan en igualdad de condiciones los Estados y representantes indígenas.

Asimismo, dados los obstáculos para finalizar el proceso de la Declaración y las continuas violaciones de derechos humanos que seguían sufriendo estos pueblos, las organizaciones indígenas también solicitaron el nombramiento de un Relator Especial sobre pueblos indígenas, el cual fue nombrado por la Comisión de Derechos Humanos en el año 2001 mediante la Resolución 2001/57. En 2004 acaba el primer decenio dedicado a las poblaciones indígenas y mediante la Resolución 59/174 de la Asamblea General, se declarara el “Segundo Decenio de los Pueblos Indígenas en el Mundo” (Naciones Unidas, s.f.). Es en este Segundo Decenio cuando finalmente se adopta la Declaración de las Naciones Unidas de los derechos de los pueblos indígenas el 13 de septiembre de 2007 mediante la Resolución 61/295 de la Asamblea General. Dicha declaración se adopta por votación, no por unanimidad, con 144 votos a favor, once abstenciones<sup>103</sup> y cuatro votos en contra<sup>104</sup> (Foro Permanente, s.f.; Naciones Unidas, s.f.; ACNUDH, s.f.).

Por otro lado, es necesario señalar que coincidiendo con la adopción de la Declaración se está produciendo en el Sistema Internacional de Derechos Humanos las últimas negociaciones para finalizar los cambios institucionales que se venían desarrollando y que culminarán con el reemplazo de la Comisión de Derechos Humanos por el Consejo de Derechos Humanos. En estos cambios el GTPI quedará disuelto al eliminarse la Subcomisión de Derechos Humanos y con ella sus órganos subsidiarios. Ante esta coyuntura, y debido a la insistencia de las organizaciones indígenas por mantener un organismo especializado en cuestiones indígenas dentro del sistema de derechos humanos de la ONU, se estableció mediante la Resolución 6/36 de 14 de diciembre de 2007 del Consejo de Derechos Humanos un órgano asesor de dicho Consejo: el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEDPI). Asimismo y anterior a estas fechas, había sido renovado el mandato del Relator Especial sobre derechos de los pueblos indígenas mediante la Resolución 6/12 del Consejo de Derechos Humanos (Naciones Unidas, s.f.).

En los últimos tiempos y tras la Declaración, no ha habido grandes novedades en lo concerniente al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la esfera internacional hasta que en 2014 la Asamblea General de las Naciones Unidas celebra la Conferencia Mundial de los Pueblos indígenas, una sesión plenaria de alto nivel donde se adoptó por consenso un documento final: el Documento final de la reunión plenaria

---

<sup>103</sup> Azerbaijón, Bangladesh, Bután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, La Federación Rusa, Samoa y Ucrania. Colombia y Samoa han revertido su abstención y han indicado su apoyo a la Declaración.

<sup>104</sup> Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia, aunque desde su aprobación estos cuatro países han revertido su posición y han indicado su apoyo a la Declaración.

de alto nivel de las Naciones Unidas conocida como Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas, Resolución 69/2 de 22 de septiembre de 2014 (Naciones Unidas, 2014). En dicho documento se establece en el párrafo 31 el mandato de elaborar un Plan de Acción a nivel de todo el sistema de la ONU para las Cuestiones Indígenas. Este Plan de Acción fue desarrollado por el Grupo de Apoyo Interinstitucional sobre Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas bajo la supervisión del Secretario General Adjunto para Asuntos Económicos y Sociales y, a finales de 2015, fue presentado por el Secretario General de la ONU a los directores de las Agencias de la ONU (Iwgia, 2016:515). El objetivo del mismo es transversalizar las cuestiones indígenas en todo el sistema de la ONU y fomentar con ello el respeto a los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en la Declaración.

Por otro lado, en este mismo año (2015), el Foro Permanente convoca un reunión de expertos para considerar la pertinencia de un protocolo facultativo y un mecanismo de supervisión de la Declaración, que se propone que sea el MEDPI a partir de la revisión de su mandato (Iwgia, 2016:510-513). Esta propuesta venía establecida en el párrafo 28 del Documento final de la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas, donde se invitaba al Consejo de Derechos Humanos, teniendo en cuenta las opiniones de los pueblos indígenas, a proceder a la revisión del MEDPI con el fin de que este mecanismo pudiese promover el respeto a la Declaración de modo más eficaz mediante el apoyo a los Estados en labores de seguimiento de la aplicación de la misma. Cabe añadir que un insumo relevante de esta Conferencia Mundial fue la elaboración por parte de los pueblos indígenas del Documento Final de Alta, un documento fruto de la Conferencia Preparatoria Global Indígena realizada para «[...] intercambiar puntos de vista y propuestas para desarrollar recomendaciones colectivas para la Reunión Plenaria de Alto Nivel de la Asamblea General de las Naciones Unidas que se conocerá como la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas» (Pueblos Indígenas en NN.UU., 2013). En dicho documento los pueblos indígenas exponían sus prioridades y recomendaciones agrupadas en torno a cuatro temas: (1) tierras, territorios, recursos, océanos y aguas de los pueblos indígenas; (2) acción del sistema de la ONU para la implementación de los derechos de los pueblos indígenas; (3) implementación de los derechos de los pueblos indígenas; y (4) prioridades de los pueblos indígenas en materia de desarrollo con consentimiento libre, previo e informado.

Desde la década de los setenta hasta la actualidad, como se ha visto, los pueblos indígenas han avanzado notoriamente en el reconocimiento de sus derechos como pueblos y en su consideración como sujetos políticos (Gilbert, 2006) en el ámbito del sistema de derechos humanos de la ONU, aunque sea en niveles bajos o no-decisionarios. Desde la década de los setenta, y dado el trabajo de resistencia e incidencia los pueblos indígenas, éstos han visto nacer al Convenio 169 de la OIT y a la Declaración de las Naciones Unidas de los derechos de los pueblos indígenas, y cuentan con tres mecanismos específicos relativos a cuestiones indígenas: el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Relator Especial.

Fuera del ámbito de los derechos humanos, pero en el marco del sistema internacional de las Naciones Unidas, los pueblos indígenas también han tenido un lugar destacable, sobre todo en el ámbito de los acuerdos ambientales multilaterales. En este ámbito la participación de los pueblos indígenas se remonta a 1992, cuando fue celebrada la Cumbre de las Naciones Unidas sobre Medioambiente y Desarrollo (CNUMAD), también conocida como la Cumbre de Río o Cumbre de la Tierra. A parte del interés que despertó dicha Cumbre por las cuestiones a tratar, también fue muy mediática debido a que fue celebrada en el año en el cual se cumplían 500 años del comienzo de la conquista y colonización del continente americano. La referencia a estos cinco siglos de resistencia facilitó en gran medida la movilización y el establecimiento de alianzas, pues no solo se unen los pueblos indígenas y sus organizaciones, sino también afrodescendientes, campesinos y otros sectores populares (Albó, 2008). Con la reivindicación de conmemorar los “500 años de resistencia indígena” y con la premisa de que las cuestiones medioambientales se traducían en sus realidades como cuestiones territoriales, los pueblos indígenas representados por sus organizaciones tomaron partido en la Cumbre logrando gran presencia y visibilidad de su lucha. Los pueblos indígenas (por entonces llamados aún “poblaciones indígenas”) fueron reconocidos como uno de los nueve grupos principales en los que se articuló la participación de la sociedad civil en los procesos derivados de la Cumbre de Río. Para Adriana Rodríguez (2016:79) es «en este contexto [donde] emerge la defensa de la Madre Naturaleza, como causa que articula el discurso y la resistencia indígena ante la voracidad de los intereses del capitalismo neoliberal sobre la naturaleza».

Es destacable que ésta es la Cumbre de la ONU donde más instrumentos vinculantes se han adoptado; ya que a parte de la Declaración de Río y de la Agenda 21, ven la luz tres convenios internacionales vinculantes: la Convención de las Naciones Unidas para la Lucha contra la Desertificación, la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC) y el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB). Además, para dar seguimiento a todo este proceso, se crea un organismo de la ONU que tendrá que reportar al ECOSOC: la Comisión de Desarrollo Sostenible. Las organizaciones indígenas comenzaron a participar tanto en las sesiones de esta Comisión como en las negociaciones llevadas a cabo en el marco de los Convenios adoptados. No obstante, debe considerarse que los procesos preparatorios para la celebración de esta Cumbre duraron diez años y que los pueblos indígenas no participan en la elaboración de los instrumentos de Río, que llegaron ya trabajados a la Cumbre. Debido a esta situación los pueblos indígenas optan por celebrar su propia Cumbre, donde se elabora la Declaración de Kari-Oca o Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas (Pueblos Indígenas en NN.UU., 1992).

Por otro lado, es remarcable que en el marco del Convenio sobre la Diversidad Biológica es donde se han producido mayores avances en cuanto a las posibilidades de participación de los pueblos indígenas, lo que supone un progreso desde el punto de vista político para estos pueblos. Sobre todo es destacable la presencia e incidencia indígena en el Grupo de Trabajo sobre el artículo 8(j) de la Conferencia de las Partes del

CDB; Grupo de Trabajo que, por otro lado, fue establecido gracias al trabajo de presión del movimiento indígena. Este artículo establece la obligación de los Estados de respetar, preservar y mantener los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas que tienen modos de vida pertinentes para la conservación de la diversidad biológica y, además, el deber de promover su aplicación más amplia con la participación de las mismas. Otro gran tema dentro del CDB importante para los pueblos indígenas es el relativo al acceso a los recursos genéticos y la participación justa y equitativa de los beneficios que recoge este Convenio en su artículo 15 y que ha concluido con la firma en 2010 de un instrumento vinculante: el Protocolo de Nagoya. La participación indígena en este Protocolo se sitúa en el Grupo de Trabajo sobre acceso a los recursos genéticos y repartición de los beneficios, aunque como es habitual en estos espacios, en las reuniones finales y decisorias, los pueblos indígenas fueron excluidos. No obstante, fuera de estos espacios aunque dentro del mismo contexto, los pueblos indígenas cuentan con el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB), creado en 1996 por sus organizaciones y representantes, para coordinarse y facilitar la participación y las labores de incidencia.

Por otro lado, si bien es cierto que los sistemas de participación que han conseguido los pueblos indígenas en el marco del CDB han sentado precedente para ser igualmente aplicados en otros convenios ambientales y en otras citas de las Naciones Unidas, como la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible de 2002 y la Cumbre Río+20 de 2012, también es cierto que el nivel de participación se da en los niveles más bajos y que el movimiento indígena sigue enfrentando obstáculos que van desde las reticencias (aún) a reconocerlos como “pueblos” hasta el desdén a respetar sus derechos fuera de la retórica. Según manifiesta Patricia Borraz (2013:315) «las negociaciones del Protocolo de Nagoya y sus resultados fueron una dura lección sobre lo mucho que queda por hacer para la incorporación efectiva de la Declaración [de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas] en el propio Derecho y sistema internacionales y un recordatorio de las limitaciones que el sistema intergubernamental ofrece a la participación real en la toma de decisiones». Finalmente, es necesario hacer mención a los Objetivos de Desarrollo Sostenible y a la Agenda 2030 en cuyo proceso de formulación han participado los pueblos indígenas, quienes han conseguido seis referencias específicas. Éstos han conformado uno de los varios Grupos Principales mediante los cuales se organizaban las negociaciones de los mismos; negociaciones que han sido radicalmente diferentes a aquellas llevadas a cabo en el contexto de concreción de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, donde no hubo ninguna participación indígena y donde no se consideraron ni sus derechos ni los impactos que en estos pueblos podrían ocasionar la consecución de los mismos (Iwgia, 2016:513-514).

Para terminar, es necesario hacer mención a la incidencia indígena en el campo relativo al cumplimiento de los derechos humanos por parte de las empresas que desde la década de los setenta –aunque mayormente a partir de los noventa– está adquiriendo gran trascendencia en el seno de las Naciones Unidas. Este no es lugar para analizar la evolución de esta cuestión atendiendo a las diferentes políticas, comisiones, grupos de

trabajo y en general, al tratamiento de este tema en el ámbito internacional de las Naciones Unidas, ya que trasciende en demasía el objetivo de este apartado. No obstante, sí es necesario apuntar que junto con otros actores de la sociedad civil, los pueblos indígenas por medio de sus organizaciones y representantes han reivindicado la necesidad de que las empresas respeten los derechos humanos y, de manera concreta, los derechos humanos de los pueblos indígenas. El movimiento indígena ha denunciado de manera continua las violaciones de derechos humanos perpetradas por las empresas y que quedan en una situación de total impunidad. Por ello, junto con otros actores, los pueblos indígenas han participado y aún participan en todos aquellos espacios en los que las normas de acreditación se lo permite, sin perjuicio, claro está, de los espacios informales de reunión, coordinación y de incidencia política. Como ejemplo de esto último y como parte de las actividades de resistencia y protesta de la sociedad civil, se ha elaborado el Tratado Internacional de los Pueblos para el control de las empresas transnacionales. Se trata de un documento fruto del trabajo colectivo de diferentes movimientos sociales (pueblos indígenas, sindicatos, activistas, etc.) cuyo objetivo último es avanzar en el establecimiento de reglas de control de las empresas transnacionales y de normas vinculantes en materia de derechos humanos (Hernández-Zubizarreta, 2015:213-220). No se trata en ningún caso de ningún documento elaborado en el ámbito (ya sea formal o informal) de las Naciones Unidas, pero sí parece relevante señalarlo aquí por ser una iniciativa cooperativa de solidaridad internacional entre diversos actores que luchan y presionan tanto dentro como fuera de este ámbito para limitar y regular las actividades de las empresas transnacionales que afectan a numerosos colectivos, y entre ellos especialmente a los pueblos indígenas.

Dentro del marco de las Naciones Unidas, y dado el fracaso de las iniciativas voluntaristas basadas en el Global Compact y en la Responsabilidad Social Corporativa, en junio de 2011 el Consejo de Derechos Humanos adopta los Principios Rectores sobre la empresa y los derechos humanos: puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para proteger, respetar y remediar (A/HRC/17/31), también conocidos como los Principios de Ruggie. Para promover dichos Principios el Consejo de Derechos Humanos establece un Grupo de Trabajo (Grupo de Trabajo sobre la cuestión de los Derechos Humanos y las Empresas Transnacionales y Otras Empresas), el cual es el encargado de organizar un foro anual (el Foro sobre Derechos Humanos y Empresas de las Naciones Unidas) para la consecución de su mandato. Los pueblos indígenas, siendo conscientes de la importancia de incidir en este tema y de participar en el Foro, han llevado a cabo reuniones preparatorias previas al mismo y actividades de capacitación en estos Principios Rectores y de su posible utilidad para la lucha indígena contra los proyectos extractivos y agroindustriales. Por otro lado, es destacable la existencia de un Grupo de Trabajo intergubernamental de composición abierta sobre empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos. Éste fue establecido por el Consejo de Derechos humanos el 26 de junio de 2014 mediante su Resolución 26/9 con el objetivo de «elaborar un instrumento jurídicamente vinculante para regular las actividades de las empresas transnacionales y otras empresas en el derecho internacional de los derechos humanos». En la actualidad dicho Grupo de



Trabajo continúa sesionando y estudiando las posibilidades de establecer algún marco jurídico vinculante de regulación y control de las actividades empresariales que puedan vulnerar los derechos humanos. Los pueblos indígenas mediante sus organizaciones y representantes se encuentran atendiendo y dando seguimiento a este proceso (Iwgia, 2016:544-554).

En resumen y a pesar de los obstáculos y de los espacios que quedan por conquistar en el terreno de las Naciones Unidas por parte del movimiento indígena, no puede negarse que su presencia en este escenario y la visibilización de su causa a través de su trabajo de incidencia política, ha posibilitado que las cuestiones indígenas hayan trascendido sus instrumentos y mecanismos de protección específicos. Otros mecanismos del sistema de derechos humanos, gracias a esta labor de presión de las organizaciones y representantes indígenas, se han hecho eco de los derechos de estos pueblos y, por ejemplo, en el caso de los Comités de los Tratados se ha elaborado jurisprudencia que viene a reforzar a los derechos de los pueblos indígenas dentro del conjunto del sistema de derechos humanos de la ONU (Anaya, 2014). Los organismos de los tratados que más han contribuido a ello son, entre otros, los siguientes: el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), el Comité por los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR) y el Comité de los Derechos del Niño (CRC) (Iwgia, 2016:499).

Finalmente, también es relevante hacer mención de la incidencia indígena en el ámbito de las finanzas y el comercio. La capacidad de los pueblos indígenas y de sus organizaciones y representantes de llegar a influir en organismos multilaterales internacionales como el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio o el Banco Mundial es bastante limitada. En estos espacios la participación de los pueblos indígenas es nula, aunque sus políticas les afecten directamente. No obstante, y pese a ello, se ha logrado incidir medianamente y prueba de ello es la Directiva específica concerniente a los pueblos indígenas, la Directiva 4.20 del Banco Mundial. En esta Directiva dicho organismo manifiesta su opción por asegurar que los pueblos indígenas no sufran efectos negativos durante el proceso de desarrollo de aquellos proyecto financiados por el mismo.

## **6.2. Reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a tres niveles: trascendencia del ámbito local al nacional, regional e internacional**

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina se ha dado en tres niveles: nacional a través de las Constituciones, regional en ámbito de los Estados parte de la Organización de Estados Americanos (OEA), e internacional en el seno de las Naciones Unidas.

## **6.2.1. El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito internacional**

Las fuentes del derecho internacional son los tratados o convenios ratificados por los Estados, el derecho consuetudinario internacional, los principios generales del derecho, la jurisprudencia de instancias internacionales y la doctrina de juristas de reconocido prestigio. Particularmente, en lo relativo al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas puede citarse el Convenio 169 de la OIT de 1989 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas de 2007. No obstante, también es relevante las interpretaciones a favor de los derechos de los pueblos indígenas realizadas por los Comités de los Tratados en materia de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en el marco de los tratados que éstos están llamados a monitorear y la consolidación de la costumbre internacional que favorece el respeto de los derechos de los pueblos indígenas.

### **A) Convenio 169 de la OIT**

El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989 vino a sustituir al antiguo Convenio 107 de la OIT sobre Poblaciones Indígenas y Tribales en Países independientes de 1957. Como ya se ha apuntado, el Convenio 107 partía de un enfoque integracionista que, aunque desarrollado a la luz de varios estudios que señalaron la especial vulnerabilidad de los trabajadores indígenas, no lograba satisfacer las necesidades indígenas de ver reconocidos sus derechos como pueblos (Aharén, 2016:36; Clavero, 2016:8). De hecho, aunque el Convenio 107 fuese el primer instrumento que abordaba específicamente el derecho a la propiedad de la tierra en su artículo 11, éste permitía el desplazamiento forzado de los pueblos si se justificaba por motivos de desarrollo (Gilbert, 2006). Con el nuevo Convenio, los derechos colectivos se ven reconocidos y se sustituye el término “poblaciones” por “pueblos”, una reivindicación tradicional del movimiento indígena. Según el antiguo Relator Especial de las Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas, James Anaya (2003:691), «lo más importante es que el Convenio No. 169 reconoce los derechos colectivos de los “pueblos” indígenas, como tales, y no como derechos de personas individuales que son indígenas».

Este convenio se compone de un total de cuarenta y cuatro artículos que se encuentran organizados en diez partes diferenciadas, a las que hay que sumarle el prólogo. Las partes en las que queda dividido este instrumento son las siguientes: (I) Parte General, (II) Tierras, (III) Contratación y Condiciones de Empleo, (IV) Formación Profesional, Artesanía e Industrias Rurales, (V) Seguridad Social y Salud, (VI) Educación y Medios de Comunicación, (VII) Contactos y Cooperación a Través de las Fronteras, (VIII)

Administración, (IX) Disposiciones Generales y (X) Disposiciones Finales. Dado el objeto de estudio de esta tesis, interesa concretamente la Parte I y II, relativas a las cuestiones generales y a la tierra. En ellas, se estipula que los Estados tienen el deber de garantizar los derechos humanos y las libertades de los pueblos indígenas así como asegurar el mismo trato que al resto de miembros de la población estatal en lo que al ejercicio de derechos y oportunidades se refiere, pero todo ello sin menoscabar el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales. También se estipula el deber de los Estados de garantizar la participación de los pueblos indígenas en aquellas cuestiones que directamente les afecten, y en este caso se destaca el artículo 6 y 7 en los que se recoge el derecho de consulta libre, previa e informada; pero sobre todo se destacan los artículos 15 y 16 para los casos en los que el Estado quiera llevar a cabo un proyecto o plan de desarrollo. En el artículo 16 se estipula que, para el caso en el que es necesario el traslado y reubicación de los pueblos indígenas y tribales, además de la consulta será necesario también el consentimiento. Interesa especialmente en el contexto de la presente investigación sacar a colación el artículo 7, ya que en él se establece el derecho de los pueblos indígenas a «[...] decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural». Asimismo, es importante destacar que el artículo 8 reconoce el Derecho Indígena al estipular que los Estados al aplicar su legislación deban tener «debidamente en consideración» las costumbres y el derecho consuetudinario indígena. En este sentido, los artículos 8, 9 y 10 son una clara manifestación del reconocimiento al pluralismo jurídico empíricamente existente. Finalmente, cabe añadir que los derechos territoriales de los pueblos indígenas recogidos en este Convenio se tratarán posteriormente en el apartado siguiente, que está dedicado específicamente a los derechos sobre las tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas.

### **B) Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (en adelante la Declaración) fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante su Resolución 61/295 el 7 de septiembre de 2007. Fue aprobada por votación, con el voto en contra de Australia, Canadá, Estados Unidos y Nueva Zelanda y las abstenciones de once países (Azerbaijan, Bangladesh, Bhutan, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, Rusia, Samoa y Ucrania), pero con 144 votos a favor. Se trata de una Declaración que consta de 46 artículos que recogen gran parte de las reclamaciones de los pueblos indígenas en materia de derechos humanos (Gómez-Isa, 2017:59) y cuyo proceso de negociación contó con la participación directa de las organizaciones indígenas. Esta participación directa de los colectivos afectados no tiene

precedentes en este escenario de elaboración de instrumentos en materia de derechos humanos, y es por ello que se afirma que la Declaración está dotada de una especial legitimidad (Borraz, 2013:308).

La Declaración recoge los derechos humanos de los pueblos indígenas tanto en su esfera individual como colectiva. De hecho, la principal innovación conceptual de este instrumento es el reconocimiento de los derechos colectivos como complemento de los derechos individuales clásicos, tal y como apunta el profesor Gómez Isa (2017:59-60). Están presentes a lo largo de su articulado derechos relativos a su cultura, educación, espiritualidad, salud, participación, etc.; además de sus derechos territoriales (arts. 26 y 27) y su derecho a ejercer su propio Derecho (arts. 5 y 34). Precisamente estos últimos derechos son los que interesan especialmente en el marco del presente trabajo de tesis junto con el derecho a la autodeterminación (arts. 3 y 4) y a la elección de sus propias prioridades y estrategias de desarrollo (art. 32). En opinión de Rachel Sieder (2015:149-152) la Declaración, comparada con el Convenio 169 de la OIT, enfatiza: (a) el derecho de autodeterminación, (b) el derecho de participación de acuerdo con las formas, procesos y procedimientos legales e instituciones indígenas así como con respecto a sus autoridades, (c) los derechos territoriales y el deber de los Estados de consultar de buena fe a los pueblos indígenas con el fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado, (d) los derechos de propiedad intelectual y (e) el derecho a definir su desarrollo.

A todas luces la aprobación de este instrumento dota al movimiento indígena de una herramienta política con la que presionar a los Estados en los que se encuentran a respetar sus derechos. En este sentido, Mikel Berraondo (2013:193) afirma que la Declaración supone un gran avance a nivel de reconocimiento para la mayoría de los pueblos indígenas del mundo y un reto para conseguir la implementación dentro de las fronteras estatales, sobre todo en los países en los que no se ha ratificado el Convenio 169 de la OIT o que están fuera de la jurisdicción del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. A pesar de que la Declaración no es formalmente un documento jurídicamente vinculante por sí mismo (se trata de una resolución) no es menos cierto que es un documento normativo oficial de las Naciones Unidas aprobado en la Asamblea General cuyo articulado establece disposiciones reflexivas e indicativas de una norma internacional vinculante, tal y como recuerda Ahrén (2016:103). James Anaya (2003:713), por su parte, llama la atención sobre la obligatoriedad de los derechos de los pueblos indígenas al margen del debate sobre “declaración” (carácter jurídico no-vinculante) y “tratado/convenio” (carácter jurídico vinculante), ya que «los derechos de los pueblos indígenas no se sitúan aisladamente, sino que, como se demostró con la aplicación de los instrumentos de derechos humanos de aplicación general, derivan de principios de derechos humanos previamente aceptados, tales como la no discriminación, la autodeterminación, la integridad cultural y la propiedad». En este sentido, el ex Relator Especial defiende que la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas no es más que el instrumento que traduce los Pactos de Nueva York de 1966 (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional de

Derechos Económicos, Sociales y Culturales) a la realidad indígena y que por ello son de obligado respeto por el conjunto de la comunidad internacional (Anaya, 2003).

La Declaración, por tanto, suele concebirse como un gran avance en materia de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y como un claro ejemplo de la capacidad de presión e influencia del movimiento indígena y de sus organizaciones. Sin duda, es un documento que ha supuesto, cuanto menos, la visibilización y posicionamiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos participantes en la esfera internacional en defensa de sus derechos. Sin embargo, según apunta el ex Relator Especial sobre cuestiones indígenas Rodolfo Stavenhagen (2013:15) «para la mayoría de los indígenas en el mundo la adopción de la DNUPI<sup>105</sup> no ha significado aún cambios en sus condiciones de vida ni profundas modificaciones en la situación de sus derechos humanos».

### **C) Comités de Tratados, Órganos del Sistema de Naciones Unidas y Conferencias**

Las resoluciones e interpretaciones de los órganos y mecanismos del conjunto del Sistema Internacional de Derechos Humanos de Naciones Unidas también son relevantes para consolidar el reconocimiento y el respeto a los derechos de los pueblos indígenas. Con respecto a los Comités de Tratados encargados de monitorear el cumplimiento de su instrumento en materia de derechos humanos concreto, se destaca el Comité de Derechos Humanos, sobre todo en sus pronunciamientos sobre los derechos de las minorías y de libre determinación (arts. 27 y 1 respectivamente del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos); el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Comité sobre los Derechos del Niño y el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Este último Comité ha prestado especial atención a los pueblos indígenas en su mandato de velar por el cumplimiento de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, ya que de hecho –según indica James Anaya (2004:18)– el problema de la discriminación fue precisamente «[...] el punto de partida para el auge de la actividad de las Naciones Unidas en relación con los pueblos indígenas<sup>106</sup>». Por otro lado, también son importantes las interpretaciones realizadas por los Relatores Especiales de Naciones Unidas sobre los pueblos indígenas y los documentos del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (Comisión IDH, 2009:6-8; Sieder, 2015:152).

También ha ayudado al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el imaginario de la comunidad internacional la alusión a estos pueblos en las diversas

---

<sup>105</sup> Siglas que hacen referencia a la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas.

<sup>106</sup> Traducción propia.

Conferencias realizadas al amparo de la ONU. De especial relevancia son las referencias a los pueblos indígenas presentes en los instrumentos vinculantes adoptados en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medioambiente y Desarrollo de 1992, sobre todo en el Convenio sobre Diversidad Biológica. Asimismo, son relevantes las referencias a los pueblos indígenas en las resoluciones de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de 1993, la Conferencia Internacional sobre Desarrollo Social de 1995, la Cuarta Conferencia Mundial sobre Mujeres de 1995, la Conferencia Mundial en Contra del Racismo de 2001, la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible de 2002 y la Cumbre Río+20 de 2012. Por supuesto, un lugar destacado ocupa también la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas aunque ésta no sea una Conferencia Mundial propiamente dicha, sino una reunión plenaria de alto nivel en el seno de las Naciones Unidas (2014).

#### **D) Costumbre Internacional**

El Derecho Consuetudinario Internacional es otra de las fuentes de Derecho del sistema de Derecho Internacional Público. También son referidas como “usos y costumbres” del Derecho Internacional y son normas de obligado cumplimiento para el conjunto de los Estados aunque éstas no se encuentren escritas ni hayan sido firmadas ni ratificadas. Su obligatoriedad reside en el uso repetitivo y generalizado de una determinada manera de entender el contenido de las normas y la consideración de la obligación de proceder en ese sentido para no contravenir la legalidad. James Anaya (2003:712-716) siguiendo esta definición de “costumbre internacional” manifiesta que los derechos de los pueblos indígenas están emergiendo como Derecho Internacional Consuetudinario.

El antiguo ex Relator Especial afirma que «la interpretación y aplicación de los tratados de derechos humanos a favor de los pueblos indígenas contribuye al conjunto de desarrollos hacia un consenso uniforme y generalizado sobre el contenido de esas normas» (Anaya, 2003:712). Ello significa que, si bien no se ha conseguido ni el consenso total ni los compromisos deseados por las autoridades estatales e internacionales, no es menos cierto que se ha consolidado un cierto consenso de la comunidad internacional en reconocer los derechos indígenas y unas ciertas expectativas en que dichos derechos se mantendrán. En este sentido «[...] este consenso desarrollado no es sólo un fenómeno político con consecuencias legales potenciales futuras, sino que más bien representa Derecho Internacional consuetudinario emergente con aplicaciones legales en el presente» (Anaya, 2003:712-713). Todo ello significa que, más allá de haber ratificado el Convenio 169 de la OIT y el carácter jurídicamente vinculante de la Declaración, el respeto de los derechos indígenas es de obligado cumplimiento por la comunidad internacional por haberse constituido éstos como Derecho Consuetudinario Internacional (Anaya y Siegfried, 2007). De hecho ya la Comisión IDH ha recurrido a esta consideración al afirmar que «existe una norma de

derecho internacional consuetudinario mediante la cual se afirman los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras tradicionales» (Comisión IDH, 2009:7).

### **6.2.2. El reconocimiento de los pueblos indígenas en el ámbito regional**

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la esfera regional de América Latina se ha dado principalmente al amparo de los casos estudiados por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA), pues no se contaba con un instrumento normativo específico con respecto a los derechos de los pueblos indígenas hasta junio de 2016, fecha en la que fue aprobada la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas tras más de una década de negociaciones.

Pese a no disponer de un instrumento específico, los derechos de los pueblos indígenas se han reconocido a nivel regional interpretando la Declaración Americana sobre los Derechos y los Deberes del Hombre de 1948 y la Convención Americana sobre los Derechos Humanos de 1969 por los dos organismos encargados de promover y velar por el respeto de los derechos humanos en la región: la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Comisión IDH) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). La Comisión está llamada a atender las peticiones tanto de personas como de grupos que alegan violaciones de sus derechos humanos en los países miembros de la OEA y, con este cometido, hacer recomendaciones a los Estados, publicar informes y sus conclusiones en relación con el estudio de casos específicos de violaciones de derechos humanos, e iniciar acciones legales contra un Estado ante la Corte IDH por la presunta vulneración de derechos humanos. Por su parte, la Corte IDH está llamada a juzgar las violaciones de derechos humanos que han sido investigadas previamente por la Comisión y que han sido presentadas bien por ésta o por un Estado miembro, siempre y cuando el Estado implicado haya declarado su aceptación de la competencia de la Corte que establece el artículo 62 de la Convención Americana de Derechos Humanos. Sus sentencias tienen carácter vinculante y su jurisdicción se mantiene hasta que la sentencia se ha cumplido plenamente, por tanto está capacitada para supervisar la ejecución de la misma y emitir informes de seguimiento sobre ello (Campbell, 2013:115-116). Tal y como recuerda Mikel Berraondo (2015:169-172), el incumplimiento de un fallo de la Corte IDH supone la continuidad de la violación del derecho humano que dio origen a la activación de la maquinaria jurídica y una nueva violación por omisión de las deberes y obligaciones establecidos en la Convención Americana de protección judicial y de cumplimiento de los compromisos adquiridos con la firma de dicha Convención y de aceptación de la competencia de la Corte IDH.

En definitiva, los informes de la Comisión y la jurisprudencia de la Corte IDH han desarrollado significativamente los derechos de los pueblos indígenas en la región y,

además, en este desarrollo se han integrado los instrumentos internacionales en esta materia (Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas) e incluso las recomendaciones del Relator Especial sobre cuestiones sobre los pueblos indígenas y las interpretaciones realizadas por los Comités de los Tratados del Sistema Internacional de Naciones Unidas y por los mecanismos de control de la OIT; todo lo cual ha supuesto que se haya «[...] ido desarrollando una doctrina progresiva» en materia de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito regional de América Latina liderado por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (Yrigoyen, 2011:4). De hecho, según apunta Campbell (2013):

«Los avances sin precedentes en el sistema interamericano en relación con los derechos de los pueblos indígenas, han desempeñado un papel esencial para ayudar a consolidar estándares en el sistema internacional. En sus interpretaciones de los derechos de aplicación general en el contexto específico de los pueblos indígenas, los órganos del sistema interamericano han promovido una comprensión del contenido y parámetros de los derechos de los pueblos indígenas acorde con los estándares establecidos por el instrumento global de mayor autoridad relativo a los pueblos indígenas: la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, la jurisprudencia del sistema interamericano profundiza en las normas de derechos indígenas articuladas en la Declaración, clarificando su aplicación en contextos específicos» (Campbell, 2013:113).

En este sentido, tal y como señala Stavenhagen (2013:19), las opiniones de la Comisión IDH son de gran relevancia a la hora de tomar decisiones jurídicas en la región, no obstante –y dado su obligado acatamiento por parte de los Estados– «aún más significativas son las sentencias de la Corte IDH de Derechos Humanos, la cual durante la última década ha desarrollado una importante doctrina en materia de derechos de los pueblos indígenas». Ello supone que, gracias al trabajo de la Comisión IDH y de la Corte IDH se ha consolidado y reforzado en el marco de la OEA el deber de observancia de los derechos de los pueblos indígenas. Deber que, por otro lado, se ha visto reforzado con la definitiva aprobación de la Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante la Declaración Americana) el 14 de junio de 2016 mediante la Resolución 2888 (XLVI-O/16) de la Asamblea General de la OEA.

La elaboración del Proyecto de Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas fue autorizado en 1989 por la Asamblea General de la OEA, quien le encargó a su Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos la redacción de un instrumento jurídico sobre esta materia y en el que participó la Comisión IDH, el Comité Jurídico Interamericano y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (Clavero, 2016:1). La Comisión adopta el Proyecto de Declaración Americana de derechos de los pueblos indígenas el 27 de febrero de 1997 (OEA/Ser/L/V/II.95 Doc.6) y esta propuesta es valorada en una Reunión de Expertos Gubernamentales celebrada en el marco de la OEA en 1999, donde se decidió abrir un proceso de negociación en busca de consensos que permitiesen su aprobación. Este proceso estuvo liderado por un grupo de trabajo específicamente creado para ello por el Comité Jurídico y Político del Consejo Permanente de la OEA pero abierto a la participación indígena (Anaya, 2003:694-695;



Comisión IDH, 2009:8-9). Tras un largo y dilatado proceso de negociaciones, finalmente la Declaración Americana recibe la aprobación de la Asamblea General de la OEA el 14 de junio de 2016.

La Declaración Americana cuenta con un preámbulo y cuarenta y un artículos divididos en seis secciones: (1) ámbito de aplicación y alcance de la Declaración; (2) derechos humanos y derechos colectivos; (3) identidad cultural; (4) derechos organizativos y políticos; (5) derechos sociales, económicos y de propiedad; y (6) provisiones generales. Se trata, en definitiva, de una Declaración que sustancialmente no aporta nada nuevo a lo ya establecido en los instrumentos internacionales en la materia –Convenio 169 de la OIT y Declaración de las Naciones Unidas– a excepción de la mención expresa de los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial; artículo que es enfatizado por la Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas Victoria Tauli Corpuz (2017:14-15). A partir de una lectura superficial se podría concluir que el valor de la Declaración Americana radica en reforzar los derechos internacionalmente recogidos asumiéndolos como propios en un instrumento regional específico, y que dicha Declaración Americana se hace eco de los avances jurisprudenciales e interpretaciones llevadas a cabo por la Corte IDH, pues reconoce los derechos territoriales indígenas como derecho de propiedad. No obstante, Bartolomé Clavero (2016) advierte del carácter integracionista y contradictorio de la misma, que considera que va a “corregir a la baja” la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Según este autor uno de los puntos críticos de la Declaración Americana es la identificación de los pueblos indígenas como pluriculturales y no los Estados mismos, lo que incita a leer retazos de políticas integracionistas en el texto de la Declaración de 2016.

Al manejar conjuntamente el texto de la Declaración Americana y el análisis realizado por el profesor Clavero (2016)<sup>107</sup>, surge la duda de la necesidad de contar con esta Declaración Americana a estas alturas de avance normativo en el ámbito internacional y jurisprudencial en el ámbito regional. Todo parece indicar que será la Comisión IDH y la Corte IDH en los nuevos casos que conozca los órganos encargados de proceder a la utilización e integración de este nuevo instrumento con respecto a los ya utilizados con anterioridad a su aparición. Téngase en cuenta que –aunque haya que entender la Declaración Americana a la luz de la Declaración de las Naciones Unidas<sup>108</sup>– no existe entre ellas una relación jerárquica que obligue a la Comisión IDH y a la Corte IDH a

---

<sup>107</sup> En el apartado relativo al estudio de los derechos territoriales indígenas (*3. Alcance del derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales*) se irá desgranando dicho estudio crítico a partir del análisis de los diferentes derechos reconocidos a los que se haga mención en este trabajo de tesis.

<sup>108</sup> En virtud del artículo 35 de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas se establece que: «Nada en esta Declaración puede ser interpretado en el sentido de limitar, restringir o negar en manera alguna los derechos humanos, o en el sentido de autorizar acción alguna que no esté de acuerdo con el derecho internacional de los derechos humanos».

aplicar la Declaración de Naciones Unidas si existe un instrumento regional propio sobre la materia. Esta situación en opinión del autor al que nos hemos referido supone un gran reto, «[...] un reto especialmente desafiante porque este instrumento representa un intento de enmienda de fondo a la orientación establecida por la Declaración de Naciones Unidas». El tiempo y la práctica de los órganos del Sistema Interamericano de Derechos Humanos dirimirá la incógnita abierta con esta reciente aprobación en 2016 de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas.

### **6.2.3. El reconocimiento de los pueblos indígenas en el ámbito nacional**

Las Constituciones nacionales son el instrumento que más directamente afecta a los pueblos indígenas en materia de reconocimiento de sus derechos, ya que desde la consolidación de países independientes en América Latina los pueblos indígenas han quedado integrados en la soberanía territorial del Estado-nación. Para Stavenhagen (2013:15), a pesar de los avances en el ámbito internacional y regional «[...] para los pueblos indígenas el principal escenario para la protección y promoción de sus derechos humanos sigue siendo el espacio del Estado nacional y sus instituciones políticas y judiciales». De hecho, la Comisión IDH y la Corte IDH para interpretar la Convención Americana, han recurrido en numerosas ocasiones a los desarrollos constitucionales y legislativos de los países miembros de la OEA pues, según éstas, dichos derechos no pueden interpretarse de manera aislada, sino de manera coherente con el conjunto de sistemas jurídicos internos de los países en los que opera (Comisión IDH, 2009:9). Es por todo ello que resulta pertinente trazar a continuación algunas nociones generales sobre la evolución constitucional que han vivido los países latinoamericanos y que los sitúa, según Rachel Sieder (2015:145), como «[...] los líderes mundiales en el reconocimiento legal de los derechos de los pueblos indígenas».

Los signos más visibles de cambios legales en los últimos cincuenta años en América Latina son, para César Rodríguez Garavito (2015:7-8), las nuevas Constituciones o las profundas reformas constitucionales que han tenido lugar en prácticamente todos los países de la región. Estos cambios son, en su opinión, el resultado de tres principales cambios políticos en las últimas décadas: el primero es el cambio del autoritarismo a la democracia (como demuestra la Constitución de Brasil de 1988 y la de Paraguay de 1989, así como las reformas de 1989 de la Constitución de Chile); el segundo es la expansión de la lista de derechos y sus mecanismos de protección [presentes en las Constituciones de Colombia (1991), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) y en las reformas constitucionales como las emprendidas por Argentina (1994) y México (2011)]; y el tercero es el “doble movimiento” entre el neoliberalismo de los ochenta y noventa y el post-neoliberalismo presente en las Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009). No obstante, como reconoce el mismo autor referente a este

último cambio, frecuentemente diferentes tipos de transiciones están presentes en la misma Constitución, lo que ocasiona conflictos entre los proyectos constitucionales tanto entre países de la región como dentro del mismo país.

Raquel Yrigoyen (2015) identifica tres periodos de reformas constitucionales en América Latina según el grado de reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas enmarcados en lo que ella llama el «horizonte del constitucionalismo social». Según la autora, los diferentes cambios constitucionales han reconfigurado la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, impactando en la configuración del mismo y permitiendo vislumbrar el «horizonte del constitucionalismo pluralista», el cual requiere de una ruptura paradigmática con el «horizonte del constitucionalismo liberal monista» del siglo diecinueve y con el «horizonte del constitucionalismo social» integracionista del siglo veinte, e incluso de manera general con la cuestión del colonialismo. A continuación, dichos horizontes y periodos identificados por esta autora serán referidos ya que aportan al presente apartado un escenario contextual que ilustra la evolución hasta nuestros días del tratamiento de los derechos de los pueblos indígenas en los marcos constitucionales de la región latinoamericana. A pesar de dar unas pequeñas pinceladas sobre esta cuestión, no se profundizará en las características de cada período u «horizonte» así como en las Constituciones que se integran en cada uno. Esto se plantea así ya que no es el objetivo del presente sub-apartado emprender un análisis exhaustivo en este punto, sino ofrecer una imagen general del escenario constitucional en América Latina a modo de contexto en el que enmarcar el posterior estudio del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas –a nivel internacional y regional– a sus tierras, territorios y recursos naturales.

El primer «horizonte» referido es el relativo al «horizonte del constitucionalismo liberal monista» fruto del proyecto de Estado criollo del siglo diecinueve. En este tiempo se pretendía la asimilación o conversión de los “indios” ya colonizados en “ciudadanos” dotados de derechos individuales, se perseguía además reducir, civilizar y cristianizar a los indígenas que no habían sido colonizados antes (los llamados “salvajes”) y con ello expandir los terrenos dedicados a la agricultura y, finalmente, emprender una “guerra” contra las naciones indígenas con las que la Corona había firmado tratados para anexas sus territorios al del Estado. En este período, como puede intuirse, más que reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas se dan nuevas formas de invasión territorial y nuevos modelos de servidumbre indígena.

Por su parte, el «horizonte de constitucionalismo social» abarca tres periodos en los que se expresan tanto nuevas como viejas demandas indígenas. Estos periodos son los relativos al: «constitucionalismo multicultural» (1982-1988); «constitucionalismo pluricultural» (1989-2005) y «constitucionalismo plurinacional» (2006-2009). No obstante, la autora entiende que –de manera general– dicho horizonte queda inaugurado ya en 1917 con la Constitución Mexicana en la que se pasa de las políticas

asimilacionistas del siglo diecinueve al reconocimiento de sujetos colectivos y derechos sociales, aunque dentro de un marco de política indígena integracionista. El «constitucionalismo multicultural» se desarrollará en la década de los años ochenta al hilo de la explosión sobre la cuestión del “multiculturalismo” y por las demandas de los pueblos indígenas; concretamente desde el año 1982 a 1988. En este periodo las Constituciones introducirán en su articulado el concepto de diversidad cultural, el reconocimiento de la configuración multicultural y multilingüe de la sociedad y el derecho tanto individual como colectivo a la identidad cultural. En 1982 se inaugura este periodo con una Constitución pionera que reconocía la herencia multicultural y que incorporaba los derechos de los aborígenes. Esta Constitución se firmaba en Canadá, evidentemente fuera del ámbito latinoamericano, pero pronto fue seguida por dos Constituciones de América Central, la Constitución de Guatemala de 1985 y la Constitución de Nicaragua de 1987; las cuales pretendían la reconciliación en sus sociedades y responder a las demandas indígenas en un contexto de guerra. También forma parte de este periodo la Constitución de Brasil de 1988. En este primer periodo no se reconocía explícitamente el pluralismo jurídico, sin embargo existían normas secundarias o políticas, ya sea por herencia colonial o por fisuras impulsadas por el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1957), que reconocía la justicia indígena, pero ésta solo reducida a la resolución de conflictos menores.

El «constitucionalismo pluricultural» es el segundo periodo o ciclo de reformas y se desarrollará en la década de los noventa, concretamente desde los años 1989 al 2005. A lo reconocido en el periodo anterior se le suma los desarrollos en los conceptos de “nación multiétnica/multicultural” y de “Estado pluricultural”. Quedan convertidos, por tanto, en principios constitucionales la diversidad y pluralidad cultural que permiten la fundación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de las comunidades de afrodescendientes. En este período, y bajo el marco de adopción del Convenio 169 de la OIT, las Constituciones incorporarán una larga lista de derechos indígenas, como la oficialidad de sus lenguas, el derecho a una educación intercultural y bilingüe, los derechos territoriales, derechos de participación y de consulta previa, entre otros. En este período, destaca la autora, el desarrollo más importante se da en el marco del reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico, lo cual rompe con el monismo jurídico y con la idea de que solo las leyes y normas producidas por los cuerpos del Estado es el único Derecho existente, así como con la idea de que el Estado ostenta el monopolio del uso legítimo de la fuerza. Las Constituciones en este nuevo ciclo de reformas reconocen, por tanto, a las autoridades indígenas, sus propias normas y procedimientos, sus funciones jurídicas y su ámbito jurisdiccional; aunque todo ello dentro de los límites constitucionales. Pertenecen a este tipo de «constitucionalismo pluricultural» las Constituciones de Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), Argentina (1994), Ecuador (1996 y 1998) y Venezuela (1999). Según Sieder (2015:146) todas estas constituciones, cuyo grado de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas son dispares, se encuentran fuertemente influenciados por el Convenio 169 de la OIT. De entre ellas se destaca la

Constitución de Colombia y su Tribunal Constitucional, ya que éste desarrolló una amplia jurisprudencia en materia de derechos colectivos de los pueblos indígenas (Sieder, 2015:147; Gómez-Isa, 2011:288-311).

El reconocimiento del pluralismo jurídico en este periodo de «constitucionalismo pluricultural» fue posible gracias a un contexto caracterizado por varios factores concretos, como son: las demandas indígenas por el reconocimiento de su propio Derecho al hilo de sus reivindicaciones territoriales, el desarrollo de instrumentos internacionales en materia de derechos humanos relativo a pueblos indígenas, la expansión del discurso sobre el multiculturalismo y reformas estructurales del Estado y de la justicia. En relación a este último factor es relevante considerar que es durante la década de los noventa cuando el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo junto con agencias de cooperación internacional promueven una serie de políticas de reformas en el ámbito del Estado y en la administración de justicia. Es en este contexto cuando los mecanismos de resolución de controversias son incorporados en diversos niveles<sup>109</sup>: (1) el arbitraje internacional en el ámbito supranacional y relativo a las corporaciones transnacionales y los Estados; y (2) en el ámbito local o infranacional mecanismos más flexibles y baratos que hicieran más accesible la justicia a los pobres, en los que se incluye a los pueblos indígenas.

No obstante, la adopción en la década de los noventa de estos avances constitucionales en materia de derechos indígenas se dan paralelamente con otro tipo de reformas constitucionales cuyo propósito es facilitar la implementación de políticas neoliberales en el marco de la globalización económica; todo lo cual supone limitar el papel social del Estado y la implementación de derechos sociales en pro de una mayor flexibilidad favorable a los mercados y a la penetración de las transnacionales. Debe recordarse que el reconocimiento de los derechos indígenas en los textos constitucionales de este segundo horizonte se dan en el marco del Consenso de Washington. Ello supone una contradicción entre el reconocimiento de los derechos indígenas en el texto constitucional y la eficacia en la práctica de las normas de inversión de las empresas; ya que a la vez que se reconocen constitucionalmente derechos a los pueblos indígenas, en la práctica se hace posible la entrada de grandes corporaciones transnacionales en sus territorios para la realización de actividades extractivas o de grandes infraestructuras que causan nuevas formas de desplazamiento y que se unen a otros factores que acentúan la vulnerabilidad de estos pueblos y comunidades, como pueden ser la presencia de paramilitares y narcotraficantes. Teniendo este escenario como trasfondo la profesora Yrigoyen (2015:161) afirma que la incorporación de nuevos derechos indígenas así como la rectificación de tratados en materia de derechos humanos que han venido a ser parte del bloque de derechos ha generado, de alguna manera, una inflación de derechos sin los correspondientes mecanismos institucionales para hacerlos efectivos. En este sentido, estos cambios constitucionales han dejado la tarea de revisión

---

<sup>109</sup> Recordar la parte del apartado de pluralismo jurídico en el que se relaciona desarrollo y pluralismo jurídico.

incompleta al no abordar los cambios legislativos necesarios en materia administrativa, civil, penal, etc. para implementar estos derechos de los pueblos indígenas.

Finalmente, el tercer periodo es el relativo al «constitucionalismo plurinacional» y se sitúa entre los años 2006 y 2009. Este «constitucionalismo plurinacional» toma forma con los procesos constituyentes de Bolivia (2006-2009) y Ecuador (2008) y se enmarca dentro del contexto de aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas. Estas Constituciones suponen un “re-pensar” del Estado en el que el reconocimiento de los pueblos indígenas supera la “diversidad cultural” para poner de relieve el carácter de éstos como “naciones originales” o “nacionalidades” con derecho a la autodeterminación (Ecuador) o libre determinación (Bolivia). Esto significa que los pueblos indígenas se posicionan como sujetos políticos colectivos con el derecho de definir su destino, gobernarse a sí mismos autónomamente, y participar en un nuevo pacto de Estado en el cual dicho Estado queda definido como “plurinacional”. Y este sentido de “Estado plurinacional” se debe a que se trata de un pacto entre pueblos, ya no es el Estado el que reconoce desde fuera los derechos de los pueblos indígenas, sino más bien los pueblos indígenas se han constituido como sujetos políticos y en alianza con otros sectores sociales tienen el poder de definir un nuevo modelo de Estado y la relación entre las personas y colectivos que en éste se encuentran. En el período del «constitucionalismo plurinacional» los movimientos indígenas se han posicionado como agentes políticos que aportan nuevas alternativas al modelo de desarrollo y al modelo estatal e institucional dominante. Este proceso constituye una novedad sin precedentes, según señala de la Cádena (2009:139-140), pues a pesar de que en la historia han sido un *continuum* las luchas y reivindicaciones indígenas por sus derechos, dichas reivindicaciones no se había constituido como «[...] las actuales demandas [que] cuestionan con frecuencia las bases del contrato social imperante, llegando a niveles que perturban incluso las agendas y las bases conceptuales de izquierda».

Las Constituciones del siglo XXI se inscriben de manera explícita en un proyecto de descolonización y afirman el principio de pluralismo jurídico, la igual dignidad de los pueblos y culturas, y la interculturalidad. El ejercicio del Derecho indígena dentro del marco de su modo de entender la vida ha sido reconocido a la vez que han sido incorporados nuevos derechos sociales surgidos de dichas visiones, tal como el derecho al agua, al “buen vivir”, a la seguridad alimentaria, entre otros... Además, de manera adicional, es destacable la incorporación no solo de nuevos derechos, sino de nuevos sujetos de derechos, como es el caso de la Naturaleza en la Constitución de Ecuador; reconocimiento que queda fuera del sistema antropocéntrico del Derecho occidental. Asimismo, Raquel Yrigoyen (2015:166-167) destaca el intento en la Constitución de Bolivia de trasladar estos principios a cambios institucionales mediante el establecimiento de la paridad en la representación entre indígenas y jurisdicción ordinaria en la conformación del órgano judicial y en el Tribunal Constitucional (no sin resistencias y limitaciones en la práctica). Sin entrar en un profundo análisis de ambas

Constituciones, es pertinente referir que tanto la Constitución de Ecuador y Bolivia reconocen a las autoridades indígenas y sus funciones jurisdiccionales, así como la capacidad de dichas autoridades indígenas para crear sus normas y aplicar sus principios, valores culturales, normas y procedimientos, sus tradiciones ancestrales o Derecho. Las decisiones tomadas al amparo de la jurisdicción indígena y de sus leyes y procedimientos tienen efectos legales, por lo tanto dichas decisiones deben ser respetadas por las instituciones públicas y privadas. No obstante, a pesar de estos reconocimientos en el articulado de ambas Constituciones, los avances en esta materia chocan con numerosas resistencias en la práctica y, por otro lado, con las limitaciones que las propias Constituciones o sus leyes de desarrollo establecen para el ejercicio de un tipo de pluralismo jurídico fuerte, como son la limitación del ejercicio del Derecho indígena al espacio territorial y para la solución de sólo determinados casos.

Para César Rodríguez Garavito (2015:10-11) una importante transformación introducida por la oleada de nuevas Constituciones o cambios constitucionales en los últimos veinticinco años es precisamente el reconocimiento legal y la protección de la diversidad cultural, sobre todo en las Constituciones plurinacionales de Ecuador y Bolivia. Según el autor, como resultado de esta transformación han estado en el centro de los debates políticos las discusiones sobre multiculturalismo y justicia racial y étnica, las cuales se han intensificado con la profundización en el modelo de desarrollo basado en la exportación de materias primas y el boom de las industrias extractivas que pretenden penetrar en los territorios indígenas y de comunidades afrodescendientes. En contraste con el modelo de desarrollo centrado en el crecimiento económico y en la expoliación de recursos naturales, numerosos pueblos indígenas –en alianza con ecologistas, comunidades campesinas y organizaciones de derechos humanos– han reivindicado una relación con la Naturaleza no-extractiva basada en la conservación y uso sostenible de la tierra y en algunos casos, estas concepciones han sido legalmente promovidas a través de su inclusión en la Constitución, como es el caso de los derechos de la Naturaleza en la Constitución de Ecuador de 2008 (Rodríguez-Garavito, 2015:14). No obstante, tal y como afirma Rachel Sieder (2015:153-154), «[...] a pesar del nuevo constitucionalismo de nueva izquierda o centro los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales continúan con un modelo extractivista de desarrollo económico basado en la expoliación de recursos naturales, incluido petróleo, minerales, agua y madera». En ambos países, cada vez más las organizaciones de pueblos indígenas se movilizan para oponerse a estas políticas de desarrollo y protestar por sus impactos.

Estas contradicciones, presentes en el período constitucional anterior entre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la penetración de las empresas transnacionales que profundizan en el modelo de desarrollo convencional, en el período del «constitucionalismo plurinacional» se agudizan. Y se agudizan debido a que en este último ciclo se reconoce de manera más contundente la autonomía de los pueblos indígenas en los textos constitucionales a la par que se mantienen y se impulsan políticas extractivistas y megaproyectos. Tal y como recuerda Stavenhagen (2013):

«Si bien algunos Estados ahora ya disponen de legislación protectora del medio ambiente y de los derechos indígenas, el propósito declarado de muchas políticas públicas es aumentar la producción, acelerar el crecimiento económico, atraer inversiones extranjeras y mejorar la competitividad económica y comercial de las economías nacionales. Estos objetivos y las políticas que se llevan a cabo entran frecuentemente en conflicto con el conjunto de los derechos humanos –sociales, económicos, culturales, ambientales, etc.– que los Estados tienen la obligación de proteger. Estas contradicciones que se presentan a menudo desde el primer momento en que se inicia una inversión o se diseña un proyecto económico, no se refieren solamente a posibles incompatibilidades entre distintas legislaciones (por ejemplo, la ley de aguas, la de minería, la de tierras, la de inversiones públicas, la de derechos humanos, etc.). También tiene que ver con intereses políticos y económicos poderosos que obtienen sus propósitos mediante formas diversas de presión, cohecho y corrupción de las cuales a final de cuentas son víctimas los pueblos indígenas cuyos recursos y territorios son despojados. Por ello los estudiosos hablan hoy de nuevas formas de colonización frente a las cuales los pueblos indígenas se defienden con los pocos instrumentos que tienen a su alcance» (Stavenhagen, 2013:31).

César Rodríguez Garavito (2015:8-10) opina que el constitucionalismo latinoamericano está dirigido a expandir la concepción de derechos humanos y el papel de los tribunales en su protección, pero este constitucionalismo no está libre de tensiones y contradicciones y una de ellas, especialmente compleja, es la brecha entre la expansión de la lista de derechos y la capacidad institucional de implementarlos. Para este autor, aunque se haya presentado atención al contenido de los derechos, no se ha profundizado en el diseño de las instituciones que deben salvaguardarlos y es por ello que afirma que ha sido más fácil fomentar una declaración de derechos más generosa que reformar el funcionamiento básico del Estado, desde la separación del poder hasta la regulación electoral. Para Roberto Gargarella (2015) estas tensiones y contradicciones son fruto de la mezcla de modelos de democracia en una misma Constitución y es que, para este autor, las “nuevas” Constituciones son bastante parecidas a las “viejas”, aunque como novedad se enuncien nuevos derechos o grupos particulares. Para Roberto Gargarella (2015:99) «[...] las constituciones latinoamericanas superponen modelos de democracia más bien opuestos, que se correlacionan con aspiraciones económicas, ideales políticos, compromisos legales –finalmente, modelos constitucionales– en tensión entre sí». Ello, según el autor, supone una diversidad de problemas a la hora de relacionar las viejas estructuras de poder que son heredadas y que conforman la parte orgánica de la Constitución con las nuevas instituciones y derechos que son incorporados en el texto constitucional, ya que aquellas pueden bloquear de facto las nuevas propuestas (Gargarella, 2015:103-104). Este marco constitucional permite, por tanto, que las expectativas del poder estatal y corporativo aumenten a la vez que también lo hacen las expectativas de los grupos y movimientos sociales que luchan por ver garantizados sus derechos. De entre ellos se destacan los pueblos indígenas, quienes en el contexto del «constitucionalismo plurinacional» han asistido al reconocimiento sin parangón de sus derechos colectivos como pueblos y de su consideración como sujetos políticos participantes en el diseño de un nuevo modelo estatal (en Ecuador y Bolivia) a la vez que han presenciado una mayor presión por parte del Estado y de las empresas en sus territorios. En este sentido, los derechos territoriales y las disputas por el ejercicio del control y gestión de los recursos naturales entre Estado, empresas y pueblos indígenas conforman una de las grandes tensiones y contradicciones que no quedan



satisfactoriamente resueltas en el marco del «constitucionalismo plurinacional» y que suponen, por ello, una fuente importante de conflictos.

\*\*\*

En el presente capítulo se ha realizado un recorrido por el proceso de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a tres escalas: internacional, regional y nacional de América Latina con la referencia, en este último caso, a los cambios constitucionales más relevantes en los últimos tiempos en esta materia. Llegados a este punto, en el que se han adquirido los conocimientos de contexto necesario, se está en condiciones de centrar la investigación en el tratamiento que han recibido, en concreto, los derechos territoriales indígenas. Es decir, a continuación se abordarán los derechos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales según son entendidos por el Sistema Internacional de Naciones Unidas y por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Y todo ello para dotar a la presente investigación de las nociones necesarias para entender de qué se está hablando –desde el punto de vista de estos sistemas– cuando se alude a los derechos territoriales indígenas.



## **CAPÍTULO 7**

---

### **ALCANCE DEL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A SUS TIERRAS, TERRITORIOS Y RECURSOS NATURALES**

El objetivo del presente apartado es exponer de manera sintetizada el alcance de los derechos territoriales indígenas reconocidos a través de los instrumentos normativos internacionales, regionales y de la jurisprudencia de la Corte IDH, pues como ya se ha explicado, el objeto de estudio de este trabajo de tesis se encuentra circunscrito en el área geográfica de América Latina. Es pertinente realizar aquí esta aproximación a los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales para entender de forma precisa cuál es el contenido que la comunidad internacional y regional ha reconocido y qué suponen e implican estos derechos para, posteriormente y en un siguiente apartado, identificar cuáles son los conflictos que surgen o se agudizan cuando un pueblo o comunidad indígena o tribal reivindica dichos derechos a un Estado monista y desarrollista; identificación que se realizará partiendo del enfoque de análisis que se ha venido llamando pluralismo jurídico en clave postdesarrollista.

#### **7.1. Reconocimiento del derecho indígena a sus tierras, territorios y recursos naturales**

A continuación se estudiará el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas tanto en el Sistema Internacional de Naciones Unidas como en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

##### **7.1.1. Reconocimiento de los derechos territoriales indígenas en el Sistema Internacional de Derechos Humanos**

Los instrumentos internacionales más importantes en el reconocimiento de los derechos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales son el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (OIT, 1989; Naciones Unidas, 2007).

El Convenio 169 de la OIT es según José Francisco Calí Tzay (2014:28) «[...] un tratado internacional “sui generis” porque —entre otras cosas— tiene la particularidad de hacer parte del Código Internacional del Trabajo y, al mismo tiempo, ser un tratado del derecho internacional de los derechos humanos». En América Latina el impacto de este instrumento ha sido de gran envergadura, y ello debido a que es la región donde más Estados han ratificado el Convenio, el cual ha incidido de manera determinante en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a escala nacional (Aylwin, 2014:47). En la Parte II de dicho instrumento, conformada por los artículos 13, 14, 15, 16, 17, 18 y 19 se enumeran una serie de derechos relacionados con las tierras y territorios partiendo del reconocimiento de estos dos conceptos (tierra y territorio en el artículo 13) y de la especial relación que mantienen los pueblos indígenas con ellos. El artículo 14 reconoce el derecho de propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente han ocupado y de aquellas que no han sido exclusivamente ocupadas por ellos pero a las que han tenido tradicionalmente acceso. El artículo 15 hace referencia a los recursos naturales y establece «[...] el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos» así como la obligación de los Estados de consultar a los pueblos indígenas cuando se vayan a explotar los recursos naturales que aún siendo propiedad del Estado se encuentren en territorio indígena. El artículo 16 consagra el derecho de los pueblos indígenas a no ser trasladados de sus territorios y de regresar a ellos siempre que sea posible si han sido previamente desplazados; si no es posible el retorno se tiene derecho a recibir tierras equiparables a las que han perdido o una indemnización adecuada si así lo prefieren dichos pueblos. Además, se estipula que si de manera excepcional el traslado y la reubicación de esos pueblos se considera necesario, sólo podrá efectuarse con su consentimiento previo, libre e informado. Si no fuese posible obtener el consentimiento, el desplazamiento y reubicación solo podrá efectuarse «[...] al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional» y siempre y cuando el pueblo o comunidad indígena o tribal haya sido efectivamente representada en el proceso. Finalmente, se reconoce el deber del Estado de indemnizar «[...] a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento». El artículo 17 establece el derecho a que se respeten las modalidades indígenas de transmisión de la tierra y proteger a dichos pueblos del aprovechamiento de terceros sobre sus tierras y sus derechos de propiedad, posesión y uso. El artículo 18 establece que la legislación nacional «[...] deberá prever sanciones contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos» como impedir la comisión de dichas infracciones. Finalmente el artículo 19 establece que los planes agrarios nacionales deben aplicar el principio de no discriminación y garantizar a los pueblos indígenas condiciones equivalentes a las que disfrutaban otros sectores de la población.

Por su parte la Declaración reconoce también los derechos territoriales indígenas, aunque en su articulado no proponga un concepto claro de “territorio”. Pese a ello, se interpreta que dicho documento representa un avance con respecto al anterior debido al

leguaje afirmativo utilizado (los pueblos indígenas “tienen derecho a”, diferente a “los Estados deberán reconocer” del Convenio 169 de la OIT) y a la presencia expresa de los tres elementos que conforman los derechos territoriales indígenas: tierra, territorios y recursos naturales. En este punto al Convenio 169 de la OIT se le achacan deficiencias, ya que tiende a equiparar los conceptos de tierra y territorio y da la propiedad de los recursos del subsuelo a los Estados. Finalmente la Declaración supera al Convenio 169 de la OIT en materia de consentimiento previo, libre e informado; y ello a pesar de que uno de los grandes logros del Convenio 169 de la OIT ha sido el establecimiento y desarrollo de los derechos de consulta y participación de los pueblos indígenas (Berraondo 2015:101-102). En cualquier caso, según Anaya y Siegfried (2007:s/n) el 13 de septiembre de 2007, día en el que se aprobó la Declaración «fue un día de celebración para los dirigentes indígenas y sus filas dispersos por todo el mundo, unidos en un destino común de conquista, desposesión, marginación y abandono, pero también en la alegría de volver a levantarse»<sup>110</sup>.

De manera general la Declaración obliga a los Estados a establecer mecanismos eficaces para prevenir y resarcir todo acto cuyo objeto o consecuencia sea desposeer a los pueblos indígenas de sus tierras, territorios y recursos o trasladarlos de forma forzada (Naciones Unidas, 2007:art. 8). Asimismo, se prohíbe el desplazamiento por la fuerza de los pueblos indígenas de sus tierras y territorios y se establece que no se podrá llevar a cabo «[...] ningún traslado de los mismos sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso» (Naciones Unidas, 2007:art. 10). Por otro lado, los pueblos indígenas tienen derecho al mantenimiento y fortalecimiento de su relación espiritual con las «tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado» (Naciones Unidas, 2007:art. 25). Concretamente, el artículo 26 de la Declaración, es aquel que directamente reconoce los derechos territoriales indígenas. Éste establece lo siguiente:

Artículo 26 de la Declaración

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido.
2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.
3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

Por su parte, el artículo 27 establece el deber de los Estados de establecer y aplicar junto con los pueblos indígenas un proceso por el cual se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas. El artículo 28 reconoce el derecho de reparación y de indemnización de los pueblos

---

<sup>110</sup> Traducción propia.

indígenas cuando sus tierras, territorios o recursos hayan sido «confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado». También se reconoce el derecho de los pueblos indígenas «[...] a la conservación y protección del medioambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos»; así como de que no se almacenen en sus tierras y territorios materiales peligrosos sin su consentimiento libre, previo e informado (Naciones Unidas, 2007:art. 29). El artículo 30 viene a regular las actividades militares en territorios indígenas y el artículo 31 a reconocer el derecho de los pueblos indígenas a «[...] mantener, regular, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas» lo que incluye los recursos genéticos, las semillas, las medicinas y los conocimientos de las propiedades de la fauna y la flora. Este artículo protege de manera general los derechos de propiedad intelectual indígenas vinculados con sus tierras, territorios y recursos naturales. Finalmente, el artículo 32 establece el derecho de los pueblos indígenas a «[...] determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos». En virtud de este artículo, los Estados deben consultar con las pueblos indígenas antes de aprobar un proyecto de desarrollo que les afecte, sobre todo si se trata de la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo. Y es que «los pueblos indígenas tienen derechos a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo» en virtud del artículo 23 de la Declaración, lo que supone el reconocimiento de la diversidad legítima de modos de vida diferentes al modelo de desarrollo convencional. En este sentido el profesor Gómez Isa (2013a:187) indica que uno de los principales desafíos a los que se enfrentan hoy en día los pueblos indígenas es precisamente hacer valer sus prioridades en materia de desarrollo y poder establecer condiciones en relación a los planes o proyectos de desarrollo que se pretenden llevar a cabo en sus territorios, ya que «[...] bajo el manto de proyectos de desarrollo, se realizan proyectos y actividades que atentan directamente contra la identidad, las formas de vida y el equilibrio ecológico que caracterizan a muchos de los pueblos indígenas». En la misma línea que en la Declaración queda establecido el derecho al desarrollo de los pueblos indígenas en el Convenio 169 de la OIT, el cual en su artículo 7 señala que:

Artículo 7 del Convenio 169 de la OIT

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.
2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.
3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan

tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medioambiente de los territorios que habitan.

Por otro lado es importante destacar el reconocimiento que en la Declaración se hace de los sistemas jurídicos indígenas, así como de sus autoridades y sus instituciones. Ello es importante a la hora de considerar y analizar el reconocimiento del pluralismo jurídico desde una lectura en clave postdesarrollista que tendrá lugar en el siguiente apartado. Desde el comienzo del texto de la Declaración, artículos del 3 al 5, se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y con ello el derecho a la autonomía y al autogobierno a través de sus propias instituciones, tanto políticas como jurídicas, económicas, sociales y culturales. Asimismo, en virtud del artículo 18, los pueblos indígenas tienen derecho a participar en las cuestiones que les afecten a través de sus representantes e instituciones, elegidos conforme a sus procedimientos de elección y toma de decisiones. Por ello, los Estados antes de adoptar medidas legislativas o administrativas que les afecten, deberán celebrar consultas con los pueblos indígenas por medio de sus instituciones representativas con el objeto de obtener su consentimiento libre, previo e informado (Naciones Unidas, 2007:art. 19). Tanto las estructuras de los pueblos indígenas como la composición de sus propias instituciones serán establecidas conforme con sus propios procedimientos (Naciones Unidas, 2007:art. 33) y ante cualquier conflicto o controversia con el Estado se deberá tener en debida consideración las costumbres, tradiciones, normas y sistemas jurídicos de los pueblos indígenas. El Convenio 169 de la OIT también reconoce a las instituciones indígenas y establece por ello que las consultas deben hacerse a través de los procedimientos e instituciones representativas indígenas (OIT, 1989:art. 6). Asimismo, establece que al aplicar la legislación nacional a los miembros de un pueblo indígena se debe tener en consideración sus costumbres y derechos consuetudinarios (OIT, 1989:art. 8) y que deben respetarse «[...] los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros» siempre y cuando no sean incompatibles con los derechos fundamentales reconocidos en el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos (OIT, 1989:art. 9). Por otro lado, también se estipula que las autoridades y tribunales que conozcan casos penales deberán tener en cuenta las costumbres en la materia de los pueblos indígenas (OIT, 1989:art. 9) y que a la hora de imponer sanciones penales a miembros de dichos pueblos se considerarán sus características económica, sociales y culturales y que se deberá optar preferentemente por sanciones distintas del encarcelamiento (OIT, 1989:art. 10).

Como puede apreciarse de la lectura del conjunto de artículos señalados, tanto de la Declaración como del Convenio 169 de la OIT, la comunidad internacional ha reconocido la existencia de derechos de los pueblos indígenas en materia territorial, jurídica y de desarrollo.

### **7.1.2. Reconocimiento de los derechos territoriales indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos**

Los derechos territoriales indígenas no habían sido parte expresa de ningún instrumento en vigor en materia de derechos humanos del Sistema Interamericano hasta la reciente aprobación, en junio de 2016, de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. No obstante, a pesar de esta carencia, estos derechos fueron claramente reconocidos en dicho Sistema a través de la interpretación del articulado de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (en adelante la Declaración Americana) y la Convención Americana sobre Derechos Humanos (en adelante la Convención Americana). Concretamente, los derechos territoriales de los pueblos indígenas obtuvieron reconocimiento vía jurisprudencia de la Corte IDH, la cual se fundamentó en el derecho humano a la propiedad establecido en el artículo 23 de la Declaración Americana y en el artículo 21 de la Convención Americana interpretado al amparo del Convenio 169 de la OIT, de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y del entonces Proyecto de Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas (Comisión IDH, 2009:2-3). Para Stavenhagen (2013:18) esta interpretación evolutiva ha conformado «[...] un *corpus iuris* coherente que define las obligaciones de los Estados Miembros de la OEA en relación con la protección de los derechos de propiedad indígenas».

En este sentido, las sentencias de la Corte IDH fueron delimitando y aclarando el contenido de los derechos territoriales indígenas y es por ello de sumo interés remitirse a su jurisprudencia para analizar y estudiar el alcance de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales. De entre las varias sentencias sobre esta materia debe destacarse una: la sentencia de la Corte IDH (2001) en el Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua de 31 de agosto de 2001 (Awas Tingni). Para el ex Relator Especial sobre Cuestiones Indígenas, Rodolfo Stavenhagen (2013:19), «la sentencia de la Corte en el caso Awas Tingni marcó un parteaguas en el Derecho Internacional Indígena porque subraya por primera vez la estrecha relación entre los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas con respecto al derecho de propiedad de la tierra». Esta emblemática sentencia afirmó que los derechos territoriales indígenas se encuentran reconocidos al amparo del artículo 21 de la Convención Americana que reconoce el derecho de propiedad, y que en el caso de los pueblos indígenas se basa en la posesión tradicional sobre sus tierras. A partir de esta sentencia, y en casos posteriores que siguen esta misma línea, quedó establecido, por tanto, el principio de que los pueblos indígenas tienen derechos de propiedad sobre las tierras y territorios que han utilizado y ocupado tradicionalmente (Campbell, 2013:118). No obstante, tal y como afirma Felipe Gómez Isa (2013b:101) «[...] esta emblemática decisión no puso final al proceso, sino que tan solo supuso la apertura de una nueva fase, la fase de la implementación de la sentencia».



Además de la sentencias de *Awas Tingni*, hay otras sentencias destacadas en materia de derechos territoriales indígenas, son las siguientes: [1] Sentencia del Caso de la Comunidad indígena de *Moiwana vs. Suriname* de 15 de junio de 2005 (*Moiwana*) (Corte IDH, 2005a); [2] Sentencia del Caso de la Comunidad indígena de *Yakye Axa vs. Paraguay* de 17 de junio de 2005 (*Yakye Axa*) (Corte IDH, 2005b); [3] Sentencia del Caso de la Comunidad indígena de *Sawhoyamaka vs. Paraguay* de 29 de marzo de 2006 (*Sawhoyamaka*) (Corte IDH, 2006); [4] Sentencia del Caso del Pueblo *Saramaka vs. Surinam* de 28 de noviembre de 2007 (*Saramaka*) (Corte IDH, 2007); [5] Sentencia del Caso de la Comunidad Indígena de *Xákmok Kásek vs. Paraguay* de 24 de agosto de 2010 (*Xákmok Kásek*) (Corte IDH, 2010); y [6] Sentencia del Caso de la Comunidad indígena *Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador* de 27 de junio de 2012 (*Sarayaku*) (Corte IDH, 2012). En las sentencias contra Paraguay (*Yakye Axa*; *Sawhoyamaka* y *Xákmok Kásek*) se destaca el tratamiento que hace la Corte IDH de los derechos de propiedad de los pueblos indígenas sobre los territorios que les han sido despojados a favor de propietarios privados. La Corte afirma la existencia de estos derechos de propiedad y señala la indisoluble relación entre los derechos territoriales indígenas con otros derechos humanos, tales como el derecho a la vida y a la protección judicial que les debe ser garantizada por el Estado. En estas sentencias la Corte ofrece diversas recomendaciones con las que resolver los conflictos que pueden aparecer cuando un propietario de buena fe ostenta un título de propiedad sobre alguna parte de los territorios indígenas. Por su parte, en las sentencias contra Surinam (*Moiwana* y *Saramaka*), la Corte establece una serie de condiciones, límites y salvaguardias cuando los Estados pretendan intervenir en los territorios indígenas y, por otro lado, enfatiza la relevancia espiritual, material y cultural de los territorios para los pueblos indígenas, indispensable para el mantenimiento de su integridad e identidad. Finalmente, el elemento a destacar de la sentencia contra Ecuador (*Sarayaku*) es el énfasis en el respeto por parte del Estado del derecho de los pueblos indígenas a ser consultados de manera previa, libre e informada. En resumen, el conjunto de esta jurisprudencia afianza el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, concretamente de sus derechos territoriales, en el ámbito regional de América Latina, pero no únicamente, pues como se ha señalado anteriormente tanto el Sistema Internacional de derechos humanos como el Sistema Interamericano se influyen de manera bidireccional.

Más importante aún resulta esta jurisprudencia si, como indica Mikel Berraondo (2015:187-190), se tuviese en consideración el artículo 62 de la Convención Americana, el cual establece la obligatoriedad para todos los Estados –y no solamente para el Estado implicado– de las sentencias relativas a la interpretación o a la aplicación de la Convención. Según este autor, ya que la Corte parte de la interpretación del derecho de propiedad establecido en la Convención Americana, dichas sentencias sobre derechos territoriales indígenas deberían ser automáticamente obligatorias vía art. 62 de la Convención para el conjunto de los Estados que han reconocido dicha capacidad a la Corte. Es lo que este autor señala como cláusula de competencia en el desarrollo de los estándares internacionales de los derechos territoriales. La implementación de esta cláusula en estos términos supondría la plena afirmación de los derechos territoriales en

el Sistema Interamericano de derechos humanos sin necesidad de recurrir en cada caso a la Corte IDH para obtener una sentencia favorable a los pueblos indígenas en relación a sus tierras, territorios y recursos naturales.

Tras la aprobación de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas (OEA, 2016) los derechos territoriales indígenas quedan reconocidos en un instrumento normativo regional de forma explícita. Estos quedan establecidos de la manera siguiente en su artículo 25:

«**Artículo XXV.** Formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural. Derecho a tierras, territorios y recursos

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual, cultural y material con sus tierras, territorios y recursos, y a asumir sus responsabilidades para conservarlos para ellos mismos y para las generaciones venideras.
2. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido.
3. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.
4. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.
5. Los pueblos indígenas tienen el derecho al reconocimiento legal de las modalidades y formas diversas y particulares de propiedad, posesión o dominio de sus tierras, territorios y recursos de acuerdo con el ordenamiento jurídico de cada Estado y los instrumentos internacionales pertinentes. Los Estados establecerán los regímenes especiales apropiados para este reconocimiento y su efectiva demarcación o titulación».

Como puede apreciarse, el derecho indígena a sus tierras, territorios y recursos se reconocen bajo el título siguiente: «Formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural. Derecho a tierras, territorios y recursos». Dicho encabezado deja patente dos elementos de vital importancia: (1) la Declaración Americana está directamente influenciada por la jurisprudencia de la Corte IDH y recoge su acervo en materia territorial por el cual se reconocen estos derechos bajo el amparo del derecho de propiedad, establecido en el artículo 21 de la Convención Americana. Esto marca una diferencia con respecto a la Declaración de las Naciones Unidas, que si bien reconoce dichos derechos, no lo hace vinculándolos de manera directa con los derechos de propiedad. Es por ello que Campbell (2013:119) afirma que «un modo significativo en el que el sistema interamericano ha contribuido al mejor entendimiento de los derechos indígenas a la tierra, territorios y recursos naturales, es a través de la afirmación de que estos derechos pueden conceptualizarse como derechos de propiedad». Asimismo, con este título, se deja patente la relación intrínseca entre los derechos a la tierra, territorio y recursos con la supervivencia cultural de los pueblos indígenas, elemento reconocido en la jurisprudencia de la Corte IDH y que se analizará en profundidad en el subapartado siguiente. (2) Se identifican los tres elementos que conforman los derechos territoriales indígenas: tierras, territorios y recursos (aunque no aparezca “naturales” acompañando al sustantivo “recursos”). Estas diferenciaciones se analizará también más adelante.

Para Bartolomé Clavero (2016), quien ha realizado una fuerte crítica a la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas como ya se ha manifestado, uno de los puntos más preocupantes de dicho instrumento es el trato que la Declaración Americana hace de la libre determinación, que considera en retroceso con respecto a los términos en los que era establecida por la Declaración de las Naciones Unidas. El artículo 3 de ambas declaraciones establece el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, pero a continuación –en el artículo 4– la Declaración de las Naciones Unidas reconoce la autonomía y el autogobierno en las cuestiones relativas a sus asuntos internos y locales. Este reconocimiento queda desplazado por la Declaración Americana a su artículo 21, y en su lugar –en el artículo 4– establece la cautela de que la libre determinación en ningún caso podrá menoscabar ni la integridad territorial de los Estados ni su unidad política. Dicha cautela también está presente en la Declaración de las Naciones Unidas, pero en el artículo 46. Este cambio de posiciones hace temer a Clavero (2016:3) que pueda producirse una afectación seria en el contenido sustantivo de la libre determinación a favor de la integridad y unidad de los Estados.

Asimismo, la Declaración Americana reconoce el derecho de los pueblos indígenas a su Derecho y jurisdicción propia en el artículo 12. En virtud de este artículo los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus sistemas jurídicos, que deberán ser respetado por el sistema nacional, regional e internacional. Además, los Estados están llamados a tomar medidas eficaces en conjunto con los pueblos indígenas para asegurar que este artículo se implemente. En opinión de Clavero (2016:6) esta disposición es insuficiente y en cierta medida contraproducente ya que –según el autor– cobra más relevancia el derecho al acceso al sistema jurídico del Estado que el derecho a ejercer su Derecho y jurisdicción propia.

Finalmente, en lo relativo al derecho al desarrollo, se establece en el artículo 29 el «[...] derecho a mantener y determinar sus propias prioridades en lo relacionado con su desarrollo político, económico, social y cultural, de conformidad con su propia cosmovisión», lo que incluye –para el ejercicio de tal derecho– la elaboración de políticas, planes, programas y estrategias, así como «[...] la implementación de acuerdo a su organización política y social, normas y procedimientos, sus propias cosmovisiones e instituciones». Asimismo, se establece el derecho de los pueblos indígenas a participar de forma activa «[...] en la elaboración y determinación de los programas de desarrollo que les conciernen y, en lo posible, administrar esos programas mediante sus propias instituciones». Este tercer numeral del artículo 29 suscita sospechas en Clavero (2016:6) para quien –tal y como está establecido dicho artículo– se configura «[...] un escenario en el que los pueblos indígenas lo que tienen sustancialmente es el derecho a participar en la elaboración y, ocasionalmente, en la administración de programas de desarrollo que les vienen dados».

Pese a estas críticas, la aprobación de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas pone fin a un proceso de negociaciones de más de dos décadas que pretendía dotar a los Estados Miembros de la OEA de un instrumento normativo propio en una región donde el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas había avanzado notoriamente vía jurisprudencia. Los análisis académicos y jurídicos que se hagan serán complementados y/o matizados por el uso, interpretación y aplicación que los órganos del Sistema Interamericano de Derechos Humanos – Comisión IDH y Corte IDH– vayan haciendo de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. Con todo, y en definitiva, puede afirmarse que tanto los instrumentos internacionales en la materia –Declaración y Convenio 169 de la OIT– como la jurisprudencia del Sistema Interamericano de derechos humanos y la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas suponen un claro avance en la lucha del movimiento indígena por ver reconocidos sus derechos. A pesar de la «brecha de implementación» (Stavenhagen, 2013), estos instrumentos y sentencias suponen una herramienta contrahegemónica en manos de los pueblos indígenas con la que presionar a gobiernos para que respeten sus derechos. Para dilucidar el alcance y los límites de estos derechos territoriales reconocidos, se ahondará un poco más en el contenido de los mismos.

## **7.2. Tierra, territorio y recursos naturales y su estrecha relación con los pueblos indígenas**

Gracias principalmente al desarrollo jurisprudencial llevado a cabo por la Corte IDH se ha concretado el contenido de los derechos territoriales indígenas, que ha quedado articulado en función de tres elementos: tierra, territorio y recursos naturales. En numerosas ocasiones, tanto la Corte IDH a través de sus sentencias como la Comisión IDH (2009, 2015) por medio de sus informes, han señalado que estos elementos están unidos de manera indisoluble a las relaciones económicas, sociales, espirituales y culturales de los pueblos indígenas y que, por ello, son necesarios para la propia supervivencia del pueblo. Además, también han señalado que los derechos territoriales indígenas son el eje central en torno al cual es posible el ejercicio y disfrute de todo el conjunto de los derechos humanos reconocidos.

Los elementos constitutivos de los derechos territoriales indígenas son tres: tierra, territorio y recursos naturales. Esta distinción en tres ha sido producto de las luchas y negociaciones de los pueblos indígenas para salvaguardar sus derechos y su jurisdicción sobre el espacio ancestral donde han vivido. Dicha separación en tres elementos de los derechos territoriales no responde en sí misma a la filosofía o concepciones indígenas sobre el mismo, ya que para estos pueblos no hay confusión ni duda sobre la globalidad de sus derechos que deba ser aclarada con precisiones terminológicas (Berraondo, 2015:77-78). Según apunta este autor:

«La necesidad de tener que explicar y precisar el significado de sus territorios ha sido y es una necesidad creada, basada en la necesidad occidental de conceptualizar los nuevos derechos emergentes y de adaptar las distintas corrientes culturales a las corrientes predominantes en las doctrinas clásicas de derechos humanos. Hasta el momento en que surge la posibilidad de reivindicar y defender sus derechos ambientales y territoriales, arropadas por el derecho de los derechos humanos surgido en la segunda mitad del siglo XX, que coincide a su vez con el agravamiento de su hostigamiento en busca de los recursos naturales de sus territorios, los pueblos indígenas no habían tenido nunca que demostrar o explicar una cuestión, carente de cualquier polémica, como es la de su relación con la tierra y sus derechos territoriales. Es a partir del interés creciente por los recursos naturales existentes en sus territorios, cuando tienen que hacer frente a divisiones ambientales artificiales para ellos, que dividen sus territorios en recursos naturales del suelo y del subsuelo, que hablan de tierras y/o territorios y que en definitiva solamente obstaculizan la defensa de sus territorios y la construcción de un cuerpo jurídico que los proteja de injerencias externas en sus territorios» (Berraondo, 2015:56).

Tomando a este autor como guía en esta cuestión –ya que no hay una definición consensuada en el ámbito internacional– “territorio” puede definirse como un espacio geográfico con límites y fronteras donde el pueblo indígena desde tiempos inmemoriales desenvuelve su orden político, jurídico, social, cultural, económico y espiritual; es decir, es el espacio material e inmaterial donde cobra sentido un modelo de vida y de organización social propio que asegura la continuidad existencial y cultural del pueblo o comunidad. Los elementos inmateriales o simbólicos presentes en este espacio y necesarios para el pueblo indígena la gran mayoría de las veces son los menos comprendidos y aceptados por concepciones no-indígenas, pero son precisamente estos los que establecen la estrecha relación entre los derechos territoriales y otros derechos, como el derecho a la vida, a la cultura, a las prácticas religiosas, al desarrollo, etc.; así como el espacio donde tiene lugar una relación armónica con la Naturaleza. Y es por todo ello que el derecho al territorio es un «derecho condición» y un «derecho síntesis», es decir, un derecho que requiere para su efectiva realización el ejercicio de otros derechos y cuya plena realización garantiza a su vez el disfrute de dichos derechos (Berraondo, 2015:72-75). En definitiva, es necesario tener presente que la cuestión de los derechos territoriales indígenas está estrechamente ligada con la supervivencia misma de estos pueblos y de su medio, costumbre y modelos de vida (Arévalo, 2014).

Todo lo señalado en estas líneas queda claramente ilustrado en el punto treinta y dos de la Carta de la Tierra de 1992, en la que los pueblos indígenas representados a través de sus organizaciones expresaron de la siguiente manera su relación con el territorio: «nuestros territorios son totalidades vivientes en relación permanentemente vital con nuestra cultura. Nuestra propiedad territorial debe ser inalienable, incesante y sin denegación de título» (Pueblos Indígenas, 1992). En definitiva, queda claro que se concibe al territorio como un todo. Y así lo ha indicado la Comisión IDH (2009:14), quien ha señalado que el territorio de un pueblo indígena incluye el área física donde se encuentran las casas o la aldea, los recursos naturales que necesitan para su subsistencia, las zonas de plantaciones y cultivo, así como el conjunto de su entorno ligado a su tradición cultural. Es por ello que también se incluyen las zonas utilizadas para el culto religioso o espiritual, para la agricultura, la caza, la pesca, la recolección, el transporte y la actividad cultural. Tal y como ha indicado James Anaya (2004:15) la integridad cultural de los pueblos indígenas «[...] significa la continuación de una serie de

patrones culturales, incluyendo patrones que establecen derechos a las tierras y recursos naturales, y [que] están incorporados en el derecho consuetudinario indígena y en las instituciones que regulan las sociedades indígenas»<sup>111</sup>. Es por ello que el derecho al territorio de los pueblos indígenas debe considerarse como un elemento central que posibilita el goce y disfrute del conjunto de los derechos humanos, vistos éstos tanto desde el plano individual como colectivo.

La “tierra” tampoco es un concepto que haya sido definido de manera consensuada en la comunidad internacional. Como se ha indicado, los pueblos indígenas usan indistintamente tanto el concepto de “tierra” como el de “territorio” para hacer referencia al espacio en el que habitan y desarrollan sus modos de vida y su jurisdicción. No obstante, a nivel terminológico, el concepto de “tierra” hace referencia a un espacio o superficie más limitado que el de “territorio”, que se trata de un concepto más amplio. Generalmente se alude a las “tierras” para hacer referencia al espacio geográfico ocupado por los núcleos de asentamiento de los pueblos o comunidades indígenas o tribales, así como de sus parcelas agrícolas. El Convenio 169 de la OIT puede llevar a confusión en este punto de diferenciación entre tierra y territorio debido a que en sus artículos 15 y 16 el término “tierras” incluye al concepto de “territorios”, que es un término que abarca el área total que los pueblos indígenas ocupan o usan. La propiedad y posesión de las tierras en el artículo 14 se reconoce en dicho instrumento, no siendo así con la totalidad del territorio y de los recursos naturales que en él se encuentran, de los que únicamente tienen derecho a participar en su utilización, administración y conservación, pero cuya propiedad –en el completo sentido de libertad de disposición– no es reconocida (Gilbert, 2006:105). Para ilustrar estos matices terminológicos entre “territorios” y “tierras” resulta de interés tener en cuenta la aclaración realizada por la Corte IDH (2007:25) en una nota al pie de la sentencia de Saramaka, en la cual se indica lo siguiente: «al hacer referencia al término “territorio” la Corte se refiere a la totalidad de tierra y recursos que los Saramaka han utilizado tradicionalmente. En este sentido, el territorio Saramaka pertenece de manera colectiva a los miembros del pueblo Saramaka, mientras que las tierras dentro de ese territorio están divididas entre los doce clanes Saramaka». Por su parte, los recursos naturales hacen referencia a las sustancias que existen en la Naturaleza y a partir de las cuales se manufacturan productos o se satisfacen las necesidades o comodidades humanas y que son: el aire, la tierra, el agua, el gas natural, el carbón, el petróleo y los hidrocarburos, los minerales, la madera, el humus, la fauna, la flora, los bosques y la vida silvestre (Comisión IDH, 2009:14).

La estrecha relación que mantienen los pueblos indígenas con sus territorios ha sido ampliamente reconocida por el Sistema Interamericano de derechos humanos a través de la Comisión IDH y de las sentencias de la Corte IDH. Esta estrecha relación entre los derechos territoriales y el conjunto de derechos humanos es una característica compartida por todos los pueblos indígenas y tribales a pesar de la diversidad y

---

<sup>111</sup> Traducción propia.

heterogeneidad de los mismos (Anaya, 2004:35). Puede decirse por tanto, que la especial relación de los pueblos y comunidades con los territorios es el elemento común entre tanta disparidad, aunque bien es cierto que es necesario precisar que muchos pueblos y comunidades no mantienen tan fuerte vínculo con sus tierras y territorios. Con esta salvaguarda a la generalidad, puede afirmarse que de manera genérica existe una profunda relación entre los pueblos indígenas y tribales con sus tierras, territorios y recursos naturales y que así lo ha ratificado la Corte IDH en sus diversas sentencias sobre esta materia. Gilbert (2006:115) llama especialmente la atención sobre esta cuestión señalando que la tenencia de la tierra constituye un elemento central de la cultura de los pueblos indígenas y prueba de ello es el reconocimiento de este hecho por parte del Derecho de los derechos humanos.

La Corte IDH (2001) en el sentencia *Awas Tingni* determinó que para las comunidades indígenas su relación con sus tierras superaba la mera posesión y producción y que se trataba de una relación material y espiritual del que debían gozar plenamente para preservar su legado cultural y para poder transmitirlo a sus generaciones futuras: «[...] la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica» (Corte IDH, 2001:párr. 149). Asimismo, en la sentencia *Yakye Axa*, se señala literalmente que se debe «[...] tomar en cuenta que la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores» (Corte IDH, 2005b:párr. 154). De esta manera, según los parámetros establecido por la Corte, los derechos territoriales suponen una relación indisoluble con todo un conjunto de derechos, como son los derechos espirituales y culturales pero, también, con el derecho a la vida, a la integridad, a la participación y a la autodeterminación, entre otros.

Precisamente uno de los elementos a destacar de esta estrecha relación es el vínculo espiritual y cultural que tienen los pueblos indígenas con sus territorios. Todo lo cual supone, a su vez, la existencia de todo un conjunto de deberes y responsabilidades que toman forma en muy diferentes ámbitos, como son el campo social, el jurídico, el económico y el político. Dicha relación espiritual y cultural de los pueblos indígenas con sus territorios ha sido señalada por la Corte IDH (2001:párr. 149; 2005b:párr. 135; 2006: párr.131) en varias de sus sentencias. Por otro lado, Mikel Berraondo (2015:47-49) llama la atención de la relación de interdependencia ambiental e intergeneracional de los pueblos indígenas con respecto a sus territorios. Y precisamente de estas relaciones interdependientes surge la sostenibilidad, que tal y como señala el autor puede ser concebida como el resultado de todos los elementos relacionales referidos entre los pueblos indígenas y sus territorios y la justificación al hecho de que aproximadamente el 70% de la biodiversidad del planeta y el 80% de la biodiversidad en América Latina (Pacari, 2009:36) se encuentre en territorios indígenas.

Dada esta estrecha relación entre los pueblos indígenas y sus territorios no es de extrañar que muchos de los derechos humanos de los pueblos indígenas estén indisolublemente unidos a la cuestión territorial y que así se haya reconocido en el Sistema Interamericano de derechos humanos. Tanto la Comisión IDH en sus informes de 2009 y 2015 como la Corte IDH en sus sentencias sobre la materia, reconocen como un hecho que es una condición necesaria para el respeto de los derechos de los pueblos indígenas el respeto a sus derechos territoriales. En la sentencia Yakye Axa la Corte Interamericana (2005b:párr. 147) señaló que al no respetar los derechos territoriales indígenas «[...] se podría estar afectando otros derechos básicos, como el derecho a la identidad cultural y la supervivencia misma de las comunidades indígenas y sus miembros»; y ello porque los derechos territoriales indígenas están relacionados «[...] con el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo organizado, con el control de su hábitat como una condición necesaria para la reproducción de su cultura, para su propio desarrollo y para llevar a cabo sus planes de vida» (Corte IDH, 2005b:párr. 146). Es por ello que se entiende que el derecho a la vida, a la autodeterminación, a no sufrir discriminación, a la cultura y a la tutela judicial efectiva no puede darse al margen y de manera aislada de los derechos a las tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas. Tal y como indica Jérémie Gilbert (2016:116) el derecho de los pueblos indígenas a su tierra trasciende la tradicional división entre los derechos civiles y políticos y los derechos económicos, sociales y culturales ya que entre ambos existe una cuestión de supervivencia. A partir de la constatación de esta realidad, la Comisión IDH (2009) señala que:

«[...] la falta de acceso a los territorios ancestrales, y la inacción estatal al respecto, exponen a los pueblos indígenas y tribales a condiciones de vida precarias o infrahumanas en materia de acceso a alimentación, agua, vivienda digna, servicios básicos y salud y consecuentemente repercuten –entre otras– en mayores índices de mortalidad y desnutrición infantil, y mayor vulnerabilidad a enfermedades y epidemias. En esta medida, la falta de garantía por el Estado del derecho de los pueblos indígenas y tribales a vivir en su territorio ancestral puede implicar someterlos a situaciones de desprotección extrema que conllevan violaciones del derecho a la vida, a la integridad personal, a la existencia digna, a la alimentación, al agua, a la salud, a la educación y los derechos de los niños, entre otras» (Comisión IDH, 2009:23).

Estas vulneraciones de derechos humanos se agudizan cuando se instalan en territorios indígenas empresas extractivas o de explotación económica o se quiere poner en marcha proyectos o planes de desarrollo, sobre todo cuando éstos suponen la construcción de grandes infraestructuras. Dichas actividades, según señala la Comisión IDH (2015:18) ocasionan «[...] una multiplicidad de impactos profundos y que alcanzan ámbitos muy distintos como el ambiental, territorial, espiritual, de salud y vida misma de los pueblos y comunidades», a los que se le suman vulneraciones de derechos humanos adicionales vinculadas a los procesos de defensa del territorio por parte de los pueblos y comunidades indígenas, tales como persecución, criminalización y diversas situaciones de violencia. Además, la Comisión IDH (2015:18) resalta el hecho de que en muchas ocasiones las fuentes de afectación son diversas debido a que en un mismo territorio indígena se llevan a cabo varios proyectos. A la sombra de esta realidad, se hace más acuciante el respeto a los derechos territoriales indígenas y se incrementa la necesidad



de que sea superada la «brecha de implementación» (Stavenhagen, 2013) de los derechos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales reconocidos.

### **7.3. Derechos territoriales indígenas bajo el amparo del derecho humano a la propiedad**

Los derechos territoriales indígenas se han reconocido vía jurisprudencia de la Corte IDH a través fundamentalmente del artículo 21 de la Convención Americana de Derechos Humanos. Dicho derecho de propiedad, en el caso indígena, se fundamenta en el derecho consuetudinario de cada pueblo indígena y es de carácter colectivo. Para Jérémie Gilbert (2006:117-134) el derecho de propiedad indígena sobre sus tierras, territorios y recursos naturales descansa en el derecho a la subsistencia, a los medios de subsistencia y a la tierra como modo de vida; todo lo cual supone que la misma existencia se sustente en un derecho central: el derecho humano a la propiedad, que en el caso de los pueblos indígenas es un derecho colectivo.

La Comisión IDH, en su informe de 2009 relativo a los derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales, enfatiza la importancia del derecho de propiedad en el caso particular de los pueblos indígenas, ya que éste representa la garantía de su propiedad territorial, la cual «[...] es una base fundamental para el desarrollo de la cultura, la vida espiritual, la integridad y la supervivencia económica de las comunidades indígenas» que además «se relaciona directamente, incluso como un pre-requisito, con los derechos a la existencia en condiciones dignas, a la alimentación, al agua, a la salud, a la vida, al honor, a la dignidad, a la libertad de conciencia y religión, a la libertad de asociación, a los derechos de la familia, y a la libertad de movimiento y residencia» (Comisión IDH, 2009:1-2).

En los siguientes subapartados, se realizará un breve recorrido por el tratamiento que han recibido los derechos territoriales indígenas bajo el amparo del derecho humano a la propiedad recogido en el artículo 21 de la Convención Americana de Derechos Humanos.

#### **7.3.1. Alcance, contenido y límites de los derechos de propiedad indígena sobre sus tierras, territorios y recursos naturales**

Los derechos territoriales indígenas fueron reconocidos bajo el amparo del artículo 21 de la Convención Americana por primera vez en la sentencia de Awás Tingni (Corte

IDH, 2001). En dicha sentencia, se establece que la Corte IDH (2001:párr.148): «[...] considera que el artículo 21 de la Convención protege el derecho a la propiedad en un sentido que comprende, entre otros, los derechos de los miembros de las comunidades indígenas en el marco de la propiedad comunal». Igualmente, en la sentencia Yakye Axa, la Corte IDH (2005b:párr. 143) reconoce que tanto «[...] la propiedad privada de los particulares como la propiedad comunitaria de los miembros de las comunidades indígenas tienen la protección convencional que les otorga el artículo 21 de la Convención Americana». Además, en la sentencia Awas Tingni, se señala que el derecho de propiedad aplicado a los pueblos indígenas se considera «propiedad colectiva», significando ello que la propiedad de las tierras corresponde a un grupo o comunidad. Ello supone el reconocimiento del derecho de propiedad como un derecho colectivo, cuyo sujeto es el pueblo o comunidad indígena o tribal y no los individuos de dichos pueblos o comunidades (Corte IDH, 2001:párr. 149).

Es necesario aclarar que tales derechos de propiedad indígena existen tanto frente a las pretensiones de propiedad por parte del Estado como también en relación con terceros. Además, dichos derechos se mantienen no solo sobre las tierras y recursos usados actualmente por los pueblos indígenas, sino también sobre aquellos que en su día poseyeron y les fueron despojados y con los que aún se mantiene una especial relación; especial relación basada en la memoria colectiva y en el vínculo cultural y espiritual con conciencia de su derecho de acceso y pertenencia conforme a su derecho consuetudinario y a sus propias reglas culturales (Comisión IDH, 2009:33). Asimismo, también resulta necesario evidenciar que –tal y como indica la Comisión IDH (2009:32-33)– forma parte del derecho a la propiedad «el derecho de los pueblos indígenas a administrar, distribuir y controlar efectivamente su territorio ancestral, de conformidad con su derecho consuetudinario y sistemas de propiedad comunal». Por otro lado, no garantizar la protección para ejercer el derecho de propiedad de los pueblos indígenas de forma plena y equitativa como los demás miembros de la población, supone una violación por parte de los Estados de los derechos de igualdad ante la ley y no discriminación (Comisión IDH, 2009:25). Finalmente, y sumado a todo lo referido anteriormente, es necesario señalar que para que los derechos territoriales indígenas reconocidos bajo el amparo del derecho de la propiedad del artículo 21 de la Convención Americana estén garantizados, es necesario que existan mecanismos administrativos y jurídicos efectivos que los protejan. Es por ello que la Comisión IDH (2009:128) ha señalado que «[...] los Estados están obligados a adoptar medidas para garantizar y dar certeza jurídica a los derechos de los pueblos indígenas y tribales respecto del dominio de sus propiedades, entre otras a través del establecimiento de mecanismos y procedimientos especiales, rápidos y efectivos para resolver reclamos jurídicos sobre tal propiedad». En este sentido las disposiciones constitucionales y la legislación sobre los derechos de los pueblos indígenas carecen de operatividad si no son implementadas a través de políticas y acciones estatales que garanticen su aplicación. Por ello la Comisión IDH (2009:128-129) ha advertido de que la

inefectividad de los mecanismos y procedimientos establecidos por las legislaciones nacionales suponen una violación de los artículos 1 y 2 de la Convención Americana<sup>112</sup>.

El fundamento de la propiedad territorial indígena, por tanto, se encuentra en el uso y ocupación histórico avalado por sistemas consuetudinarios indígenas de tenencia de la tierra, es decir, en el propio sistema jurídico indígena y en el régimen de propiedad que éste establece. Ello supone que no es necesaria la existencia de un título oficial de propiedad otorgado por el Estado y registrado como tal como prueba fehaciente de dichos derechos. En la sentencia *Awas Tingni* la Corte IDH (2001:párr. 151) establece que en el caso de los pueblos indígenas la posesión de la tierra producto de la costumbre y de la aplicación de su derecho consuetudinario basta para que exista tal derecho de propiedad sobre la tierra, y que por ello no es necesario ningún título oficial de propiedad. El Estado debería por ello, aunque no exista tal título, otorgar el reconocimiento oficial de dicha propiedad y proceder a su registro. En este sentido, cuando un Estado reconoce la propiedad indígena o tribal sobre un territorio no está otorgando ni transfiriendo ningún nuevo derecho, sino ofreciendo un medio de prueba con el que dicho pueblo o comunidad puede acreditar su propiedad, que en todo caso es anterior a la tramitación de dicho procedimiento. Es por ello que «la posesión tradicional de los indígenas sobre sus tierras tiene efectos equivalentes al título de pleno dominio que otorga el Estado» y que es precisamente esta posesión tradicional el hecho que «[...] otorga a los indígenas el derecho a exigir el reconocimiento oficial de propiedad y su registro», según establece la Corte IDH (2006:párr. 128) en su sentencia del caso *Sawhoyamaya*. En definitiva, la titulación y registro de la propiedad territorial indígena tiene efectos declarativos, no constitutivos de derechos, pues éstos ya existen previamente. Los derechos de titulación y demarcación del territorio indígena –por tanto y en relación con lo manifestado anteriormente– deben considerarse como parte de los derechos de propiedad indígena. De hecho, la Corte IDH (2001:párr. 153) ha establecido la obligación de los Estados ha delimitar, demarcar y titular el territorio de propiedad del pueblo o comunidad indígena con el objetivo de evitar situaciones de incertidumbre por las cuales estos pueblos y comunidades se vean impedidos de usar y gozar libremente de sus bienes.

---

<sup>112</sup> Artículo 1 de la Convención Americana de Derechos Humanos. Obligación de Respetar los Derechos:  
1. Los Estados partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

2. Para los efectos de esta Convención, persona es todo ser humano.

Artículo 2 de la Convención Americana de Derechos Humanos. Deber de Adoptar Disposiciones de Derecho Interno:

Si en el ejercicio de los derechos y libertades mencionados en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados partes se comprometen a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta Convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos y libertades.

Por otro lado es pertinente hacer notar que, aunque se utilice de manera recurrente el término “tierras”, forma parte de los derechos de propiedad indígena tanto las tierras, como el territorio, como los recursos naturales; tal y como quedó establecido tanto en la Declaración de las Naciones Unidas como en la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas y en el Sistema Interamericano de derechos humanos a través de su jurisprudencia, de la que se destaca la sentencia del caso Yakye Axa y del caso Saramaka (Corte IDH, 2005b y 2007)<sup>113</sup>. La Corte IDH (2005b:79; 2007:38-39) ha reconocido explícitamente la propiedad de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales que éstos han usado de manera tradicional y que han estado vinculados a su cultura. En la sentencia del caso Saramaka la Corte IDH (2007:párr. 122) manifestó que «[...] el derecho a usar y gozar del territorio carecería de sentido en el contexto de los miembros de los pueblos indígenas y tribales si dicho derecho no estuviera conectado con los recursos naturales que se encuentran dentro del territorio. Por ello, el reclamo por la titularidad de las tierras de los integrantes de los pueblos indígenas y tribales deriva de la necesidad de garantizar la seguridad y la permanencia del control y uso de los recursos naturales por su parte, lo que a su vez, mantiene ese estilo de vida». Y es por ello que la Corte estima que los recursos naturales que están protegidos por el artículo 21 de la Convención Americana son aquellos que específicamente «[...] han usado tradicionalmente y que son necesarios para la propia supervivencia, desarrollo y continuidad del estilo de vida de dicho pueblo» (Corte IDH, 2007: párr. 122). Este veredicto, tal y como indica Campbell (2013:129), deja sin resolver la cuestión de la propiedad de los recursos naturales situados en tierras y territorios indígenas que no hayan sido utilizados tradicionalmente por éstos y que no sean necesarios para su supervivencia y que quieren ser explotados por el Estado o por terceros.

Asimismo es relevante evidenciar que, generalmente, los Estados se reservan a través de su Derecho interno la propiedad de los recursos naturales, específicamente aquellos que se encuentran en el subsuelo. La legalidad de esta práctica a ojos de la comunidad internacional está contemplada en el artículo 15 del Convenio 169 de la OIT, el cual – tras establecer que deben protegerse espacialmente los recursos naturales que se encuentran en tierras indígenas y que estos pueblos tienen derecho a participar en su utilización, administración y conservación– determina el deber de los Estados de consultar previamente a los pueblos indígenas antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras «en caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras». Las Declaraciones sobre los derechos de los pueblos indígenas –tanto la de Naciones Unidas como la Americana– van un paso más allá en el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas estableciendo en su artículo 32 y 29 respectivamente el deber de

---

<sup>113</sup> «La cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus territorios tradicionales y los recursos que allí se encuentran, no sólo por ser estos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural» (Corte IDH, 2005b:párr. 135).

los Estados de obtener el consentimiento libre, previo e informado de estos pueblos «[...] particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo». Ello es así debido a que la implementación de planes o proyectos de desarrollo, sobre todo aquellos que suponen la construcción de grandes infraestructuras (como puertos, canales, represas, carreteras, etc.), la exploración o explotación de recursos naturales o las grandes explotaciones económicas (agrícolas, ganaderas, madereras y otras) pueden afectar gravemente a los pueblos indígenas y tribales (Comisión IDH, 2009 y 2015). La Comisión IDH en sus informes de 2009 y 2015 indica que tanto ella como la Corte IDH han declarado violaciones de derechos humanos derivadas de impactos en la salud, en los sistemas de producción, en la disminución de la cantidad y de la calidad del agua, el deterioro de los suelos agrícolas, la disminución de la pesca, fauna y la flora, así como la modificación de las migraciones en los lugares donde se llevan a cabo planes o proyectos de desarrollo. Son por estos motivos por lo que resulta tan importante que los Estados respeten sus obligaciones de consultar y obtener el consentimiento de los pueblos indígenas y tribales y las normativas y estándares medioambientales existentes. En definitiva, en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos se reconoce que los Estados y sus poblaciones tienen derecho al desarrollo y que ello implica la libertad de cada Estado de explotar sus recursos naturales, pero no por ello se considera justificable que se desoigan y violen los derechos humanos a un medioambiente sano y seguro, los derechos de consulta y consentimiento, el derecho a la participación en los beneficios y el derecho de acceso a la justicia y a la reparación de los pueblos indígenas y tribales (Comisión IDH, 2009:77;86).

El derecho de propiedad indígena sobre sus tierras, territorios y recursos naturales reconocidos a través de la interpretación evolutiva del artículo 21 de la Convención Americana no es absoluto; tiene sus límites del mismo modo que existen límites para los propietarios no-indígenas. Dichas restricciones al goce y ejercicio del derecho de propiedad puede ser limitadas en aras del interés social (art. 21.1 de la Convención Americana), por los Estados, siempre que se cumplan una serie de premisas. Dichas premisas se encuentran referidas en las sentencias del caso Yakyé Axa, del caso Saramaka y del caso Sarayaku, y son: estar establecidas por ley, ser necesarias, ser proporcionales y hacerse con el fin de lograr un objetivo legítimo en una sociedad democrática (Corte IDH, 2005b:párr. 144; 2007:párr. 127; 2012:párr. 156). En la sentencia del caso Saramaka, la Corte IDH (2007:párr. 126) estipuló que «[...] no se debe interpretar el artículo 21 de la Convención de manera que impida al Estado emitir cualquier tipo de concesión para la exploración o extracción de recursos naturales». No obstante, no se permite que el establecimiento de límites o restricciones del derecho de propiedad para emitir concesiones que respondan al interés general supongan la negación de las posibilidades de subsistencia del pueblo o comunidad indígena y de sus miembros (Corte IDH, 2005b:párr. 146; 2007:párr. 128; 2012:párr. 156).

Por otro lado, y por mandato expreso del artículo 21.2 de la Convención Americana, «ninguna persona puede ser privada de sus bienes, excepto mediante el pago de

indemnización justa, por razones de utilidad pública o de interés social y en los casos y según las formas establecidas por la ley». Ello supone que los pueblos y comunidades indígenas tienen el derecho a recibir una justa indemnización si sus derechos de propiedad se ven limitados. Tanto el artículo 16 del Convenio 169 de la OIT como el artículo 28 de la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas establecen el derecho a recibir una indemnización si la restitución de sus tierras y territorios no fuese factible. Ambos instrumentos establecen que, en la medida de lo posible, los pueblos o comunidades indígenas o tribales deben recibir como indemnización tierras de calidad y de condición jurídica al menos igual a la que han perdido, a no ser que dichos pueblos o comunidades prefieran una indemnización justa en dinero o especie por estas tierras, territorios y recursos. Todo ello cuando no fuese posible el retorno a las tierras y territorios que les han sido despojados previamente, es decir, ante todo los pueblos indígenas tienen derecho a la restitución de su territorio. La Corte IDH (2005b:párr. 151) en su sentencia del caso Yakye Axa ha establecido que «la elección y entrega de tierras alternativas, el pago de una justa indemnización o ambos no quedan sujetas a criterios meramente discrecionales del Estado, deben ser, conforme a una interpretación integral del Convenio No. 169 de la OIT y de la Convención Americana, consensuadas con los pueblos interesados, conforme a sus propios procedimientos de consulta, valores, usos y derecho consuetudinario». Además, la Corte IDH (2007: párr. 139) en el caso Saramaka determina que el derecho a recibir una indemnización no solo nace con la privación total de la propiedad, sino que «[...] también comprende la privación del uso y goce regular de dicha propiedad», lo que se traduce en aplicación del artículo 21.2 de la Convención en el derecho del pueblo o comunidad indígena o tribal «[...] a participar, en forma razonable, de los beneficios derivados de la restricción o privación del derecho al uso y goce de sus tierras tradicionales y de aquellos recursos naturales necesarios para su supervivencia».

La Corte IDH (2007:párrs. 129 a 132) ha establecido una serie de garantías o salvaguardas para impedir que las limitaciones a los derechos de propiedad de los pueblos indígenas por concesiones hechas por los Estados dentro de sus territorios impliquen una denegación de sus posibilidades de subsistencia. Estas garantías son las siguientes: (1) el Estado debe asegurar la participación efectiva de los miembros del pueblo o comunidad indígena o tribal de conformidad con sus costumbres y tradiciones en relación con todo plan de desarrollo, inversión, exploración o extracción que se lleve a cabo en sus territorios; (2) el Estado debe garantizar que los miembros del pueblo o comunidad indígena o tribal se beneficien razonablemente del plan que se lleve a cabo dentro de su territorio; (3) los Estado deben garantizar que no se emitirá ninguna concesión dentro de un territorio indígena a menos y hasta que entidades independientes y técnicamente capaces, bajo la supervisión del Estado, realicen un estudio previo de impacto social y ambiental.

La primera salvaguarda, relativa a la participación efectiva, supone que los miembros del pueblo indígena o tribal sean consultados activamente según sus costumbres y tradiciones por el Estado, lo que requiere una comunicación constante entre las partes y

que el Estado brinde información. Dichas consultas deben realizarse de buena fe, con procedimientos culturalmente adecuados siguiendo las costumbres y tradiciones del pueblo indígena o tribal y con el objetivo de llegar a un acuerdo. El proceso de consultas debe comenzar con las primeras etapas del plan de desarrollo o inversión y no cuando sea necesaria su aprobación en las últimas etapas, ya que los pueblos indígenas y tribales deben contar con el tiempo necesario para debatir internamente conforme a sus procedimientos y procesos su posición con respecto al plan de desarrollo o inversión a poner en marcha. Es deber de los Estados asegurarse de que los pueblos indígenas y tribales tienen conocimiento de los posibles riesgos que supondría el plan de desarrollo o inversión propuesto para que, con conocimiento, de forma voluntaria y a través de sus métodos de toma de decisiones, éstos puedan definir su postura frente al Estado (Corte IDH, 2007:párr. 133). Finalmente, la Corte IDH (2007:párr. 134) resalta que, cuando se trate de planes de desarrollo o inversión a gran escala con grandes impactos dentro del territorio indígena o tribal el Estado está obligado no sólo a consultar, sino también a obtener el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas y tribales presente en el artículo 32 de la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas.

Por otro lado, en relación a la participación en los beneficios derivados de los proyectos o planes de desarrollo o inversión, es pertinente señalar que este mandato está presente en el art. 15 del Convenio 169 de la OIT, que es extensible al uso industrial y comercial que se haga del conocimiento ancestral<sup>114</sup> del pueblo indígena o tribal y que la determinación de tales beneficios debe ser hecha a partir de la consulta con los pueblos interesados y no de manera unilateral por los Estados (Comisión IDH, 2009:99; 2015:115). Asimismo, la Comisión IDH, en relación a esta segunda salvaguarda, recuerda que «no debe confundirse la participación en los beneficios de un proyecto con la dotación de servicios sociales básicos que de cualquier modo corresponde proveer al Estado en virtud de sus obligaciones en materia de derechos económicos, sociales y culturales» (Comisión IDH, 2009:100).

La tercera salvaguarda —es decir, la realización de estudios de impacto social y ambiental antes de realizar ninguna concesión— es una cuestión fundamental para que los pueblos indígenas y tribales puedan tomar una decisión libre e informada sobre el futuro de sus territorios (Corte IDH, 2007: párr. 194). Se trata de una obligación presente en el artículo 7 del Convenio 169 de la OIT que la Corte IDH (2012: párr. 206) ha precisado estableciendo que dichos estudios «[...] deben realizarse conforme a los estándares internacionales y buenas prácticas al respecto; respetar las tradiciones y cultura de los pueblos indígenas; y ser concluidos de manera previa al otorgamiento de la concesión». Es más, la Corte IDH (2012: párr. 206) agregó que una de las cuestiones que debía abordar el estudio de impacto social y ambiental es el análisis del impacto acumulado que se produciría al sumar a los impactos de los proyectos existentes, los

---

<sup>114</sup> La Comisión IDH toma nota en este punto del Convenio sobre Diversidad Biológica de las Naciones Unidas, concretamente del artículo 8. j) relativo a los conocimientos, innovaciones y prácticas de los pueblos indígenas.

impactos de los nuevos proyectos que se proponen. La Comisión IDH ha indicado que los Estados pueden derivar la realización de estos estudios a entidades independientes y técnicamente capacitadas, pero que «[...] no sería conforme a los criterios establecidos por la Corte, por ejemplo, la realización de estudios de impacto ambiental y social llevados a cabo por personal o contratistas de las empresas concesionarias» (Comisión IDH, 2009:102). La Comisión IDH recibe con preocupación el hecho de que sea la propia empresa concesionaria la que decide, financia o contrata directamente la entidad que va a realizar el estudio de impacto; así como que no sean traducidos al idioma de los pueblos indígenas dichos estudios y que la información que se les suministre a estos sea excesivamente corta y técnica (Comisión IDH, 2015:114). En definitiva, y según la Corte IDH (2007:párr. 156), el Estado viola el artículo 21 de la Convención Americana cuando no lleva a cabo o no supervisa estudios de impacto ambiental y social de forma previa al otorgamiento de concesiones.

Este sistema de salvaguardas debe respetarse al completo para que la limitación del derecho de propiedad de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales sea conforme a la legalidad establecida por el Sistema Internacional de Naciones Unidas y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. En resumen, este conjunto de garantías específicas –según apunta la Comisión IDH– «[...] se complementan entre sí y apuntan a que las decisiones en torno al territorio sean tomadas por el propio pueblo indígena o tribal, de modo que se garantice no solo su supervivencia física y cultural, sino también su propia concepción de desarrollo y la continuidad de su cosmovisión, modo de vida tradicional, identidad cultural, estructura social y sistema económico» (Comisión IDH, 2015:85).

### **7.3.2. La participación como derecho transversal a los derechos de propiedad indígena: consulta y consentimiento libre, previo e informado**

Los derechos territoriales indígenas –es decir, el derecho de propiedad indígena sobre sus tierras, territorios y recursos naturales– no están plenamente garantizado si a su vez el derecho de participación indígena en los temas que directamente les afectan está limitado o no se respeta. El derecho a la participación, el derecho a la consulta y el derecho al consentimiento son, por tanto, derechos transversales a los derechos de propiedad indígenas. El Convenio 169 de la OIT (art. 6) y la Declaración de las Naciones Unidas (arts. 18 y 19) establecen el deber de los Estados de realizar consultas mediante procedimientos apropiados según las costumbres indígenas y a través de sus instituciones representativas siempre que se prevea adoptar o aplicar medidas legislativas o administrativas que puedan afectarles directamente (Arévalo, 2014). Por su parte, la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas recibe este mandato, que es incluido en su artículo 23 relativo a la participación. Estos



instrumentos –tanto internacionales como regionales– en los artículos referidos establecen que dichas consultas deben ser realizadas de buena fe con el objetivo de llegar a un acuerdo u obtener el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas o tribales. Los casos en los que se establece la obligación de los Estados de consultar están recogidos en los artículos 6.1.a), 15.2, 17.2, 22.3, 28.1 del Convenio 169 de la OIT y en los artículos 15.2, 17.2, 19, 32.2, 36.2, 38 de la Declaración de las Naciones Unidas, mientras que el deber de obtener el consentimiento se encuentra establecido en los artículos 4.2, 16.2 y 16.4 del Convenio 169 de la OIT y en los artículos 10, 19, 28.2, 29.2, 30, 32.2 de la Declaración.

Por su parte, en lo que respecta a la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas, el deber de los Estados de consultar se encuentra en los artículos 18.4, 20.4, 23.2, 28.3 y 29.4; estando comprendido –en estos últimos tres artículos señalados– también el deber de obtener consentimiento. Precisamente, el consentimiento es otro elemento que Clavero (2016) entiende que pierde fuerza en la Declaración Americana en comparación con la de Naciones Unidas, pues en la Declaración de las Naciones Unidas éste se establece en el artículo 19 junto con la consulta de manera independiente del derecho a la participación establecido en el artículo precedente. Sin embargo, en la Declaración Americana estos derechos de participación, consulta y consentimiento en los asuntos que les afecten aparecen en distintos numerales de un mismo artículo, el artículo 23, cuyo rótulo es “participación de los pueblos indígenas y aportes de los sistemas legales y organizativos indígenas”. Ello induce a Clavero (2016:5) a pensar que el consentimiento indígena en la Declaración Americana aparece como un principio subsidiario del derecho de participación y no complementario a éste como ocurre en la Declaración de las Naciones Unidas.

Las siguientes tablas ofrecen la relación de los casos contemplados en los artículos enunciados relativos tanto a la consulta (Tabla 1) como al consentimiento (Tabla 2):

**Tabla 1. Casos en los que es necesaria la consulta**

Convenio 169 de la OIT		Declaración de la ONU		Declaración Americana	
Artículos	Casos	Artículos	Casos	Artículos	Casos
Art. 6.1.a)	«[...] cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente»	Art. 15.2	para adoptar medidas eficaces que combatan los prejuicios, eliminen la discriminación y promuevan la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre pueblos indígenas y otros sectores de la sociedad	Art. 18.4	para promover «[...] sistemas o prácticas interculturales en los servicios médicos y sanitarios que se provean en las comunidades indígenas, incluyendo la formación de técnicos y profesionales indígenas de salud»

Art. 15.2	«[...] antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras»	Art. 17.2	para tomar medidas específicas que protejan a los niños y niñas indígenas de todo trabajo peligroso o que interfiera en su educación, salud y desarrollo físico, mental, espiritual, moral y social	Art. 20.4	Para adoptar medidas para facilitar el ejercicio y asegurar la aplicación de los derechos de asociación, reunión, libertad de expresión y pensamiento
Art. 17.2	«[...] siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad»	Art. 19	«[...] antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado»	Art. 23.2	«[...] antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado»
Art. 22.3	sobre la organización y funcionamiento en relación a programas de formación profesional	Art. 32.2	«[...] antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo»	Art. 28.3	Para adoptar «[...] las medidas necesarias para que los acuerdos y regímenes nacionales o internacionales provean el reconocimiento y la protección adecuada del patrimonio cultural y la propiedad intelectual» asociada al patrimonio de los pueblos indígenas
Art. 28.1	cuando se pretende adoptar medidas para enseñar a los niños y niñas de los pueblos indígenas a leer y escribir en su propia lengua	Art. 36.2	para adoptar medidas eficaces que garanticen y aseguren el mantenimiento y desarrollo de los contactos y las relaciones existentes entre pueblos indígenas separados por fronteras internacionales	Art. 29.4	«[...] antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo»
		Art. 38	para adoptar «las medidas apropiadas, incluidas medidas legislativas, para alcanzar los fines de la presente Declaración»		

Fuente: elaboración propia

**Tabla 2. Casos en los que es necesario el consentimiento**

Convenio 169 de la OIT		Declaración de la ONU		Declaración Americana	
Artículos	Casos	Artículos	Casos	Artículos	Casos
Art. 4.2	«[...] en la adopción de medidas especiales de salvaguarda de personas, instituciones, bienes, trabajos, culturas y medioambiente de los pueblos indígenas y tribales»	Art. 10	para proceder al traslado de los pueblos indígenas de sus tierras y territorios	Art. 23.2	«[...] antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten»
Art. 16.2	cuando sea necesario el traslado y reubicación de los pueblos indígenas y tribales	Art. 28.2	en el establecimiento de una indemnización justa, ya sea «[...] en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada»	Art. 28.3	Para adoptar «[...] las medidas necesarias para que los acuerdos y regímenes nacionales o internacionales provean el reconocimiento y la protección adecuada del patrimonio cultural y la propiedad intelectual» asociada al patrimonio de los pueblos indígenas
Art. 16.4	para recibir una indemnización en dinero o especie en lugar de tierras cuya calidad y estatus jurídico sea igual a las que perdieron	Art. 29.2	antes de almacenar o eliminar materiales peligrosos en sus territorios	Art. 29.4	«[...] antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo
		Art. 30	antes de desarrollar actividades militares en sus territorios		
		Art. 32.2	«[...] antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo»		

Fuente: elaboración propia

En los artículos 2.1 y 33.2 del Convenio 169 de la OIT se establece la obligación de los Estados de «[...] asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad» y ello a través de, entre otras cosas, «la proposición de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los pueblos interesados». No obstante y pese a este mandato, la violación del derecho de consulta se debe en gran medida a la falta o escasez de mecanismos tanto legislativos como administrativos en el ordenamiento jurídico interno de los países que regule el deber de los Estados de consultar a los pueblos indígenas y tribales (Comisión IDH, 2009:117). Bien es cierto que el Convenio 169 de la OIT en su artículo 34 establece de forma explícita el principio de flexibilidad para aplicar sus disposiciones, lo cual se traduce en que no exista una fórmula determinada para cumplir con el deber de consulta; pero ello no justifica la ausencia o escasez de la regulación interna e implementación de la obligación de consultar a los pueblos indígenas en las cuestiones que directamente les afecten ni el mantenimiento o aprobación de normas incompatibles con dicho derecho (Comisión IDH, 2015:91).

La Comisión IDH, ha hecho notar que es una práctica común entre los Estados que conforman la OEA recurrir a la aplicación del derecho ambiental general ante la falta de una marco jurídico específico sobre este deber de consulta, ya que éste establece requisitos de información y el deber de realizar audiencias públicas para posibilitar la participación ciudadana; pero ello en el contexto de protección de los derechos territoriales y de participación de los pueblos indígenas y tribales resulta insuficiente (Comisión IDH, 2009:117). Por todo ello la Comisión IDH en su informe de 2015 «[...] considera que la implementación efectiva del derecho a la consulta y consentimiento previo, libre e informado de los pueblos indígenas y tribales sigue siendo una tarea incompleta en la mayor parte de los Estados del continente» (Comisión IDH, 2015:90). Según informa la Comisión IDH:

«La situación de la región puede resumirse en que se encuentran Estados que reconocer el derecho a la consulta en el plano normativo, pero no lo aplican efectivamente en la práctica ni bajo los estándares interamericanos; los Estados que si bien la reconocen y la aplican con regularidad, no garantizan los derechos afectados a través de los procesos de consulta; y aquellos que no reconocen el derecho a la consulta y por ende, no lo aplican ni garantizan los derechos de los pueblos indígenas y tribales renta a actividades extractivas, de explotación o desarrollo» (Comisión IDH, 2015:94).

El derecho de participación de los ciudadanos en los asuntos públicos está reconocido de manera general en el artículo 23 de la Convención Americana, pero en el caso concreto de los pueblos indígenas está relacionado íntimamente con el derecho a la identidad cultural además de con el derecho a la propiedad, y es por ello que los Estados –por mandato de promover, respetar y proteger las tradiciones y culturas indígenas– deben desarrollar procesos y mecanismos adecuados de consulta (Comisión IDH, 2009:109-110; Corte IDH, 2012:párrs. 201 a 203). Además, es necesario resaltar que este derecho de participación y de ser consultado no se limita al campo de la propiedad

y de los derechos territoriales, sino que se extiende de manera general en virtud de la Declaración –tanto de las Naciones Unidas como la Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas– a cualquier acción administrativa o legislativa de los Estados que tenga impacto sobre los derechos o intereses de los pueblos indígenas y tribales, como pueden ser decisiones estatales tomadas, por ejemplo, en el ámbito de la educación y de la salud. En el caso concreto de los derechos territoriales es pertinente señalar que la Corte IDH a través de su jurisprudencia ha indicado que el derecho a la participación de los pueblos indígenas –concretamente a través de sus derechos de consulta y consentimiento– es esencial para el pleno ejercicio de los derechos de delimitación, demarcación y titulación, así como de los derechos de restitución, compensación e indemnización (Campbell, 2013:123-135).

La Comisión IDH, siguiendo lo establecido por la jurisprudencia de la Corte IDH –sobre todo en la sentencia del caso Sarayaku (2012)– señala una serie de requisitos que deben ser observados por el Estado para que el derecho de consulta sea correctamente aplicado en la praxis: (1) objetivo de obtener consentimiento, (2) buena fe, (3) que se trate de una consulta previa, informada y libre; y (4) culturalmente adecuada (Comisión IDH, 2015:96-112; Corte IDH, 2012:párrs. 177 a 203). Según la jurisprudencia de la Corte IDH (2012 y 2007) de la que se hace eco la Comisión (Comisión IDH, 2015) los Estados deben consultar a los pueblos indígenas de forma activa, constante y de manera informada según las costumbres y tradiciones de estos pueblos desde las primeras etapas del plan y no únicamente cuando haya necesidad de obtener la aprobación del pueblo indígena si este fuese el caso (Corte IDH, 2012: párr. 177; 2007: párr. 133). Ello supone que la consulta tiene carácter previo (desde el proceso de evaluación del otorgamiento de concesiones y, en todo caso, antes de emprender o autorizar un plan o proyecto en territorios indígenas)<sup>115</sup> y que en todo caso se trata de un proceso de diálogo y negociación regido por el principio de buena fe y confianza entre partes –no de un mero acto singular y formal– tendente a obtener el consentimiento del pueblo indígena. La corrupción de las autoridades o líderes indígenas, el establecimiento de liderazgos paralelos y las negociaciones con miembros individuales son prácticas incompatibles con este principio de buena fe y a todas luces contrarias a los estándares internacionales al igual que realizar dichas consultas en un clima de violencia u hostigamiento de estos pueblos por parte de guardias de seguridad privada y/o de las fuerzas de seguridad públicas (Corte IDH, 2012:párr. 186). Por otro lado, es responsabilidad del Estado asegurarse de que los miembros del pueblo tienen conocimiento sobre los posibles beneficios y riesgos del plan o proyecto que se propone. En este sentido, la obligación de consulta y de información recae sobre el Estado y no sobre terceros o empresas, «[...] mucho menos en la misma empresa interesada en la explotación de los recursos en el territorio de la comunidad sujeto de la consulta» (Corte IDH, 2012:párr. 187). Asimismo, debe señalarse que por procedimientos “culturalmente adecuados” se alude a la adecuación de la consulta y del consentimiento a las propias tradiciones indígenas, lo

---

<sup>115</sup> El carácter previo de la consulta además de en la jurisprudencia se encuentra estipulado en los artículos 15.2 del Convenio 169 de la OIT y en el artículo 32.2 de la Declaración de las Naciones Unidas.

que incluye sus propias normas, autoridades e instituciones así como el espacio temporal necesario según los procesos internos de estos pueblos para debatir y tomar decisiones (Corte IDH, 2012:párr. 202; 2007:párr. 133).

Los estudios de impacto social y ambiental son indispensables para que todos estos requisitos aludidos se cumplan adecuadamente, ya que estos estudios –siempre que se realicen según la legalidad y los estándares internacionales– suministran a los pueblos indígenas y tribales una relación veraz de riesgos que puede ocasionar la aprobación y puesta en marcha del plan o proyecto propuesto. Ello sirve pues, para que el pueblo indígena pueda tomar una decisión libre y otorgar o no su consentimiento (Corte IDH, 2012:párr. 205); consentimiento que igualmente debe ser previo, libre e informado. Es necesario resaltar que, aunque no sea obligatorio la obtención del consentimiento, sí es requisito que las consultas se realicen con la intención de llegar a un acuerdo y si fuese posible a dicho consentimiento. Éste es obligatorio en los casos referidos tanto en el Convenio 169 de la OIT como en ambas Declaración (Americana y de Naciones Unidas), a los que hay que sumarle para el ámbito del Sistema Interamericano el caso en el que se vayan a poner en marcha planes o proyectos de desarrollo o inversión a gran escala. Este caso fue incluido como uno más en el que se necesita el consentimiento libre, previo e informado por la Corte IDH (2007: párr.134) en su sentencia del caso Saramaka en los siguientes términos: «asimismo, la Corte considera que, cuando se trate de planes de desarrollo o de inversión a gran escala que tendrían un mayor impacto dentro del territorio Saramaka, el Estado tiene la obligación, no sólo de consultar a los Saramakas, sino también debe obtener el consentimiento libre, informado y previo de éstos, según sus costumbres y tradiciones». La Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas no hace referencia explícita a estos planes o proyectos de desarrollo o inversión “a gran escala”, sino que alude de manera general – como también lo hace la Declaración de las Naciones Unidas– a los proyectos en relación con el desarrollo o que tengan que ver con la utilización o explotación de recursos minerales, hídricos o semejantes. Pese a ello, y dado el peso de la jurisprudencia, puede entenderse que en estos casos de planes o proyectos de desarrollo o inversión “a gran escala” también será necesario el consentimiento y no sólo la consulta. Al final y al cabo, tal y como establece el artículo 35 de la presente Declaración Americana, «nada en esta Declaración puede ser interpretado en el sentido de limitar, restringir o negar en manera alguna los derechos humanos, o en el sentido de autorizar acción alguna que no esté de acuerdo con el derecho internacional de los derechos humanos».

Las reivindicaciones por el respeto de los derechos de consulta y consentimiento libre, previo e informado cada vez adquieren mayor protagonismo en las luchas del movimiento indígena según Rodolfo Stavenhagen (2013:33). Y ello debido al vínculo indisoluble que existe entre los derechos de propiedad de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras, territorios y recursos naturales y su poder de negociación y/o decisión sobre el futuro de los mismos. Es decir, no se garantizan realmente los derechos territoriales indígenas si a la vez no se les consulta o se desoye su postura con

respecto al plan o proyecto que se pretende desarrollar en sus territorios, y ello tiene mucho que ver –tal y como recuerda este mismo autor– con el respeto o no al derecho indígena a su autodeterminación, que incluye el derecho de autogobierno y de desarrollo según sus prioridades y planes de vida. Por todo lo dicho debe considerarse como derechos transversales al derecho de propiedad indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales, sus derechos de participación, de consulta y de consentimiento.

\*\*\*

En el presente capítulo se ha abordado el estudio del alcance de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales según ha sido reconocido por el Sistema Internacional de Naciones Unidas y por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Se ha analizado la estrecha relación existente entre dichos derechos con el conjunto de derechos humanos de estos pueblos y de su propia supervivencia y se ha profundizado en la consideración de los derechos territoriales como una manifestación del derecho humano a la propiedad. En este sentido se ha estudiado el contenido y alcance de tal derecho y como éste se encuentra intrínsecamente relacionado con los derechos de participación reconocidos a los pueblos indígenas en estos sistemas, tanto internacional como regional. Llegados a este punto se abordarán a continuación las posibles consecuencias y conflictos que pueden identificarse tras una lectura conjunta entre los derechos territoriales indígenas y el pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista.





## CAPÍTULO 8

---

### **CONSECUENCIAS Y CONFLICTOS DE UNA LECTURA CONJUNTA: DERECHOS TERRITORIALES INDÍGENAS Y PLURALISMO JURÍDICO EN CLAVE POSTDESARROLLISTA**

Tras conocer el alcance de los derechos territoriales indígenas reconocidos a través de los instrumentos normativos internacionales, regionales y de la jurisprudencia de la Corte IDH, se está en posición de poder avanzar en la identificación de las posibles consecuencias que traería su efectiva implementación. Asimismo, a partir de esta identificación, se podrán reconocer los principales conflictos que pueden surgir o mantenerse cuando un pueblo o comunidad indígena o tribal reivindica sus derechos a sus tierras, territorios y recursos naturales a un Estado monista y desarrollista.

En el presente apartado se procederá a la identificación de estas consecuencias y conflictos leyéndolas a la luz de lo que se ha venido llamando como pluralismo jurídico en clave postdesarrollista. No obstante esta identificación se hará de manera inicial y descontextualizada debido a que las manifestaciones de estos conflictos, así como de los términos y demandas que se relacionan con los mismos, reciben diferentes planteamientos y tratamientos dependiendo de los contextos nacionales en los que tengan lugar. Si bien es cierto que puede afirmarse la existencia de tales conflictos en el conjunto de América Latina según puede constatare en los informes de la Comisión IDH (2009 y 2015), no es menos cierto que la heterogeneidad del movimiento indígena favorable a la conservación de la Naturaleza y cómo se configuran sus luchas de resistencia (sin perjuicio de la existencia de puntos comunes y conceptos compartidos) requiere un análisis particular de cada una de estas realidades, que en este caso –y en el capítulo siguiente– será de Ecuador en el periodo de vigencia de la Constitución de Montecristi de 2008. Nada de lo dicho descarta, en ningún caso, un posible –pero posterior a esta tesis– análisis comparativo o conjunto de la cuestión.

#### **8.1. Principales consecuencias de una implementación efectiva de los derechos territoriales indígenas**

El reconocimiento existente de los derechos territoriales indígenas, tanto en el ámbito internacional en el seno de las Naciones Unidas como en el regional en el contexto del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, supone un primer paso que debe tener su continuación con la aplicación de los mismos en la praxis de los Estados. La consideración de la especial significación de los territorios ancestrales para los pueblos

indígenas es insuficiente si no va acompañada de la posibilidad efectiva de desplegar de manera autónoma las diferentes dimensiones que conforman este estrecho vínculo entre los pueblos indígenas y tribales con sus territorios, tierras y recursos naturales. Según opina Mikel Berraondo (2013:210) «en relación a los derechos territoriales se ha llegado a un nivel de desarrollo jurídico que demuestra con claridad que quien no quiere reconocer y aplicar dichos derechos lo hace motivado bajo intereses políticos y económicos». Una vez se ha logrado el reconocimiento de la comunidad internacional y se han esclarecido las obligaciones de los Estados, lo que queda es lograr, por tanto, que dichos deberes sean cumplidos y que dichos derechos reconocidos sean respetados y garantizados.

Los pueblos indígenas han elaborado una hoja de ruta para que los Estados garanticen sus derechos territoriales dada la «brecha de implementación» (Stavenhagen, 2013) de estos derechos en la realidad cotidiana. Esta hoja de ruta consta de ocho recomendaciones que los pueblos indígenas representados por sus organizaciones confeccionaron en la reunión preparatoria de la Conferencia Mundial sobre pueblos indígenas que tuvo lugar en la ciudad de Alta (Noruega) y que dio como resultado la Declaración de Alta (Pueblos Indígenas en NN.UU., 2013); Declaración que fue entregada a la Asamblea General de las Naciones Unidas para que sus recomendaciones fuesen recogidas en el Documento final de dicha reunión de alto nivel y que finalmente fueron tenidas en cuenta. Sin embargo a pesar de este documento, de los instrumentos internacionales y regionales en materia de derechos de los pueblos indígenas y de las sentencias de la Corte IDH, la realidad es que aún los derechos territoriales indígenas son violados, tal y como demuestra la Comisión IDH en sus informes (2009 y 2015); la cual además confirma las situaciones de violencia a la que se ven sumidos los pueblos indígenas y tribales que optan por defender tales derechos.

Para el Sistema Interamericano de Derechos Humanos los derechos territoriales indígenas son manifestación del derecho humano de propiedad, aunque no se corresponda con la concepción clásica de este derecho sino con la interpretación del mismo a la luz de las costumbres, Derechos o sistemas jurídicos propios de cada pueblo indígena. La Corte IDH, en las sentencias referidas en esta tesis, ha interpretado de manera evolutiva los instrumentos –tanto regionales como internacionales– en materia de derechos humanos, lo que ha supuesto evidenciar y hacer valer la especial relación que existe entre los pueblos indígenas y sus territorios ancestrales (Comisión IDH, 2015:119; Anaya, 2004:44; Gilbert, 2006:101). En este sentido se afirma que la concepción tradicional del derecho a la propiedad ha sido desafiado por la Corte IDH desde la sentencia *Awas Tingni*, ya que desde ese momento la observancia del art. 21 de la Convención Americana (el cual establece el derecho humano a la propiedad) «[...] incluye no sólo la concepción tradicional y ortodoxa del derecho de propiedad como derecho de carácter individual, sino que también debe alcanzar a proteger la propiedad comunal de los pueblos indígenas tal y como viene definida por sus usos y costumbres» (Gómez-Isa, 2012:92).

Tomando como marco teórico el enfoque de pluralismo jurídico en clave postdesarrollista se podría afirmar que la Corte IDH y Comisión IDH han optado en su análisis del derecho a la propiedad por la práctica de un “diálogo de saberes”, pues como resultado de su “metodología evolutiva” (Corte IDH, 2001) se está ante un concepto más amplio del derecho a la propiedad que es fruto de un diálogo entre los instrumentos internacionales y regionales de protección de los derechos humanos y los sistemas jurídicos o Derechos propios indígenas, sus costumbre y tradiciones. Es evidente que en el contexto del Sistema Interamericano de Derechos Humanos no se está ante un “auténtico” diálogo de saberes en el sentido de que no existe *de facto* igualdad epistémica entre los jueces y juezas de la Corte IDH y cualquier autoridad indígena, pero no es menos cierto que la práctica interpretativa de este órgano parece rotar hacia la búsqueda de una cierta igualdad jerárquica entre los sistemas jurídicos estatales y los sistemas jurídicos indígenas a la hora de reconocer la existencia de los derechos de propiedad territoriales de los pueblos indígenas y es por ello –según Campbell (2013:120)– que «[...] la Corte no se pronuncia sobre el contenido preciso de este derecho a la propiedad». Se trata, no obstante, de una “cierta igualdad” en el sentido en el que los Derechos nacionales de los Estados Miembros de la OEA siguen teniendo el derecho de propiedad sobre los recursos naturales que estos pueblos no hayan usado tradicionalmente, aunque éstos se encuentren en sus territorios; ello claro está, sin perjuicio de los deberes de consulta y obtención de consentimiento.

Pese a las limitaciones señaladas, el respeto y observancia de los Estados Miembros de la OEA de las sentencias e interpretaciones de la Corte IDH y de la Comisión IDH en sus espacios nacionales, dibujaría un contexto favorable a la puesta en marcha de diferentes formas de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista. Uno de los obstáculos por tanto, para el despliegue de prácticas influenciadas o guiadas por un enfoque de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista es la llamada brecha de implementación de los derechos de los pueblos indígenas pues –como puede advertirse de los informes de la Comisión IDH (2009 y 2015)– fuera de la literatura de los instrumentos que recogen los derechos humanos de los pueblos indígenas en la realidad se constata el choque entre las reivindicaciones de los pueblos indígenas porque se vean respetados sus derechos territoriales y los modelos de desarrollo de los Estados; quienes optan por un modelo convencional basado en la explotación de los recursos naturales, en grandes explotaciones económicas y en la construcción de grandes infraestructuras. Tal y como recuerda Felipe Gómez Isa (2013a:175-176) «[...] la carrera desenfrenada por la exploración y explotación de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios se ha topado con un movimiento indígena que reclama el respeto de su derecho al desarrollo, de su derecho a tomar decisiones significativas en relación con la definición de lo que hay que entender por desarrollo y de las prioridades en ese terreno».

En este escenario donde prima el modelo de desarrollo convencional, la implementación de los derechos territoriales indígenas y sus modos de vida se conciben desde el Estado como un freno al progreso y a sus posibilidades de crecimiento. Esta situación

contradictoria entre la priorización de un modelo convencional de desarrollo por un lado y el reconocimiento de una serie de derechos a los pueblos indígenas por otro, da lugar a una serie de contradicciones y de incumplimientos en materia tanto legislativa como judicial. Dichas contradicciones e incumplimientos se dan en un marco en el que prima, aunque se reconozcan cuotas de pluralidad y participación en la toma de decisiones, una doctrina jurídica monista y un modelo de desarrollo convencional; todo lo cual produce la convivencia conflictiva de regímenes jurídicos contradictorios en las que los derechos territoriales indígenas y de participación, tal y como afirma la Comisión IDH (2009 y 2015), no acaban por implementarse. Ante este panorama se afirma que el gran reto tras el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas es su implementación efectiva. Además, se sostiene que dicha implementación posibilitaría, facilitaría o ampliaría la aplicación y ejercicio del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista, en las formas más convenientes para la comunidad o pueblo en cuestión. Y ello porque –en el marco de esta investigación– se entiende que el reconocimiento de los derechos territoriales debe suponer a su vez el reconocimiento de la autonomía territorial y –con el reconocimiento de dicha autonomía– entra en juego la dimensión económica, jurídica y social que se encuentra indisolublemente unida a la cuestión territorial, tal y como ha reconocido la Corte IDH en sus sentencias<sup>116</sup>.

Partiendo de esta premisa –y de acuerdo con los estudios de Mikel Berraondo (2015:68-69,185-186)– se entiende que del reconocimiento e implementación efectiva de los derechos territoriales indígenas y de los derechos transversales a éste (derechos de participación, consulta y consentimiento) se desprenden una serie de consecuencias políticas, jurídicas, sociales y económicas de naturaleza transformadora. Según el autor, esta naturaleza transformadora –donde los derechos de autodeterminación y autogobierno adquieren resonancia– es una de las razones por la que los derechos territoriales son tan importantes para los pueblos indígenas y tan peligrosos a ojos de los Estados. A continuación se hará referencia a estas consecuencias aludidas siendo conscientes de la interdependencia de las dimensiones que desde un plano teórico se refieren de manera separada.

*Consecuencias políticas* – El reconocimiento del derecho indígena a sus tierras, territorios y recursos naturales implica a su vez el reconocimiento de los derechos de autodeterminación y autogobierno mediante los cuales se diseña y/o se mantienen modos de vida con una determinada organización política, social, económica y jurídica. Estos modos pueden o no coincidir con el modelo imperante del Estado, que como se ha visto es por lo general de carácter monista y desarrollista. Si no son coincidentes, este derecho a la autodeterminación –presente en el artículo 1 común de los Pactos Internacionales en materia de derechos humanos– podría suponer la posibilidad de un pueblo o comunidad indígena o tribal de optar por un modelo de desarrollo no-

---

<sup>116</sup> Cuestión estudiada en el punto 3.2. de la presente tesis y que lleva por título “Tierra, territorio y recursos naturales y su estrecha relación con los pueblos indígenas”.

convencional (o si se desea por una alternativa al desarrollo). Si este fuese el caso, el Estado vería mermada su capacidad de gestión y control de su territorio nacional, pues obligatoriamente tendría que llegar a acuerdos con otros colectivos que anteriormente no ostentaban la misma posición jerárquica que el Estado. Esta situación de igualdad e inexorable obligación de negociación supondría indiscutiblemente una transformación del modelo de Estado en general. Cabe señalar que esta capacidad de optar por otros modelos de vida de los pueblos indígenas y tribales en la actualidad es totalmente legítima y objeto de protección del Derecho (tanto internacional, como regional como en muchos casos nacional como se ha visto), pero su no-implementación dificulta o imposibilita su puesta en práctica, al menos de manera no conflictiva si choca con los intereses estatales o de empresas. Una efectiva implementación de los derechos territoriales supondría por tanto el establecimiento de un realidad *de facto* que sustentada *de iure* aún no se respeta –según los informes de la Comisión IDH y las sentencias estudiadas de la Corte IDH– y que podría abrir la puerta al mantenimiento o puesta en marcha de otros modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional.

*Consecuencias jurídicas* – El reconocimiento e implementación efectiva de los derechos territoriales indígenas como se ha visto traería consecuencias políticas que podrían resumirse someramente en la posibilidad real de ejercer los derechos de autodeterminación, autonomía y autogobierno. Estos derechos unidos con la dimensión territorial en el plano jurídico se traduciría en el respeto a la jurisdicción indígena, que a su vez significaría control del modelo y de la organización social y económica en sus territorios y control de los planes de vida a mantener o implantar en dichos territorios. Ello supondría una concepción amplia de Derecho que inevitablemente afectaría al sistema jurídico nacional, por lo que se asume que el modelo monista del Estado se transformaría en un modelo de pluralismo jurídico fuerte donde el Derecho estatal se encontraría en igual posición jerárquica que los sistemas jurídicos o Derechos propios indígenas. Esta situación ameritaría medidas de cooperación y coordinación entre ambos sistemas –indígenas o tribales y el estatal– que deberían ser diseñados desde el diálogo de saberes o, como diría Boaventura de Sousa Santos (2009a), desde la práctica de una hermenéutica diatópica.

*Consecuencias económicas* – El reconocimiento e implementación efectiva de los derechos territoriales indígenas (que supondría a su vez el respeto a la autodeterminación de los pueblos indígenas y tribales así como a sus sistemas jurídicos) implica que en sus territorios el modelo económico así como sus actividades estarían en manos de dichos pueblos y comunidades. Ello traería principalmente grandes consecuencias económicas para los Estados, pues el control y gestión de los recursos naturales que se encuentran en territorios indígenas descansaría en dichos pueblos. Podría sostenerse desde algunos foros que esto ya ocurre de esta manera gracias al reconocimiento que de ello se hace en los instrumentos internacionales, regionales y nacionales en materia de derechos de los pueblos indígenas, pero tal argumento ha quedado desmentido en numerosas ocasiones tanto por la Corte IDH en sus sentencias

como en los informes de las Comisión IDH (2009 y 2015). De lo contrario, la efectiva implementación de los derechos territoriales y de sus derechos transversales (participación, consulta y consentimiento) sí que posibilitaría este control y gestión y, con ello, el ejercicio del derecho al desarrollo tal y como está planteado en los instrumentos internacionales y regionales sobre los derechos de los pueblos indígenas; esto es, teniendo dichos pueblos la capacidad de diseñar y determinar sus propias prioridades en este terreno y no tan solo de participar o asumir los planes o proyectos de inversión y desarrollo que les vienen dados o impuestos desde la práctica monista y desarrollista del Estado. Ello, como puede advertirse, podría suponer modificaciones en los beneficiarios de la explotación de los recursos, pero también una gran distorsión o incluso un rechazo total al modelo de desarrollo convencional de los Estados y a la práctica del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista; lo cual evidencia la principal razón por la que generalmente los Estados no se muestran favorables a reconocer los derechos territoriales de los pueblos indígenas y tribales más allá de la literatura.

*Consecuencias sociales* – El reconocimiento junto con la implementación efectiva de los derechos territoriales indígenas y sus derechos transversales traería claras consecuencias sociales en la generalidad de la estructura social del Estado, empezando por la legitimación “real” de las personas indígenas como individuos y de sus modos de vida y conocimientos como colectivo. No hay que olvidar que los pueblos indígenas y tribales han sido colectivos doblemente expropiados: (1) le han expropiados sus territorios, tierras y recursos; y (2) le han expropiado sus conocimientos ancestrales, de entre los que se destacan sus conocimientos de plantas medicinales por parte de la industria farmacéutica y cosmética, y también de su arte y uso del textil por parte de la industria de la moda. Es necesario considerar que la colonialidad en todas sus manifestaciones sigue presente en las sociedades junto con prácticas, actitudes y pensamientos racistas. El reconocimiento e implementación efectiva de los derechos territoriales indígenas con sus consecuencias políticas, jurídicas y económicas aparejadas supondría no solo la equiparación de la persona indígena con cualquier otro ciudadano o ciudadana nacional (de derechos, capacidades y oportunidades) sino también la puesta en valor de un colectivo y de su capacidad de influencia en el modelo de Estado, en sus políticas (sobre todo las referidas a planes de desarrollo) y en su sistema institucional y jurídico.

Teniendo presentes las principales consecuencias que podría suponer una efectiva implementación de los derechos territoriales indígenas tal cual están reconocidos en los instrumentos internacionales y regionales, no parece difícil hacerse una idea del por qué de la existencia de la «brecha de implementación» (Stavenhagen, 2013) de estos derechos entre el plano textual de estos instrumentos y la praxis de los Estados. Por otro lado, y a la vista de lo aportado precedentemente, se entiende que la efectiva implementación de estos derechos territoriales daría lugar a una serie de consecuencias que podrían o no desembocar en la opción de un pueblo o comunidad indígena o tribal de mantener una postura coincidente con el pluralismo jurídico entendido en clave

postdesarrollista. De lo que no cabe duda es que la efectiva implementación de los derechos territoriales indígenas facultaría en gran medida esta posibilidad de opción, pues dejaría la puerta abierta a que los pueblos y comunidades pudiesen elegir sin coacción ni violencia el modelo de vida –de entre una pluralidad de ellos– que más se prefiera o se adapte a sus circunstancias. Ello podría suponer el mantenimiento o tránsito en sus territorios hacia otros modos de vida (o hacia alternativas al desarrollo si se prefiere) que pudiesen competir con el modelo de desarrollo convencional imperante actualmente y con la doctrina monista en alianza con el pluralismo jurídico liberal-desarrollista que lo refuerzan.

## **8.2. Principales conflictos de una implementación efectiva y en clave postdesarrollista de los derechos territoriales indígenas**

Los principales conflictos que pueden surgir de la unión de las demandas por la efectiva implementación de los derechos territoriales indígenas con el enfoque que se ha venido llamando pluralismo jurídico postdesarrollista o pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista se deben, principalmente, a dos cuestiones: (1) las demandas por un pluralismo jurídico fuerte de carácter participativo que tome como eje la autonomía indígena en su jurisdicción pero que además sea parte, de manera activa, de la transformación intercultural del modelo de Estado y de sus instituciones; y (2) la pretensión de mantener o transitar hacia modos de vida y de organización social y económica en mayor armonía con la Naturaleza que se oponen total o en gran medida al extractivismo y, en definitiva, al modelo de desarrollo convencional.

Para de la Cádena (2009:162) una de las consecuencias que el neoliberalismo no previó fue que su incursión y actividad en áreas remotas de la tierra para extraer recursos naturales o para construir grandes infraestructuras pudiese provocar una oposición pública de gran capacidad que ha llegado a abrir una «[...] disputa ontológica (todavía impensable para las mentes modernas) enfrentando a los seres sensibles locales contra la Naturaleza universal y en ciertas ocasiones involucrando a los ambientalistas en la negociación». Para la autora, tal vez este rasgo de “excepcionalidad” de tal disputa sea lo que motive que la palabra “conflicto” –que utilizaremos en la presente investigación– prolifere en los círculos intelectuales y políticos «[...] como una especie de abreviatura para nombrar las numerosas confrontaciones que han tenido lugar en los últimos diez años entre las empresas mineras y los grupos indígenas en los Andes y la Amazonía». En este trabajo de tesis, utilizaremos este término de “conflictos” para aludir precisamente a tres principales confrontaciones identificadas entre Estados y pueblos indígenas y tribales que se reconocen cuando éstos últimos reivindican sus derechos territoriales en conjugación con las críticas esbozadas desde el postdesarrollo y desde el pluralismo jurídico que cuestiona el monismo jurídico del Estado desde una postura coincidente con estas críticas al desarrollo convencional. Es decir, referiremos bajo el término conflictos las situaciones de enfrentamiento identificadas que surgen cuando los

pueblos indígenas optan por defender frente al Estado sus derechos territoriales apoyándose en lo que hemos venido llamando en este trabajo de tesis como pluralismo jurídico en clave postdesarrollista.

Estos conflictos son los relativos a las demandas indígenas a favor de su autonomía como pueblos, al respeto de la Naturaleza y a la legitimidad de sus modos de vida. Estas demandas son derechos –como se ha visto– reconocidos por los Estados en instrumentos tanto internacionales como regionales que han sido, además, reforzados por vía jurisprudencial. No obstante, y a pesar de este reconocimiento, dichos derechos y las pretensiones de los pueblos indígenas de verlos implementados, chocan con intereses políticos y económicos contradictorios. Este choque entre la literatura y la realidad genera situaciones en el ámbito legislativo y judicial contradictorias, ya que a la vez que se ratifican instrumentos internacionales y regionales o se firman nuevas Constituciones ven la luz planes de desarrollo y leyes nacionales (en materia ambiental, minera, civil, etc.) que atentan contra la efectiva implementación y realización de los derechos territoriales indígenas. En este sentido, en este trabajo se han identificado tres conflictos interrelacionados que pueden enunciarse bajo los siguientes rótulos: (1) conflictos por la autodeterminación y la autonomía; (2) conflictos por el trato a la Naturaleza; y (3) conflictos por la oposición al modelo de desarrollo convencional-economicista.

*Conflictos por la autodeterminación y la autonomía* – La reivindicación indígena por ejercer plenamente su derecho a la autodeterminación es tanto una aspiración política y cultural como territorial que se basa en la autonomía y en el autogobierno; principios que se ejercen y desenvuelven en un territorio determinado en el que se ejercen capacidades de gestión y control. La autodeterminación descansa en el ideal de la libertad y del poder de elección del propio destino, y en ello juega un papel crucial el autogobierno y el derecho a la jurisdicción propia. Por autodeterminación no se alude al derecho de secesión reconocido por el Derecho Internacional, sino al derecho a la participación política mediante la cual se tenga la posibilidad de ser parte decisoria; esto es de poder decidir plena y libremente sobre los problemas y cuestiones que les afecten. Y ello se hace extensible a los recursos naturales, pues los pueblos indígenas pretenden que el Estado se vea forzado a negociar con ellos el uso, gestión y control de dichos recursos; todo lo cual supera la idea de la simple información y consulta para transitar hacia el consentimiento y diálogo entre iguales. Asimismo, la autonomía no se limita al mero control territorial, sino al conjunto de organización social, jurídica, institucional y política de los pueblos y comunidades así como a la manifestación cultural de todas estas dimensiones y a todo lo concerniente al idioma, a la educación, a la salud, etc. Por ello, en las reivindicaciones por la autonomía quedan integradas las demandas –además de por el respeto a sus territorios– por sus propias instituciones, procedimientos y, en definitiva, jurisdicción y gobierno (Gilbert, 2006:199-248; Sánchez, 2010:259-288). Estas demandas por la autodeterminación, la autonomía y el autogobierno preocupan seriamente a los Estados, que ven peligrar su soberanía nacional, su integridad territorial y su supremacía decisoria. Dependiendo de los intereses implicados, de las fuerzas de



los diferentes agentes y de los términos en los que se exprese este deseo de autodeterminación, autonomía y autogobierno de los pueblos indígenas, los diferentes conflictos surgidos de estas tensiones se manifiestan y agudizan. Como se verá en el estudio de caso, en el contexto de Ecuador estas reivindicaciones se han vehiculado a través del concepto de “plurinacionalidad” y a través del reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte entre el sistema jurídico estatal y los sistemas jurídicos indígenas.

*Conflictos por el trato a la Naturaleza* – La reivindicación de una parte del mundo indígena por ver disminuir la explotación y degradación de la Naturaleza se ha traducido en una exigencia de respeto a las tierras y recursos que se encuentran en los territorios indígenas. Los conflictos abiertos entre Estados, empresas y pueblos indígenas en torno a las diferentes posiciones que ocupan éstos en relación al trato de la Naturaleza no dejan de aumentar en la región latinoamericana, tal y como demuestra el informe de 2015 de la Comisión IDH. La profundización del modelo de desarrollo imperante actualmente (economicista y extractivista) choca de frente con la lucha de una parte de los pueblos indígenas –aquella que atendemos en esta tesis– que pretende mantener intactos sus territorios o minimizar al máximo los impactos de este modelo. Los conflictos en este plano se dan entre la visión antropocéntrica del Estado desarrollista y monista contra la visión biocéntrica de estos pueblos y comunidades. A pesar de la desigualdad de poder entre los agentes implicados, los pueblos indígenas y tribales resisten como pueden los embistes de un modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico exponencial que es, por definición, devastador con la Naturaleza, los seres y los ecosistemas. Las reivindicaciones por la autonomía y el autogobierno se unen a este deseo de conservación de la Naturaleza y de los ecosistemas frente a las pretensiones de los Estados en alianza con el pluralismo jurídico liberal-desarrollista (liderado por empresas transnacionales y organismos financieros internacionales) de profundizar cada vez más en la mercantilización de la vida. En Ecuador estas reivindicaciones de los pueblos indígenas por alcanzar un mayor grado de respeto a la Naturaleza –y, con ello, a los recursos necesarios para su supervivencia física y cultural– han tenido eco en la Constitución de 2008, la cual ha incluido en su lista de derechos expresamente los derechos de la Naturaleza.

*Conflictos por la oposición al modelo de desarrollo convencional-economicista* – Las reivindicaciones por hacer perdurar o mantener modelos de vida diferentes al diseñado a partir de los parámetros del modelo de desarrollo convencional son motivo de conflictos entre pueblos indígenas y Estados. Una de las razones es precisamente la relativa al diferente trato que uno y otro agente dan a la Naturaleza y donde se colocan las prioridades, sobre todo a la hora de determinar el uso y gestión de los recursos naturales. Dada la indisoluble relación entre las reivindicaciones territoriales, el pluralismo jurídico y los modos de vida de los pueblos indígenas, se entienden los nexos entre alcanzar mayores cuotas de autonomía, conservar la Naturaleza y defender la legitimidad de sus sistemas de organización económica y social; pues al fin y al cabo en este plano de oposición al modelo de desarrollo convencional los pueblos y

comunidades indígenas luchan principalmente por impedir que el modelo de desarrollo actual acabe con sus modos alternativos de vida y con la cosmovisión que le da sustento. En este sentido, los conflictos en este terreno se manifiestan por la pretensión de los pueblos indígenas de no abrazar el modelo de desarrollo convencional que los Estados en alianza con las empresas invitan a seguir, optando a la contra por formas de vida alternativas a éste y que les son propias. En el caso de Ecuador el movimiento indígena consiguió que la Constitución de 2008 integrase el concepto de *Sumak Kawsay* o Buen Vivir, que venía a desplazar del centro del texto constitucional al desarrollo y, en teoría, a su carga economicista.

\*\*\*

Estas líneas generales identificadas en el presente capítulo señalan las grandes cuestiones que se pasarán a analizar a continuación en el marco de vigencia de la Constitución ecuatoriana de 2008.

## CONCLUSIONES

Las consecuencias identificadas y los conflictos señalados apuntan las líneas de investigación que deberán ser tenidas en cuenta para realizar el estudio de caso y poder, con ello, contrastar la hipótesis manejada. Tras haber estudiado el recorrido avanzado en la lucha por el reconocimiento de sus derechos y el alcance de tales derechos se ha llegado a la conclusión de que ahora lo que estos pueblos más necesitan es su implementación. Y es que el alcance y contenido de estos derechos –sobre todo los relativos a los derechos territoriales– no han sido respetados ni efectivamente implementados. Ello supone un obstáculo más a enfrentar.

La profundización en el modelo de desarrollo convencional que pretende una mayor mercantilización de la vida se ve cuestionada por los movimientos y pueblos indígenas que defienden una relación más armónica con la Naturaleza y que apoyan sus reivindicaciones en instrumentos internacionales, regionales y nacionales. Las demandas por la autonomía, el respeto a la Naturaleza y la oposición al modelo de desarrollo convencional adquieren el matiz de “conflicto” en la medida en que son demandas no sólo legítimas, sino también recogidas en el Derecho estatal, regional e internacional que acaban ignoradas o neutralizadas por la praxis de los Estados y de sus desarrollos legislativos. En este sentido ya no se trata de reconocer, sino de aplicar lo reconocido y en los términos estipulados. Esta implementación podría abrir las puertas al fomento de prácticas a las que podríamos colocar la etiqueta –como ejercicio de análisis teórico– de pluralismo jurídico postdesarrollista; las cuales podrían servir como impulso o herramienta para transitar desde el modelo de Estado monista y desarrollista hacia Estados con una concepción amplia de Derecho donde otras alternativas y modos de vida pudiesen ser mantenidos o implantados.



## III PARTE

---

### **EL CASO DE ECUADOR A LA LUZ DE LA CONSTITUCIÓN DE MONTECRISTI**

## INTRODUCCIÓN

En esta tesis se ha sostenido que los conflictos que surgen cuando los pueblos indígenas reivindican sus derechos territoriales frente a un Estado monista y desarrollista tienen muchos puntos de crítica comunes con los discursos teóricos enunciados desde enfoques postdesarrollistas y determinados estudios sobre pluralismo jurídico. Estos conflictos son los que precisamente –en el marco concreto de esta investigación– se han intentado abordar desde el nuevo constitucionalismo que surge con la Carta Magna tanto de Bolivia como de Ecuador. ¿Estas Constituciones han encauzado en alguna medida los conflictos territoriales y jurídicos que surgen entre el Estado y algunos pueblos indígenas de manera favorable a la defensa de estos últimos de sus propios modos de vida alternativos al modelo de desarrollo? Esta es una cuestión central que guiará el estudio a emprender a lo largo de las siguientes páginas.

La Constitución de Montecristi podría ser considerada como una herramienta jurídico-política potencialmente capaz de posibilitar el avance hacia la construcción de un pluralismo jurídico postdesarrollista. Según esto la Constitución de 2008 permite una lectura progresista y, por tanto, una oportunidad de cambio. No obstante, la realidad del país no parece demostrar que su llegada como Ley Suprema haya supuesto grandes cambios a la hora de afrontar por parte del Estado los conflictos con los pueblos indígenas que defienden sus territorios y el gobierno de los mismos conforme a sus propios sistemas jurídicos. Si bien la Constitución de Montecristi no nació para resolver esta clase de conflictos, sí es cierto que estos conflictos representan una clave fundamental para entender la llegada a Montecristi y leer la Constitución, tanto si se atiende a la historia de lucha del movimiento indígena en el Ecuador como si se atiende a los conceptos nunca antes escritos en una Constitución, al menos ecuatoriana: Sumak Kawsay, Pachamama, derechos de la Naturaleza y plurinacionalidad.

La constitución de Montecristi –además de permitir una lectura progresista favorable a las reivindicaciones históricas de los pueblos indígenas– permite una lectura hegemónica, una lectura beneficiosa a los poderes dominantes, al poder del Estado y a los poderes fácticos. Una lectura neodesarrollista de la Constitución también es posible. Y esta posibilidad será analizada igualmente en esta investigación como resultado de las tensiones y contradicciones presentes tanto en el texto constitucional como en su puesta en práctica por parte del Estado. Para el análisis del caso de Ecuador, por tanto, se estudiará la Constitución de Montecristi, actual Carta Magna del Ecuador desde que fuese aprobada en el año 2008. A partir de la misma –y por el período comprendido desde su promulgación hasta la actualidad– se analizará si ésta podría considerarse como una herramienta jurídico-política que pueda ayudar a encauzar los conflictos entre el sistema jurídico del Estado y los de los pueblos indígenas cuando éstos defienden sus territorios ancestrales y la administración de los mismos a partir de sus propios Derechos.

Para lograr contrastar la hipótesis de inicio se partirá en un primer momento de considerar las potencialidades de la Constitución de Montecristi para avanzar en la superación del modelo de desarrollo convencional-economicista y de la doctrina jurídica monista imperante. No obstante, también en este primer capítulo se identificarán los límites, contradicciones y tensiones presentes en el texto que pueden obstaculizar dichas potencialidades. Para respaldar dicho análisis se recurrirá a los artículos de la Constitución más relevantes para la investigación que se está llevando a cabo y a los debates más relevantes en torno a los mismos a partir de las personalidades más representativas que han teorizado sobre ellos. Por otro lado, y en un capítulo posterior, se analizarán las tensiones, contradicciones y límites que –no inferidas del propio texto constitucional en sí sino del actuar del Estado– han podido o pueden dificultar el desenvolvimiento de la Constitución de Montecristi como una herramienta político-jurídica de lucha contra un modelo de Estado caracterizado por su doctrina monista en el plano jurídico y su vocación desarrollista en el plano económico.

Este análisis teórico previo será relevante a la hora de abordar el trabajo de campo mediante el cual se pretende ejemplificar como de las posibles interpretaciones de la Constitución –como herramienta de avance hacia la superación de un Estado monista y desarrollista, o, como profundización del modelo de desarrollo convencional– la balanza se ha inclinado hacia la más favorable para poder perpetuar la economía extractivista. Y ello debido a la actuación proactiva del Estado de imponer la interpretación de la Constitución que mejor responde al diseño de sus políticas económicas. Con el ejemplo y testimonios de las Mujeres Amazónicas se podrá comprobar que –a pesar de contar con una Constitución que reconoce el pluralismo jurídico de tipo fuerte, los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y que otros modos de vida diferentes al promulgado por el desarrollo son válidos y legítimos– los pueblos indígenas siguen enfrentándose al aparato del Estado, a la imposición del Derecho ordinario y a los planes y proyectos de desarrollo que significan la entrada de industrias extractivas a sus territorios ancestrales.

No obstante, antes de comenzar con todo ello, se ofrecerá a continuación una serie de claves o ideas que ayudarán a entender mejor la elección de Ecuador como estudio de caso paradigmático y, por otro lado, se tratarán, brevemente, ciertas nociones básicas sobre su contexto particular y el ambiente en el que nació la Constitución de 2008 o Constitución de Montecristi.

En 2008 Ecuador sorprendió al mundo con una nueva Constitución que reconocía a la Naturaleza como sujeto de derechos –ya no como objeto– y términos en lengua indígena que ponían el acento en una nueva relación con ella: Pachamama y Sumak Kawsay. Considerada como un producto de vanguardia y como el pistoletazo de salida hacia un nuevo tipo de constitucionalismo, Ecuador junto con Bolivia, dieron luz verde a sus respectivas Constituciones. Éstas, como elemento fundamental, parecían poner de relieve la herencia indígena y la importancia de *otras* lógicas a la hora de diseñar el

modelo político, social, económico y jurídico de los nuevos Estados. Y de “nuevos Estados” en el sentido de Estados plurinacionales (no ya de Estados-nación) cuyo objetivo último declarado es la búsqueda del Buen Vivir y no el mero crecimiento económico asociado al modelo de desarrollo convencional. Estas Constituciones han marcado un antes y un después en la historia del constitucionalismo y de los debates sobre desarrollo en el sentido en el que no sólo han sido fruto de importantes movilizaciones tanto de los movimientos indígenas como por otros movimientos y organizaciones sociales y populares, sino que en el propio texto constitucional han sido incorporadas algunas de sus demandas históricas así como algunos de sus propios términos. Ello ha provocado que hayan sido Constituciones diseñadas y construidas –en principio– desde abajo, mediante un proceso participativo y democrático.

Se ha elegido la Constitución ecuatoriana y no la boliviana porque a pesar de que en ambas hay elementos innovadores y gran peso de los saberes indígenas es en la ecuatoriana donde se produce un mayor avance con respecto al tratamiento de la Naturaleza. Como se ha podido comprobar con la lectura de la Parte I de esta tesis, en las teorías postdesarrollistas hay una profunda preocupación por el trato dado a la Naturaleza por el discurso convencional sobre desarrollo y su matriz economicista-productivista. A pesar de los avances en esta materia del Estado Plurinacional de Bolivia con la promulgación de la Ley de Derechos de la Madre Tierra (Nº071 de 21 de diciembre de 2010), se ha considerado que era más oportuno –a efectos del objetivo de la presente investigación– la elevación a rango constitucional del tratamiento de la Naturaleza como sujeto de derechos (y no ya objeto) y el reconocimiento de su derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida. Otros elementos –uno de los más destacables el de la plurinacionalidad– son considerados en mayor grado por la Constitución boliviana. Lo cierto es que ambas Constituciones merecerían un análisis comparado y un estudio profundo en el marco de la investigación de tesis que nos ocupa, pero se ha optado después de una investigación previa y una compleja toma de decisión por el caso ecuatoriano. Ello sobre todo motivado por la razón ya aludida (tratamiento constitucional de la Naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución ecuatoriana) pero también por otros aspectos prácticos de la investigación, como han podido ser contactos relevantes y previos en el país y facilidades de la Universidad de acogida (Universidad Andina Simón Bolívar) para la realización de una estancia de investigación de larga estadía. Como gran limitante para abordar un estudio comparado de ambas realidades constitucionales con el rigor necesario se encuentra el elemento tiempo y la falta de recursos materiales para financiar un trabajo de estas características.

En definitiva, la Constitución de Montecristi se ha inscrito en lo que ha venido llamándose «constitucionalismo desde abajo» (Santos, 2010a:77), «neoconstitucionalismo andino» o «neoconstitucionalismo transformador» (Ávila-Santamaría, 2011; 2016b). En apartados ulteriores se profundizará en esta corriente de pensamiento en construcción, pero es necesario tenerlo desde este momento en cuenta para entender que se está hablando de novedades en el terreno de los estudios constitucionales provenientes de la región latinoamericana (concretamente de la región



andina) que han puesto en escena categorías novedosas que suponen un giro relevante en la historia del constitucionalismo. ¿Cómo ha sido esto posible? Precisamente ha sido posible gracias a la presión ejercida por otros saberes que se han incluido en la Constitución y sin los cuales es imposible entenderla en su complejidad. La inclusión de estos saberes no ha sido pacífica y por ello se hace pertinente volver la vista atrás y repasar brevemente cómo ha sido el proceso constituyente y cómo se llegó hasta allí. No obstante, antes de ello, se dará una pincelada sobre el Estado en el que se va a centrar la investigación: Ecuador.

La República de Ecuador está situada en el continente americano, entre Colombia (norte), Perú (sur y este) y el Océano Pacífico (oeste). Su territorio se extiende en un área de 283.561 kilómetros cuadrados, lo que lo convierte en el cuarto país más pequeño de la región de América Latina. Según el último censo realizado en el país, Ecuador tiene 14.483.499 habitantes, siendo el 50,44% mujeres y el 49,56 hombres. De esta población el 71,9% de ella se auto-identifica como persona mestiza, mientras que el 7% lo hace como indígena, el 7,2% como afrodescendiente, el 7,4% como montubia y el 6,1% como blanca (INEC, 2017). Actualmente en la República del Ecuador coexisten –según el profesor Ramiro Ávila Santamaría (2013:285)– 13 nacionalidades y 14 pueblos indígenas a los que hay que sumar al pueblo afrodescendiente y al pueblo montubio, que sin ser estrictamente indígenas se reconocen como pueblos. En contraposición a estos datos referentes a las nacionalidades del Ecuador, el profesor Trujillo (2009:66) afirma que «los indígenas, por encima de las discusiones académicas, se sienten identificados con el término de nacionalidades, a él se acogen las comunidades históricas: Kichwas (Sierra y Amazonía), Awa, Chachi, Epera, Tsáchila, Manta, Wancavilca, Cofán, Secoya, Siona, Waorani, Shiwiar, Achuar, Shuar, Zápara, Andoa». El idioma oficial es el castellano; no obstante se consideran «idiomas oficiales de relación intercultural» el castellano, el kichwa y el shuar. El resto de los idiomas ancestrales son de «uso oficial» únicamente para los pueblos indígenas en las zonas en las que habitan y según establezca la ley, que en cualquier caso debe respetar y estimular la conservación y uso de estos idiomas (Ecuador, 2008:art.2).

Los últimos datos disponibles –al momento de realizar la presente investigación– sobre la calidad de vida de los y las ecuatorianos, muestran una importante disminución de las tasas de pobreza por consumo entre los años 2006-2014 (años en los que se basa el estudio del Instituto Nacional de Estadísticas y Censo<sup>117</sup>). Tanto la pobreza como la pobreza extrema es calculada a partir de la consideración del consumo diario per cápita de un individuo, estableciéndose la línea de pobreza extrema en 1,58 USD<sup>118</sup> (acceso a una canasta de alimentos básicos que satisface requerimientos nutricionales mínimos) y de pobreza en 2,81 USD (canasta de alimentos básicos que satisface requerimientos nutricionales mínimos más otros componentes no alimenticios). Según los datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos del Estado ecuatoriano entre los años 2006 a

---

<sup>117</sup> <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/pobreza-por-consumo/>

<sup>118</sup> Desde el año 2002 la moneda es el dólar americano (USD), siendo anteriormente el Sucre.

2014 la pobreza por consumo se redujo a nivel nacional un 32,6%, lo que supone que 1,3 millones de personas han dejado de ser “pobres” en el Ecuador. Asimismo, la pobreza medida por ingresos<sup>119</sup> también se ha visto reducida en estos años. Con fecha de junio de 2017, se considera a una persona pobre por ingresos si percibe un ingreso familiar per cápita menor a 85,58USD mensuales y pobre extremo si percibe menos de 48,23 USD. Así, en junio de 2017 la pobreza por ingresos a nivel nacional es del 23,1% y la pobreza extrema del 8,4%, mientras que en 2007 la pobreza era del 36,7% y la pobreza extrema del 16,5%. No obstante y pese a las mejoras del período comprendido entre el año 2007 y 2017, se observa claras desigualdades a nivel de pobreza media por ingresos según se hable de área urbana (pobreza del 14,6% y pobreza extrema del 3,9%) o de área rural (pobreza del 41% y pobreza extrema del 17,8%); datos ambos de 2017. Por otro lado, también ha habido mejoras en el descenso de las desigualdades sociales: del 0,55 en el coeficiente de Gini en 2007 se ha pasado al 0,462 en 2017. Otros datos relevantes de mejora de la calidad de vida en los últimos años pueden ser el aumento de 22 puntos de la cobertura del seguro social (de 18,4% en 2006 al 40,7% en 2014) y el aumento de la tasa neta de matrículas en secundaria (de 65,9% en 2006 se ha llegado en 2014 al 81%). El analfabetismo de niños y niñas menores de 15 años es del 6,8%.

En este país, el movimiento indígena ha sido un actor político importante históricamente. No obstante, su invisibilización y represión primero por parte de la Colonia y luego por la República le ha restado protagonismo en el devenir del país hasta 1990, fecha en la cual se hace innegable su lugar como sujeto político (Llásag, 2013:124; Rodríguez, 2016:70). Pese a ello, y tal y como indica el profesor Arkonanda (2012b:182) «[...] somos conscientes que más de 500 años de luchas, resistencias y levantamiento son la herencia que nos han traído al momento histórico actual». La Constitución de Montecristi es pues resultado de años y siglos de demandas aunque no solo del movimiento indígena, pues dicha Constitución es fruto de la unión de varias luchas confluentes, tanto del movimiento indígena (innegable) como de otros movimientos sociales (movimiento sindical, movimiento feminista, movimiento ecologista, afrodescendientes y montubios, movimientos antiglobalización, etc.) (Acosta, 2013a:22; Ávila-Santamaría, 2016b:50-51). Pese a ello, y dado el objeto de análisis en el presente trabajo de tesis, se debe centrar la mirada en las aportaciones del movimiento indígena<sup>120</sup>.

En el año 1986 se constituye la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (en adelante CONAIE). Esta confederación está formada a su vez por tres

---

<sup>119</sup> <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/pobreza-por-ingresos/>

<sup>120</sup> Se tratará de ofrecer unas breves anotaciones sobre el mismo, pues un recorrido pormenorizado de la lucha indígena del Ecuador requeriría una extensión y estudio profundo sobre la cuestión que superaría con creces el objetivo de analizar en sí la Constitución de Montecristi. Recuérdese que es nuestro objetivo analizar la Constitución ecuatoriana en relación a los límites y tensiones con los que se encuentran y cómo se manifiestan éstos en la práctica. Analizar la historia del movimiento indígena del Ecuador nos conduce a todas luces a un alto en el camino en la presente investigación y, por ello, sólo se proporcionarán unas nociones básicas que ayuden a entender el peso de dicho movimiento y de sus propuestas en el actual texto constitucional.

confederaciones regionales: la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), la Confederación de las Nacionalidades Amazónicas Ecuatorianas (CONFENIAE) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAIECE). En la década de 1990 se suceden una serie de levantamientos que posicionarán al movimiento indígena como un sujeto político importante en el país. El año 1990 pasa a la historia ecuatoriana como el año del gran levantamiento indígena, pues en junio de 1990 tiene lugar un gran levantamiento liderado por la CONAIE que pone sobre la mesa una serie de reivindicaciones formalizadas en 16 puntos concretos, uno de los cuales (punto número 7) recogía la demanda de conformar un Estado plurinacional. Dos años después, coincidiendo con la conmemoración de los 500 años de resistencia, la CONFENIAE (recuérdese la Confederación de las Nacionalidades Amazónicas Ecuatorianas) realiza una marcha en defensa de su territorio desde la Amazonía hasta Quito. En 1994 se produce otro gran levantamiento indígena en protesta a la reforma de la Ley Agraria impulsada por el gobierno de ese momento. Posteriormente, en el año 1995 se conforma el partido político Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) como resultado de la articulación del partido Pachakutik en la Sierra, Unidad Plurinacional de la Amazonía y el movimiento urbano Nuevo País. Un año más tarde se presenta a las elecciones locales y logra buenos resultados, consiguiendo por ello entrar en el escenario político de la democracia representativa. En 1997 tiene lugar otro importante levantamiento indígena que acabará con el presidente de ese momento. Después de esta concatenación de levantamientos se llega a la Asamblea Constituyente de 1998, donde el movimiento indígena contará con cuatro asambleístas. En el año 2000 –y después del anuncio de la dolarización del país– otro presidente es destituido gracias a la presión del movimiento indígena. A este presidente le sustituye un triunvirato de un día de duración formado por un indígena (Antonio Vargas, presidente de la CONAIE), un militar (el coronel Lucio Gutiérrez) y un representante de la sociedad civil (Carlos Solórzano) que cede el poder al hasta entonces vicepresidente de la República. Dos años después, en 2002, el partido indígena Pachakutik (que desde 1996 había ido adquiriendo poder y representación en las elecciones locales) se alía con el Partido Sociedad Patriótica. Este partido gana finalmente las elecciones y el Pachakutik cuenta por ello con cuatro ministros en el Ejecutivo, uno de ellos Nina Pacari, primera mujer indígena al frente del Ministerio de Relaciones exteriores. Tras ocho meses en el poder, ya en el año 2003, el Pachakutik se siente traicionado por las políticas neoliberales impulsadas por el gobierno y rompe relaciones con el Partido Sociedad Patriótica. Tras una serie de movilizaciones cae el presidente de la República y le sucede su vicepresidente, quien en 2006 gana las elecciones en segunda vuelta con el recién creado partido político Alianza País, que recibe el apoyo del movimiento indígena, de sectores intelectuales y de izquierda y de algunas organizaciones sociales. Así, de manera muy concisa y resumida –teniendo claro los elementos básicos que permiten entender el momento histórico preciso– se llega al proceso constituyente (Arkonanda, 2012b:182-186; Rodríguez, 2016:70-75)<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Para ampliar información sobre la historia del movimiento indígena en Ecuador se recomienda ver

En resumen, desde el levantamiento indígena de 1990 hasta la actualidad el movimiento indígena adquiere protagonismo en la escena política del país, teniendo un papel fundamental tanto en lo relativo al derrocamiento de presidentes como en lo relativo a la presentación de propuestas en los dos últimos procesos constituyentes. En el caso que aquí se analiza –proceso constituyente que dará a luz la Constitución de 2008– la CONAIE entregó a la Asamblea un borrador de Constitución, documento que sirvió en gran medida para los debates y posterior redacción del texto definitivo (Ospina, 2010:205). En este borrador quedan recogidos claramente los principios de plurinacionalidad, de Buen Vivir y de relaciones más armónicas con la Naturaleza que influirán notoriamente en la versión final de la Constitución de 2008 (CONAIE, 2007) y que harán de la misma un hito en la historia constitucional, inaugurando –junto con la Constitución de Bolivia de 2009– un nueva corriente: el neoconstitucionalismo transformador o neoconstitucionalismo andino (Ávila-Santamaría, 2011; 2016b).

El proceso constituyente ecuatoriano tuvo lugar entre finales de noviembre de 2007 a julio de 2008 después de que en abril de 2007 se realizara la consulta popular y saliera un 81,72% a favor de la convocación de una Asamblea Constituyente. En ella se dieron cita 130 asambleístas, de los cuales un 79,9% correspondía a representantes provinciales (100 asambleístas), un 18,5% a los representantes nacionales (24 asambleístas) y un 4,6% por migrantes ecuatorianos en países de América Latina, Estados Unidos y Europa (Rodríguez, 2016:233). Rafael Correa había llegado a la presidencia de la República en enero de 2007 tras ser elegido en segunda vuelta en las elecciones de noviembre de 2006 sin una lista de candidatos al Congreso. Su liderazgo político se afianzará una vez se han conocido los resultados de la consulta popular para convocar el proceso constituyente, donde logró la mayoría especial que se necesitaba para la convocación del mismo con el 80 de los 130 representantes de la Asamblea (Schavelzon, 2015:35). Como presidente de dicha Asamblea fue elegido el economista Alberto Acosta, quien no vio finalizar dicho proceso en su cargo debido a las desavenencias con el presidente de la República y líder de Alianza País; desavenencias que motivaron su dimisión. Según Schavelzon (2015:38-39) las principales confrontaciones entre Acosta y Correa se debían a la pertinencia de continuar con la deliberación del proceso (opción defendida por el primero) o finalizar los trabajos de la Asamblea en el plazo estipulado (opción defendida por el segundo). La importancia de referir estas desavenencias o desacuerdos entre el presidente de la República y el presidente de la Asamblea es porque el resultado del conflicto finaliza con la dimisión de este último –con tan solo 54 artículos de los 444 finales en los que quedaría compuesta la Carta Magna ecuatoriana– siendo Acosta una personalidad central en la conformación del proceso constituyente ecuatoriano como un proceso abierto. Si se habla de un «constitucionalismo desde abajo» (Santos, 2010a) o de «neoconstitucionalismo transformador» es porque la Constitución de Montecristi fue fruto de un proceso democrático donde fue fomentada

---

Arkonanda (2012b), del que nos hemos nutrido para la redacción completa de esta párrafo. No obstante si se precisa de un estudio más pormenorizado y en mayor detalle se recomienda ver Llásag (2013). Asimismo, si se requiere ampliar información sobre el movimiento indígena en relación al posicionamiento de la “plurinacionalidad” en su lucha política se recomienda ver Simbaña (2005).

la participación de la ciudadanía y de sus organizaciones y movimientos hasta el punto de establecer sesiones itinerantes de las mesas de trabajo para favorecer las aportaciones de la sociedad. No obstante, y pese a lo comentado, Santos (2010a:77-78) defiende que el proceso constituyente pudo desarrollarse «[...] dentro de la “normalidad democrática”», aunque ello no resta que se dieran serias tensiones, siendo las dos más importantes –a parte de lo mencionado– los intentos de injerencia del presidente Rafael Correa en los trabajos de la Asamblea Constituyente con los que perseguía tener un cierto control político sobre la futura norma constitucional (más allá de los 80 asambleístas con los que ya contaba por votación) y las presiones ejercidas tanto por los sectores más conservadores que eran parte de dicha Asamblea (de los que se destaca al Opus Dei) como por la fuerte presión mediática.

Asimismo, otros de los puntos polémicos de este proceso fueron los mandatos constituyentes expedidos por la Asamblea en materia de legislación tributaria, laboral y minera, así como el tema del derecho humano al agua y la gestión de la misma por el Estado o por las comunidades de usuarios (Santos, 2010a:80). Es destacable que con la conformación de la Asamblea Constituyente de Montecristi quedó disuelto el poder Legislativo, por lo que dicha Asamblea no sólo se ocupó de su labor de elaboración de la nueva Constitución, sino que también asumió las funciones legislativas del Estado; funciones que fueron asumidas por la Mesa de Legislación y Fiscalización de la Asamblea. Y es que los trabajos de la Asamblea Constituyente fueron divididos por mesas temáticas de trabajo. En estas mesas se debía definir y redactar un primer borrador de los artículos que compondrían la futura Constitución para posteriormente ser valorados por una primera plenaria donde serían debatidos y se le harían observaciones y una segunda plenaria donde finalmente se votaría por su aprobación. Estas mesas de trabajo fueron las siguientes: (1) Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales; (2) Organización, Participación Social y Ciudadanía; (3) Estructura e Instituciones del Estado; (4) Ordenamiento Territorial y Asignación de Competencias; (5) Recursos Naturales y Biodiversidad; (6) Trabajo, Producción e Inclusión Social; (7) Régimen de Desarrollo; (8) Justicia y Lucha contra la Corrupción; (9) Soberanía, Relaciones Internacionales e Integración; y (10) Legislación y Fiscalización (Rodríguez, 2016:235-236).

Finalmente la Constitución fue sometida a referéndum a finales de septiembre de 2008, siendo aprobada por el 64% de los votos a favor frente a un 28% de votos en contra. Entró en vigor el 20 de octubre de 2008, fecha en la que fue publicada formalmente en el Registro Oficial.

La Constitución de Montecristi, con un total de 444 artículos en sus páginas, es la Constitución número veinte del Ecuador. La República ecuatoriana ha tenido, por tanto, veinte Constituciones<sup>122</sup> a lo largo de su historia de país independiente y éstas se

---

<sup>122</sup> La clasificación que hace el profesor Ramiro Ávila Santamaría (2011) se ha completado con las referencias a las Constituciones que se encuentran referidas en la página web del gobierno.

clasifican –según el profesor Ramiro Ávila-Santamaría (2011:83-94)– dentro de las corrientes del constitucionalismo liberal-conservador (Constitución de 1830 hasta la Constitución de 1987), constitucionalismo liberal-laico (Constitución de 1906), constitucionalismo legal-liberal-social (Constitución de 1929, 1938, 1945, 1946, 1967), constitucionalismo neoliberal (Constitución de 1978 y de 1998) y constitucionalismo postmoderno (Constitución de 2008). Por postmoderno este autor entiende un modelo constitucional que tenga como principios la descolonización del Estado, una intención igualitarista-distribuidora entre ciudadanos y ciudadanas, que contemple horizontes y posibilidades de emancipación y cuya preocupación central sea proteger a los seres que tradicionalmente han estado más expuesto a los abusos de poder, incluyendo en esta categoría de “seres” a la Naturaleza; características, todas ellas, presentes en la Constitución ecuatoriana de 2008.

No obstante, y pese a este carácter “progresista” del texto constitucional –por los motivos expuestos en las líneas inmediatamente anteriores a éstas y por el reconocimiento de numerosos derechos e inclusión de nuevas categorías nunca antes comprendidas en la carta político-jurídica más alta del Estado– el resultado final de Montecristi no satisfizo las expectativas de algunos sectores relevantes de la sociedad ecuatoriana. Y es que en cierta medida en Montecristi se vieron traicionadas las ilusiones y deseos de una parte importante del movimiento indígena (no se contempla el derecho colectivo al consentimiento, sino a la mera consulta en sus territorios), del movimiento feminista (el aborto no es despenalizado) y del movimiento LGTBI (no se contempla el matrimonio igualitario ni la adopción por parte de parejas homosexuales) (Storini, 2017).

Sin embargo, y pese a estas cuestiones, la Constitución de Montecristi se ha constituido en el imaginario de muchos intelectuales y académicos –Acosta (2013b), Santos (2010a), Ávila-Santamaría (2011), entre otros y otras– como una Constitución paradigmática, un hito en la historia constitucional y todo un referente de Carta política democrática, participativa, de horizonte emancipador; un texto de reformulación del Estado colonialista, racista y patriarcal. Estos y otros autores y autoras no ignoran ni ocultan los límites y tensiones del texto de Montecristi, pero aún así enfatizan sus conquistas y sus posibilidades de construcción de una sociedad más igualitaria, en el sentido de respeto a la diversidad y a la interculturalidad.

Pero, ¿qué aportaciones principales plantea la Constitución de Ecuador desde el punto de vista del pluralismo jurídico y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas? ¿En qué medida ha podido contribuir la Constitución de Montecristi –con el reconocimiento de los derechos colectivos, del pluralismo jurídico y la incorporación de la noción de plurinacionalidad, Buen Vivir y derechos de la Naturaleza– a encauzar los conflictos entre los sistemas jurídicos del Estado y los pueblos indígenas de manera

favorable a estos últimos? Estas principales cuestiones serán abordadas a lo largo de los siguientes capítulos en los que se analizará la Constitución ecuatoriana de 2008 desde el punto de vista de sus potencialidades y límites para avanzar –o no– hacia la superación del monismo jurídico y del modelo de desarrollo convencional-economicista.





## CAPÍTULO 9

---

### LA CONSTITUCIÓN DE MONTECRISTI Y SU POTENCIALIDAD PARA ENCAUZAR CONFLICTOS ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL ESTADO

El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.

*Art. 1 de la Constitución de Ecuador de 2008*

La Constitución de Montecristi se presenta como una Constitución innovadora que podría posibilitar la resolución de los conflictos jurídicos existentes entre el Estado y los pueblos indígenas de manera favorable a estos últimos. Y ello porque la Constitución ecuatoriana de 2008 ha pretendido construir un marco jurídico-político que posibilite el impulso de alternativas al modelo de desarrollo convencional y, por lo tanto, legitimar en condiciones de igualdad diversos modos de vida que no tiene por qué ser coincidentes con el promulgado por los discursos del Desarrollo. En este marco se presenta el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas en el mismo rango jerárquico que el Derecho del Estado. Es decir, la Constitución de Montecristi no sólo reconoce el pluralismo jurídico realmente existente dentro de sus fronteras por la coexistencia de diversos sistemas jurídicos indígenas junto con el Derecho del Estado, sino que opta por el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico de tipo fuerte. Es decir, se adopta una concepción amplia de Derecho donde las fuentes del Derecho ya no pertenecen en exclusividad al Estado y aquellos agentes autorizados por éste.

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas ya han sido reconocidos anteriormente en la Constitución ecuatoriana de 1998, así como en muchas Constituciones de la región Andina y de América Latina en general. Sin embargo, se considera como un elemento innovador su inclusión en la nueva Constitución de 2008 precisamente porque dicho reconocimiento viene enmarcado en un intento de superación de la doctrina jurídica monista, por un lado, y por otro lado, por una clara intencionalidad de transitar hacia otras formas de vida o modelos alternativos al Desarrollo. La Constitución de Montecristi –como ya se ha avanzado– reconoce la pluralidad jurídica y establece, como novedad, que el ordenamiento jurídico ecuatoriano se compone de un amplio número de sistemas jurídicos, de entre los cuales –sin ningún privilegio ni prevalencia– se sitúa el Derecho del Estado. Así, el Ecuador, se define como un Estado constitucional de derechos (nótese el plural).

Por otro lado, no hay que ignorar que este intento por superar la doctrina jurídica monista y el modelo de desarrollo convencional en la que situamos el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y del pluralismo jurídico (de tipo

fuerte) no se da de manera aislada en la Constitución de Montecristi. Dicho reconocimiento y su potencial alcance hay que entenderlo dentro del contexto que lo enmarca y que no es otro que el intento de transformación del modelo de Estado moderno, monista y desarrollista a través –de entre otros elementos<sup>123</sup>– de las nuevas categorías constitucionales. Éstas son: el Sumak Kawsay/Buen Vivir como fin de la sociedad ecuatoriana y objetivo del desarrollo; los derechos de la Naturaleza como expresión del reconocimiento de sus valores intrínsecos; y el carácter plurinacional e intercultural del Estado por el que se pretenden cambios estructurales en el modelo de Estado-nación monocultural. Este contexto enriquece el alcance del reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas y las posibilidades de transitar hacia un pluralismo entendido en clave postdesarrollista en la medida en que se toma en consideración – como propuesta de cambio del conjunto de la sociedad ecuatoriana y no sólo la indígena – la visión biocéntrica de la vida y el respeto por los ciclos vitales y la reproducción de la Naturaleza.

En este escenario de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de una concepción amplia de Derecho enmarcado en el intento de construcción de un Estado plurinacional e intercultural donde se proteja a la Naturaleza y se persiga el Sumak Kawsay/Buen Vivir parece posible la construcción del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista, al menos de manera potencial. Si se recuerda, por pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista o pluralismo jurídico postdesarrollista se está aludiendo a una reivindicación teórico-política que busca legitimar –en condiciones de igualdad– los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas que defienden sus derechos territoriales y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza y aquellos sistemas jurídicos o normativos propuestos como alternativos por movimientos sociales de carácter emancipador. Aunque un modelo teórico –y como modelo teórico, una figura abstracta que busca ilustrar una realidad aunque sin poder abarcar toda su complejidad, matices, contradicciones y desvíos– se trata, en cualquier caso, de un enfrentamiento político y jurídico que se da en la práctica contra el monismo jurídico y el desarrollismo de los Estados y también contra otro tipo de pluralismo jurídico que pretende una mayor profundización del modelo de desarrollo convencional, el pluralismo jurídico liberal-desarrollista. Recuérdese también que la importancia de relacionar las críticas al desarrollo con las críticas a la doctrina jurídica monista imperante en el campo del Derecho se debe a que esta apuesta dialógica permite comprender mejor que sosteniendo un modo de vida o –si se prefiere– de desarrollo (sea éste convencional o alternativo al mismo) se encuentra todo un sistema jurídico (con su conjunto de leyes, instituciones, procedimientos y autoridades) que legitiman y regulan dicho modo de vida o de desarrollo y mediante el cual se organiza toda la vida social, cultural y

---

<sup>123</sup> Ramiro Ávila Santamaría (2016b:26-40) habla de siete instituciones novedosas presentes en la Constitución de Montecristi que le son propias a los movimientos y luchas sociales de los y las ecuatorianos –sobre todo de los movimientos indígenas en resistencia– pero que también han sido influyentes e influidas por la región latinoamericana en su conjunto; estas instituciones son: la plurinacionalidad, la Pachamama, el Sumak Kawsay, la democracia comunitaria, la justicia indígena y la interculturalidad.

económica de una sociedad y territorio dado. Ello significa que sosteniendo el modelo de desarrollo convencional-economicista que el postdesarrollo quiere desechar se encuentra todo un armazón jurídico que debe ser modificado en profundidad si se pretende transitar hacia otros modos de vida alternativos al dominante. Dicho de otra manera, si se pretende la transformación del modelo de desarrollo convencional por otros modos de vida en mayor armonía con la Naturaleza no sólo hay que poner el foco en el ámbito económico, sino también en el ámbito jurídico, transitar hacia otros modos de vida debería ser –a la vez– transitar hacia o permitir *otras* legalidades. Y estas *otras* legalidades suponen a su vez, transitar hacia otro modelo de Estado, diferente al modelo de Estado-nación moderno<sup>124</sup> en tanto en cuanto dicho modelo sólo comprende un único Derecho y una sola nación.

La Constitución de Montecristi parece dar los pasos aludidos en las líneas inmediatamente anteriores: (1) hacer posible otros modos de vida alternativos al modelo de desarrollo con el objetivo de lograr el Sumak Kawsay o Buen Vivir, supeditando el desarrollo a este fin; (2) transitar hacia o permitir *otras* legalidades definiéndose como un “Estado constitucional de derechos” (nótese el plural) donde los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas están en el mismo escalón jerárquico que el sistema jurídico ordinario del Estado, ambos supeditados a la Constitución y a los derechos humanos; y (3) nombrar al Estado como “plurinacional” e “intercultural”, rompiendo con ello la unión inseparable que unía al Estado con una sola nación y por ende con una sola ciudadanía y una sola fuente de Derecho. Estos tres pasos comenzados en Montecristi de manera teórica –pues la Constitución no deja de ser un texto que debe materializarse y aterrizar en la realidad de la sociedad ecuatoriana– podrían servir como motor de avance hacia la construcción de alternativas al desarrollo; alternativas sostenidas sobre la legitimidad de *otras* legalidades que mantienen modos de vida en armonía con la Naturaleza.

Este reconocimiento de sistemas jurídicos *otros* junto con las nuevas categorías que integra la Constitución –Sumak Kawsay/Buen Vivir, derechos de la Naturaleza y plurinacionalidad e interculturalidad– sustentan la legitimación de diversas formas de entender la vida y, con ellas, las diversas fuentes del Derecho sobre las que construir/mantener alternativas al modelo de desarrollo convencional-economicista y regular las actividades y relaciones en un territorio dado. Es decir, la Constitución de Montecristi podría hacer viable la puesta en práctica del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista en la medida en que legitima en condiciones de igualdad los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas que regulan y mantienen modos de vida en armonía con la Naturaleza. Si se respetasen dichos sistemas jurídicos y su jurisdicción,

---

<sup>124</sup> El Estado no es intocable y es una figura cuya función y pertinencia puede –y de hecho es – puesta en tela de juicio por corrientes teóricas y grupos sociales (ver con respecto a esta cuestión en la Parte I de esta tesis las reflexiones de Esteva y Prakash, 1998). Pese a ello no nos adentraremos en dicho debate en esta investigación puesto que el presente estudio se sitúa en el análisis del caso de Ecuador y de su actual Constitución, donde el Estado no se pretende disolver, aunque sí reconfigurar o reformular como más adelante se verá.

en muchos territorios –en teoría– podrían mantenerse o instaurarse modos de vida sustancialmente diferentes o diametralmente opuestos al modelo de desarrollo convencional y, por tanto, podría hablarse efectivamente de alternativas al desarrollo y superación de este modelo.

La posibilidad de superar dicho modelo es considerado por muchos autores y autoras a partir del avistamiento de un horizonte posneoliberal y –en algunos casos– también poscapitalista que perciben de la lectura de la Constitución de Montecristi (Quintero, 2009:90; Larrea-Maldonado, 2011:69; Acosta, 2013b:45; Rodríguez, 2016:216). Este adjetivo de “poscapitalista” es referido –de entre otros– por Santos (2013:30), para quien la Constitución de Montecristi contiene un potencial transformador innegable que puede serle de mucha utilidad a las luchas contrahegemónicas que se dan en el país. Dicho con sus palabras la Constitución ecuatoriana de 2008 contiene «[...] embriones de una transformación paradigmática del derecho y el Estado moderno, hasta el punto de resultar legítimo hablar de un proceso de refundación política, social, económica y cultural» (Santos, 2013:15). Esta apreciación es compartida por Acosta (2009b:21), quien afirmaba hace algunos años que «[...] la reciente Constitución ecuatoriana, redactada en Montecristi, fiel a las demandas acumuladas, consecuente con las expectativas creadas, se proyecta como medio e, incluso, como fin, para dar paso a cambios estructurales». Para Alberto Acosta (2013b:97) el marco referencial de la Constitución de Montecristi es indudablemente un marco transformador, por lo cual la principal tarea será luchar por la vida. Esta profunda preocupación por la vida se encuentra plasmada en las aspiraciones de la sociedad ecuatoriana que quedaron escritas en la parte dogmática de la Constitución y en el reordenamiento político propuesto. David Cortez (2010:2) llama la atención especialmente sobre tres aspectos de este reordenamiento político: (1) la inclusión de un concepto originario indígena como pilar sobre el cual se sostiene el ordenamiento y legitimación de la vida política del Ecuador; (2) la llamada a la superación de la monocultura imperante y (3) el mandato de establecer una convivencia armónica con la Naturaleza. Todo ello a su entender, junto con la inclusión del Sumak Kawsay como principio constitucional transversal supone «transformaciones discursivas» que enfrentan la matriz colonial y neocolonial de las sociedades (Cortez, 2012:4). Se habla de transformaciones estructurales, transformaciones de fondo que hacen tambalear los cimientos del modelo de Estado-nación moderno en la medida en que las fuentes de Derecho se diversifican: ya el único Derecho posible no es sólo el del Estado y, por tanto, el sistema jurídico que rige el conjunto del territorio nacional no es uno, sino varios. Eso podría posibilitar diversas territorialidades y, con ellas, diferentes modos de vida que no tienen por qué responder a un único patrón o –si se prefiere– a un único discurso.

Como se habrá podido apreciar, la palabra “transformación” es recurrentemente utilizada para hablar de la Constitución de Montecristi y, entendida en su contexto enunciativo y más allá de las citas literales recogidas, alude a un horizonte emancipador y progresista. Este horizonte es lo que ha dado forma a una nueva línea de constitucionalismo: el neoconstitucionalismo transformador o neoconstitucionalismo

andino, definido por algunos como un «paradigma esperanzador» donde los derechos de los diversos seres oprimidos y excluidos son colocados en el centro de la Teoría del Derecho y del Estado (Ávila-Santamaría, 2011, 2016a; 2016b, 2017). Este neoconstitucionalismo transformador es enunciado por otras intelectuales como constitucionalismo de la diferencia o de la diversidad. La profesora Claudia Storini (2017:39-40) explica que el constitucionalismo de la diferencia o de la diversidad «[...] es un concepto de constitucionalismo capaz de reflejar el modo en que la ciudadanía genera sentido jurídico, un planteamiento teórico que intenta llegar a una comprensión más amplia del constitucionalismo, es decir, un constitucionalismo que permita dar un sentido plural a sus estructuras a través de la reconstrucción de sus significantes obtenida desde la descripción de los mismos realizada por parte de los excluidos».

Llamado constitucionalismo transformador, constitucionalismo andino, constitucionalismo del oprimido o constitucionalismo de la diferencia o de la diversidad, lo cierto es que la Constitución de Montecristi abre una nueva línea dentro de los Estudios Constitucionales que enfatiza la capacidad de los *otros* y *otras* para representarse y hablar por sí mismos, así como para crear propuestas jurídicas y políticas innovadoras capaces de transformar las estructuras que los oprimen, marginan y excluyen y con ello superar la colonialidad en todas sus formas. La Naturaleza –y todos los seres y ecosistemas que en ella habitan– se encuentra dentro de esta diversidad de sujetos oprimidos y, por lo tanto, es parte importante de esta nueva corriente constitucionalista. Esta relevancia de la Naturaleza como sujeto de derechos es lo que hace que Eduardo Gudynas (2009b:63; 133) afirme que lo que hace que la Constitución de Montecristi sea única es su apuesta por el giro biocéntrico, un giro que permitiría avanzar hacia un tipo de desarrollo alternativo superfuerte y hacia un nuevo concepto de ciudadanía más participativa y plural («meta-ciudadanías ecológicas»).

No obstante, otro de los elementos que hace “única” esta Constitución es –como ya se ha avanzado– el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte; un pluralismo jurídico en el que los diversos sistemas jurídicos coexistentes se sitúan en igual posición jerárquica, ninguno sobre otro. En la Constitución de Montecristi se reconoce por igual al sistema jurídico estatal y a los diferentes sistemas jurídicos de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias. Ello significa que el ordenamiento jurídico del Estado ecuatoriano no es equivalente al Derecho estatal, sino que éste es uno de los sistemas que forman este ordenamiento junto con los otros, los propios de los pueblos y nacionalidades del Ecuador; todos y cada uno de ellos bajo el paraguas común de la Constitución.

A continuación se profundizará en el estudio del pluralismo jurídico que ha sido reconocido en la Constitución de Montecristi. Dicho estudio vendrá de la mano del análisis del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, en la medida en que el ejercicio y aplicación de su propio Derecho es uno más de la larga lista de derechos que tienen estos pueblos y nacionalidades. La importancia que se le ha dado a este derecho concreto junto con los derechos territoriales se debe a que la

autonomía y autogobierno de estos pueblos se debe en gran medida a la posibilidad de los mismos de poder mantener sus propios modos de vida en sus territorios, los cuales están regidos por un complejo conjunto de leyes, instituciones, procedimientos y autoridades. Asimismo, este análisis del pluralismo jurídico que reconoce la Constitución de Montecristi será relacionado con otras de las categorías innovadoras de la Constitución –Sumak Kawsay/Buen Vivir, derechos de la Naturaleza y plurinacionalidad e interculturalidad– ya que el mismo se integra dentro de este marco de construcción de un nuevo modelo de Estado que pretende superar el modelo de desarrollo convencional y así permitir relaciones más armónicas con la Naturaleza y la vida.

### **9.1. Una breve presentación del texto constitucional**

No es pertinente entrar en materia sin antes tener una idea a vista de pájaro del texto al que se le van a seccionar una parte para su estudio en profundidad. Antes de centrar la mirada en cómo se plasma el pluralismo jurídico y los derechos territoriales indígenas en la Constitución de Montecristi, se hace necesario manejar unas ciertas nociones básicas de la Constitución. Ello permitirá tener una visión de conjunto antes de entrar a estudiar cuestiones específicas; cuestiones específicas que, por otro lado, son transversales y por tanto ejes o núcleos reguladores de toda la vida política y jurídica del Estado y la sociedad ecuatoriana.

La Constitución de Montecristi cuenta con un total de 444 artículos divididos en nueve títulos (Título I sobre elementos constitutivos del Estado; Título II sobre derechos; Título III sobre garantías constitucionales; Título IV sobre participación y organización del poder; Título V sobre organización territorial del Estado; Título VI sobre el régimen de desarrollo; Título VII sobre régimen del Buen Vivir; Título VIII sobre relaciones internacionales; y Título IX sobre la supremacía de la Constitución). Cada uno de estos títulos se divide en diversos capítulos, de los cuales se destacan en esta ocasión los relativos a los Derechos (Título II) ya que en ellos se encuentran los derechos del Buen Vivir (capítulo segundo); los derechos de las personas y grupos de atención prioritaria (capítulo tercero); los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (capítulo cuarto); los derechos de participación (capítulo quinto); los derechos de libertad (capítulo sexto); los derechos de la Naturaleza (capítulo séptimo); los derechos de protección (capítulos octavo); y finalmente las responsabilidades (capítulo noveno). Todos y cada uno de los derechos establecidos en estos capítulos son plenamente justiciables por mandato del artículo 11. Finalmente cerrando la Constitución se encuentran las disposiciones transitorias, una disposición derogatoria referente a la Constitución Política de la República del Ecuador de 1998 y toda norma contraria a la nueva Constitución, el régimen de transición y una disposición final que establece que la nueva Constitución entrará en vigor el día de su publicación en el Registro Oficial y una vez haya sido aprobada en referéndum.

Como toda Constitución también cuenta con un Preámbulo, un Preámbulo que ya vaticina el carácter innovador de esta Constitución. Primeramente porque comienza con el uso del lenguaje inclusivo con un «nosotros y nosotras», reconociendo la diversidad de pueblos de raíces milenarias que conforman el Ecuador y celebrando a la Naturaleza o Pachamama. Ya desde el Preámbulo se refuerza el carácter biocéntrico de la Constitución al utilizar el término indígena –cuyo concepto es mucho más abarcador que el de Naturaleza– y al afirmar que los seres humanos son parte de la misma, siendo ésta vital para la existencia humana. Por otro lado, y aunque se invoque al dios cristiano, se reconocen las diversas formas de religiosidad y espiritualidad, así como la sabiduría de las diversas culturas que conforman la sociedad ecuatoriana y el valor de las diferentes luchas sociales de liberación que han tenido lugar en el país para superar las muy y diferentes formas de discriminación y colonialismo. Reconociéndose todo ello se manifiesta la decisión de la sociedad ecuatoriana de construir «una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*» (Ecuador, 2008:15). Ya desde el principio se anuncia una Constitución que opta por el reconocimiento amplio de derechos, por la interculturalidad y por un mayor respeto y consideración a la Naturaleza en comparación con el constitucionalismo moderno al que el mundo del Derecho estaba acostumbrado.

Por otro lado, los primeros artículos suministran las claves con las que interpretar todo el texto constitucional. Así, el primer artículo asienta las bases interpretativas o ejes transversales a partir de los cuales se debe leer el conjunto del articulado, y estos son: (1) Estado constitucional de derechos y justicia; (2) Estado social; (3) Estado democrático; (4) Estado soberano e independiente; (5) Estado unitario, pero a la vez intercultural y plurinacional; (6) Estado laico; y finalmente (7) Estado republicano gobernado de manera descentralizada. En este mismo artículo se establece que los recursos no renovables de todo el territorio pertenecen al Estado de forma «[...] inalienable, irrenunciable e imprescriptible» (Ecuador, 2008:art. 1). Asimismo, otros aspectos a destacar es la obligación del Estado de planificar el desarrollo del Estado de manera sostenible y solidaria a través de la descentralización y el fortalecimiento de las autonomías, erradicar la pobreza a la vez que se promueve la redistribución de la riqueza y proteger el patrimonio natural y cultural de todo el país. Y todo ello con el objetivo declarado de acceder al Buen Vivir (Ecuador, 2008:art. 3). Finalmente, se señala que la unidad territorial del Estado es incuestionable y que la nacionalidad ecuatoriana es el vínculo jurídico y político de todas las personas que viven en el país, lo que no entra en conflicto con la pertenencia a otras de las nacionalidades indígenas que coexisten en un Estado que se define como plurinacional (Ecuador, 2008: art. 4 y 6).

Con estas breves reseñas de la Constitución que permiten tener una visión de conjunto se pasará a continuación al estudio del pluralismo jurídico y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Posteriormente, se atenderá a cómo la Constitución ha recogido los conceptos de *Sumak Kawsay*/Buen Vivir, derechos de la Naturaleza y

plurinacionalidad e interculturalidad. Y ello porque el potencial del reconocimiento del tipo de pluralismo jurídico fuerte que recoge la Constitución como posibilitador de modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional no es comprensible en su profundidad si se le desvincula de estas otras categorías innovadoras del texto constitucional con las que nace ligado.

En cada uno de los apartados en los que quedará dividido el estudio se hará referencia a la forma en la que han quedado recogidos en la Constitución y, también, la manera en la que son interpretados por las y los intelectuales más reconocidos en estas cuestiones. En este epígrafe las reflexiones y teorizaciones sobre dichos conceptos, elementos o categorías vienen dadas por la consideración de este carácter potencial de la Constitución de servir como instrumento político-jurídico para transitar hacia otros modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional y hacia la superación del monismo jurídico del Estado.

## **9.2. Pluralismo jurídico fuerte y derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución de Montecristi**

A continuación se analizará como el pluralismo jurídico y los derechos colectivos de los pueblos indígenas han sido plasmados en la Constitución de Montecristi. A lo largo de esta exposición se hará énfasis en los logros que en esta materia se han conseguido con la promulgación de la Constitución ecuatoriana de 2008, aunque también se hará referencia a algunos de los límites o contradicciones que pueden identificarse en la misma. En un tercer momento se profundizará en el análisis de estos límites y contradicciones que pueden obstaculizar que esta Constitución sea un instrumento jurídico-político capaz de proveer de vías de resolución o amortiguamiento a los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza de forma favorable a estos últimos. Ello, no obstante, una vez nos hayamos detenido en el estudio de las posibilidades que brinda dicho texto constitucional para que –efectivamente– pueda darse la resolución de dichos conflictos de manera beneficiosa a los pueblos indígenas que luchan por proteger sus prácticas y/o modos de vida alternativos al desarrollo.

### **9.2.1. Su plasmación en la Constitución de Montecristi**

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas –como se vio en la segunda parte de esta tesis– están reconocidos en el nivel internacional y regional de América Latina. La Constitución ecuatoriana de 1998, Constitución anterior a la presente, también reconocía dichos derechos pero, sin embargo, el reconocimiento a partir de Montecristi



aporta mayores esperanzas. Pero, ¿ello por qué? Pues fundamentalmente por venir reconocidos en el marco de un Estado constitucional de derechos que pretende la transición o superación del modelo de desarrollo convencional y del monismo jurídico. Ello supone que, más allá de la lista más o menos amplia de derechos reconocidos con respecto a la Constitución anterior, en el contexto del neoconstitucionalismo transformador los derechos de los pueblos indígenas deben –por imperativo definitorio de esta nueva corriente– ser respetados de una vez por todas, haciendo posible o fomentado este tránsito hacia la superación del modelo convencional de desarrollo y la visión clásica del Derecho y sus fuentes.

El preámbulo de la Constitución de 2008 empieza reconociendo las raíces milenarias del Ecuador y la existencia de los distintos pueblos que lo conforman; un guiño claro al movimiento indígena y a los pueblos y comunidades en resistencia que, a partir de esta Constitución, pueden también ser llamadas conforme a Derecho como nacionalidades. La celebración de la Pachamama, la invocación a las diferentes espiritualidades junto al nombre del dios católico y la apelación de todas las sabidurías presentes en el país seguida de la referencia a las luchas sociales a favor de la liberación de toda forma de dominación puede considerarse un pequeño homenaje a siglos y siglos de resistencia indígena por ver respetados sus derechos y sus diversas formas de vida en armonía con la Naturaleza. Asimismo, la decisión de toda la sociedad ecuatoriana de construir «una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*» (Ecuador, 2008) es una señal indiscutible de la activa presencia indígena en la Constitución y de la propuesta de un nuevo modelo de Estado que respete sin ambages los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

A los pueblos y naciones indígenas, junto con el pueblo afroecuatoriano y montubio, se les ha dedicado todo un capítulo. En dicho capítulo –Capítulo Cuarto del Título II– se encuentran reconocidos los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades del Ecuador. No obstante, dichos derechos no sólo están presentes en este Capítulo, sino también en el articulado correspondiente al Régimen y derechos del *Sumak Kawsay*, donde aparecen referencias a los derechos de los pueblos indígenas en materia de salud, educación, comunicaciones, biodiversidad... Ello supone que la Constitución de 2008 deba ser leída en conjunto y no de forma compartimentada, pues entre muchos elementos –como puede ser el *Sumak Kawsay*, los derechos de la Naturaleza y la construcción de un modelo de Estado plurinacional e intercultural que más adelante serán estudiados– los derechos de los pueblos indígenas están presentes de manera transversal en la Constitución. Esta transversalidad se la otorga el art. 1 cuando define al Ecuador como un “Estado constitucional de derechos”. Y es que este plural puede ser entendido tanto como una alusión a lo sumamente garantista de esta Constitución (donde se dan cita una numerosa y larga lista de derechos reconocidos) como a un reconocimiento explícito del pluralismo jurídico infraestatal referente a los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas presentes en el Estado (Ávila-Santamaría, 2011:121-134). Se conciba de una manera o de otra, el “Estado constitucional de derechos” es un

eje rector y guía interpretativo del conjunto de la Constitución, lo que supone que el total del articulado deba leerse bajo su foco.

Por otro lado, debe considerarse que todos los derechos presentes en el Capítulo Cuarto están regidos –como todos los demás derechos reconocidos– por las normas de aplicación generales estipuladas en el art. 11, de las que se destaca la posibilidad de promover y ejercer los derechos reconocidos tanto de forma individual como de forma colectiva. Asimismo, en esta norma queda recogido el mandato de directa e inmediata aplicación tanto de los derechos y garantías presentes en la Constitución como en los instrumentos internacionales de derechos humanos, en los que se encuentra –como se recordará– el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas. Y, además, la jurisprudencia de la Corte Interamericana en materia de derechos de los pueblos indígenas –concretamente de los derechos territoriales indígenas– en virtud del art. 62 de la Convención Americana de derechos humanos, el cual establece la obligatoriedad de observancia para todos los Estados –y no solamente para el Estado implicado– de las sentencias relativas a la interpretación o a la aplicación de la Convención, como ha sido la interpretación del derecho de propiedad<sup>125</sup>. Finalmente –y de gran relevancia– es la prohibición de que alguna norma jurídica venga a restringir dichos derechos o garantías.

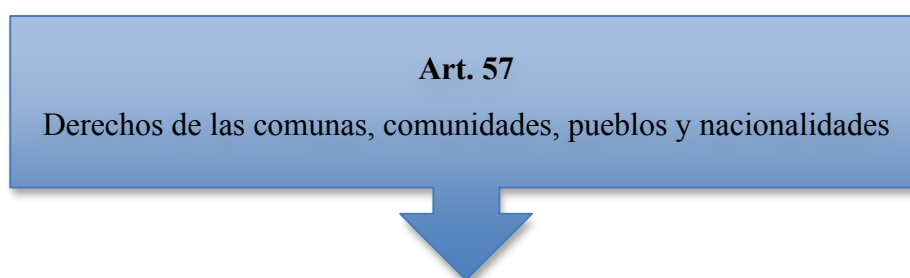
A continuación se ofrecerá un diagrama donde se expondrán los derechos colectivos de las comunidades, pueblos y nacionalidades que han sido reconocidos en el Título II, Capítulo Cuarto de la Constitución. Dicho capítulo consta tan solo de cinco artículos, del art. 56 al 60, aunque bien es cierto que el art. 57 relativo a los derechos colectivos se compone de veintiún numerales. El art. 56 reconoce a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, al pueblo afroecuatoriano, al pueblo montubio y a las comunas como parte del único e indivisible Estado ecuatoriano. Recuérdese que en virtud del art. 6 «la nacionalidad ecuatoriana es el vínculo jurídico político de las personas con el Estado, sin perjuicio de su pertenencia a alguna de las nacionalidades indígenas que coexisten en el Ecuador plurinacional» y sin perjuicio tampoco del carácter inalienable, irreductible e inviolable del Ecuador (2008:art. 4) cuya unidad territorial no ha sido puesta en cuestión por el reconocimiento de más de una nacionalidad y más de un pueblo al interior de un solo Estado. Por su parte los arts. 58 y 59 extrapolan los derechos colectivos reconocidos a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas a los pueblos afroecuatorianos y montubios respectivamente. Es por ello que, en todo momento y a lo largo de este trabajo de tesis en lo relativo al estudio del caso de Ecuador, debe entenderse que cuando se habla de los derechos de los pueblos indígenas se está usando una fórmula general que incluye tanto a las comunidades y nacionalidades indígenas como al pueblo afroecuatoriano y montubio.

---

<sup>125</sup> Esta tesis de aplicación del art. 62 de la Convención Americana sobre derechos humanos en lo relativo a los derechos territoriales de los pueblos indígenas ha sido sostenida por Mikel Berraondo (2015) y explicada en la Parte II del presente trabajo de tesis, por tanto se remite a esta parte de la investigación si se desea recordar la reflexión al respecto.

El art. 57 de la Constitución, como ya se ha adelantado, suministra una lista de veintiún numerales después de establecer que se le reconocen y garantizan los derechos colectivos a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas presentes en la Constitución y en los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos. Se remite a dicho artículo la consulta a la totalidad de los numerales y de su contenido ya que a continuación solamente se hará referencia a aquellos que se han considerado notablemente relevantes para el trabajo de investigación que se está desarrollando a lo largo de estas páginas y que, por tanto, tienen que ver con los derechos a la autodeterminación, al ejercicio de sus propios sistemas jurídicos y a sus derechos territoriales. Esta selección en ningún caso supone un ejercicio de jerarquización de derechos, sino evitar excesivas transcripciones literales y poder resaltar las cuestiones que se consideran claves en el marco de la presente investigación. En cualquier caso y antes de proceder, se subraya la interconexión e indisoluble relación entre todos los derechos presentes en todos y cada uno los numerales, así como al interior de los mismos. Dicho esto, se invita a reparar en el siguiente diagrama en el que se encuentran resaltados los elementos que –como ya se ha indicado– ameritan un mayor detenimiento en el marco de la investigación que aquí nos ocupa.

### Diagrama 1 - Derechos colectivos indígenas



#### Numerales

1	«Mantener, desarrollar y fortalecer libremente [...] sus tradiciones y formas de organización social».
4	«Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles». Las mismas estarán exentas del pago de tasas e impuestos.
5	«Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita».
6	«Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras».
7	«La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley».
9	«Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social,

	y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral».
10	«Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.
11	«No ser desplazados de sus tierras ancestrales».
15	«Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización».
16	«Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado».
17	«Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos».
20	«La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley».

Fuente: Elaboración propia con base en la Constitución de 2008

Después del listado compuesto por los veintidós numerales, en el mismo art. 57 se hace una mención especial a los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario. Dichos territorios son reconocidos como posesión ancestral de carácter irreductible e intangible y, como tal, en ellos queda prohibido todo tipo de actividad extractiva. No obstante, fuera de este artículo, capítulo y título constitucional, se establece una excepción a este mandato. El artículo 407 contraviene lo estipulado en el art. 57 en la medida que abre puertas y ventanas –aunque sea de manera “excepcional”– a que puedan explotarse recursos no renovables en zonas intangibles «[...] a petición fundamentada de la Presidencia de la República y previa declaratoria de interés nacional por parte de la Asamblea Nacional, que, de estimarlo conveniente, podrá convocar a consulta popular». De hecho, el 4 de febrero de 2018 por iniciativa del gobierno de Lenín Moreno, tuvo lugar un referéndum y consulta popular sobre esta cuestión. La pregunta del referéndum a este respecto era la siguiente: «¿está usted de acuerdo con enmendar la Constitución de la República del Ecuador para que se prohíba sin excepción la minería metálica en todas sus etapas, en áreas protegidas, zonas intangibles y centros urbanos, de conformidad en lo establecido en el Anexo 5?». Por otro lado, la pregunta a consulta popular era: «¿está usted de acuerdo en incrementar la zona intangible en al menos 50.000 hectáreas y reducir el área de explotación petrolera autorizada por la Asamblea Nacional en el Parque Nacional Yasuní de 1.030 hectáreas a 300 hectáreas?». En ambas preguntas está clara la vinculación con el tema de los territorios indígenas, sobre todo de los pueblos en aislamiento voluntario en la medida en que (1) las zonas intangibles parecen no ser tales en la medida en que su carácter es susceptible de excepción y (2) en el Parque Nacional Yasuní existen pueblos en aislamiento voluntario cuyos derechos y su misma supervivencia están amenazados por actividades extractivas. El resultado fue de un 68,62% a favor de la primera cuestión y de un 67,31% a favor de la segunda<sup>126</sup>. Ello podría ser reflejo de la preocupación de la sociedad por los temas ambientales, pero

<sup>126</sup> Noticia de El Universo (2018, s.f.) Resultados de la Consulta 2018 a nivel nacional. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/resultados-consulta-popular-2018-ecuador> Fecha de consulta: 6 de febrero de 2018.

debido a que no se sabe que aplicación se le dará por parte del Ejecutivo, no queda más que esperar y presionar para que la materialización de este voto favorable se refleje en prácticas coherentes con el espíritu que parece desprenderse del prólogo de la pregunta. De este modo no queda más que analizar los pasos que se vayan dando en la post-consulta, pasos que a estas fechas aún no están claros (Martínez, 2018).

Asimismo, en este mismo art. 57, también se establece la obligación del Estado de adoptar medidas para garantizar la vida de los pueblos en aislamiento voluntario, así como velar por el respeto a sus derechos, sobre todo a su derechos de autodeterminación y a su decisión de permanecer en aislamiento. La violación de dichos derechos –según manda este artículo– constituiría un delito de etnocidio que será tipificado por ley. Finalmente, y como referencia a todo el conjunto del art. 57, se establece el deber del Estado de garantizar la aplicación de los derechos colectivos reconocidos sin que medie ningún tipo de discriminación y velando por la igualdad y equidad entre hombres y mujeres.

La participación de los pueblos indígenas es otro de los elementos a tener en consideración en este punto sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Como se ha visto en el diagrama anterior, a los pueblos indígenas se les ha reconocido el derecho a participar en los organismos del Estado, en la definición de las políticas públicas, en el diseño de las prioridades del Estado y en ser consultados ante medidas legislativas que puedan afectarles (Ecuador, 2008:art. 57.15 y 57.16). Asimismo, la Constitución establece de manera general que «la participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria» (Ecuador, 2008:art. 95). No obstante, no se aporta ninguna definición sobre su alcance ni las posibles maneras de llevarla a cabo.

La regulación del pluralismo jurídico y el reconocimiento explícito de la capacidad y legitimidad de los pueblos indígenas para aplicar sus propios sistemas jurídicos se encuentra en el Título IV de la Constitución relativa a la participación y organización del poder, concretamente en el su Capítulo Cuarto, que viene a regular la Función Judicial y Justicia Indígena. Si bien es cierto que el derecho de los pueblos indígenas a ejercer sus propios sistemas jurídicos viene ya determinado desde el art. 1 con la fórmula “Estado constitucional de derechos” y complementado por el art. 57 en su numeral 9 y 10, no es menos cierto que el Capítulo Cuarto del Título IV los refuerza considerablemente. Este refuerzo viene dado porque –si bien en el Ecuador siempre ha habido pluralismo jurídico por la coexistencia de diversos sistemas jurídicos aparte del propio del Estado– no había sido reconocido antes de 2008 como un eje definitorio del modelo jurídico y político de Estado.

En la Sección primera de dicho Capítulo Cuarto del Título IV, art. 167, se reconoce que la potestad de administrar justicia se ejerce por los órganos de la Función Judicial (sistema jurídico ordinario) y por los otros órganos reconocidos en la Constitución

(sistemas jurídicos indígenas). Ello significa que Derecho ordinario y Derecho indígena están en la misma posición jerárquica, ninguno por encima del otro y, por tanto, en teoría se estaría ante un tipo de pluralismo jurídico fuerte; un hito histórico en el que el monismo jurídico “cede” y deja lugar al pluralismo jurídico infraestatal propio de comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas. Asimismo, en el art. 171 (sección segunda) se establece que «las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio» y que dichas autoridades «[...] aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales». Esta salvedad de respeto a la Constitución y a los derechos humanos está también presente en el art. 21 y en el art. 57.10, límite al ejercicio del derecho propio que no representa grandes contrariedades si se considera que el control de respeto del mismo compete a la Corte Constitucional, misma Corte competente para controlar que la justicia ordinaria haga lo propio y respete asimismo la Constitución y los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos. Por otro lado, esta observancia de respeto a los derechos humanos como límite al ejercicio del Derecho propio no tendría que representar mayores problemas desde una perspectiva decolonial y postcolonial siempre y cuando –y se subraya lo de siempre y cuando– se realice una interpretación intercultural de los derechos humanos y se tenga en consideración las reflexiones sobre la materia de autores como –de entre otros– Santos (2009a:509-541), Herrera-Flores (2005), Gómez-Isa (2011), Rajagopal (2005:205-237), Benhabib (2007), Etxeberria (2013) y Twining (2009).

Por otro lado, la alusión al “conflicto interno” del art. 171 puede ser entendido sin mayores dificultades –al no haber especificación en contrario– como todo conflicto que ocurra o afecte a territorios indígenas, ya venga causado por agentes internos o externos a las nacionalidades, pueblos o comunidades. En este sentido se entiende que cualquier proyecto de desarrollo o inversión en sus territorios –así como la militarización de los mismos por fuerzas del Estado– podría causar un “conflicto interno” en virtud del cual las nacionalidades, pueblos y comunidades indígenas estarían plenamente facultados por mandato constitucional a conocer y fallar ante dichos casos. Finalmente, siguiendo con el mandato presente en el mismo art. 171 el deber del Estado es garantizar que «[...] las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas». Este mandato tiene innumerables consecuencias según la opinión del profesor Trujillo (2013:312) que de entre ellas destaca que las decisiones de la autoridad indígena en el ejercicio de la función jurisdiccional son «[...] definitivas, que ninguna autoridad puede revisarlas o incumplirlas, lo que jurídicamente quiere decir que otra autoridad, juez o tribunal debe abstenerse de volver a juzgar el caso, pues de hacerlo violaría el artículo 76, numeral 7, literal i que prescribe que “nadie puede ser juzgado más de una vez por la misma causa y materia” y que en materia penal se conoce como el *non bis in ídem*». Por esta razón, el profesor Trujillo (2013:313) considera totalmente acertado el art. 345 del Código Orgánico de la Función Judicial, el cual establece la obligación de los jueces y juezas de declinar la competencia a favor de las

autoridades indígenas si dicho proceso está siendo sometido al conocimiento de dichas autoridades y siempre que exista petición de las mismas en este sentido. En virtud del art. 171 de la Constitución, las decisiones de las autoridades indígenas, al igual que las decisiones de los tribunales ordinarios, están sujetas al control de constitucionalidad. Para terminar es necesario añadir que el artículo enunciado también indica que se deberá establecer por Ley mecanismos de coordinación y cooperación entre ambas jurisdicciones, la indígena y la ordinaria. Esta ley, a diez años casi del nacimiento de la Constitución, no ha visto la luz. No existe. No obstante, sí que hay articulados importantes con respecto a esta temática en el Código Orgánico de la Función Judicial (Ecuador, 2009a) y en la Ley Orgánica de Garantías Constitucionales y Control Jurisdiccional (Ecuador, 2009b).

El Título VIII del Código Orgánico de la Función Judicial regula las relaciones de la jurisdicción indígena con la jurisdicción ordinaria. El primer artículo, art. 343 de este Título, concuerda exactamente con el art.171 de la Constitución, con la excepción de que el Código enfatiza que no puede aludirse el Derecho propio o consuetudinario para dejar de juzgar violaciones contra derechos de las mujeres. Posteriormente, el art. 344 del Código, enumera los principios de lo que llama «justicia intercultural» y que deben ser observados y respetados por los jueces y juezas, fiscales, defensores y cualesquiera otros servidores judiciales, policías y, en general, por todo el funcionariado público. Estos principios son: a. Diversidad (reconocimiento de la diversidad cultural y, por tanto, respeto a los sistemas jurídicos indígenas); b. Igualdad (obligación de tomar las medidas necesarias para garantizar el pleno entendimiento de las personas indígenas de las normas, procedimientos y consecuencias jurídicas del proceso de justicia ordinaria); c. Non bis in ídem (principio que prohíbe que lo juzgado por la justicia indígena sea de nuevo juzgado y/o revisado por los jueces de la Función Judicial o por alguna autoridad administrativa; con la excepción del control constitucional); d. Pro jurisdicción indígena (en caso de duda entre que jurisdicción es la competente para conocer un caso se optará por la indígena, asegurando así su mayor autonomía y la menor intervención posible de la Función Judicial); y e. Interpretación intercultural (los derechos en litigio deben ser interpretados interculturalmente). Por su parte también queda establecida la declinación de competencias a favor de la autoridad indígena por parte de los jueces y juezas de la Función Judicial cuando así sea requerido por la autoridad indígena (Ecuador, 2009a:art.345). Esta declinación de competencias se realizará una vez se haya demostrado la pertinencia de tal requerimiento y la autoridad haya jurado ser tal. Una vez esta alegación haya sido aceptada, se ordenará el archivo de la causa por el juez o jueza y se remitirá el proceso a la jurisdicción indígena. Finalmente, el art. 346 del Código establece que el Consejo de la Judicatura deberá determinar los recursos necesarios (tanto humanos como económicos o de cualquier otra naturaleza) para establecer los mecanismos de coordinación y cooperación entre ambas jurisdicciones. Asimismo, establece que dicho Consejo deberá capacitar a las y los servidores de la Función Judicial que actúen en territorios de gran presencia indígena en la cultura, idioma, costumbres, prácticas, normas y procedimientos de los sistemas jurídicos indígenas a fin de promover la justicia intercultural. Finalmente se establece que en

ningún caso el Consejo de la Judicatura podrá ejercer ningún tipo de atribución, gobierno o administración de la justicia indígena. Sin embargo, se considera que la no obligatoriedad de que dicho Consejo esté formado por operadores de la justicia indígena junto con los de la justicia ordinaria va en detrimento de la igualdad entre ambos sistemas jurídicos, el del Estado y el de los pueblos indígenas. Pese a lo dicho, la plena observancia de estos cuatro artículos enunciados parece aportar, a priori, garantías “suficientes” para que tanto la jurisdicción indígena como la ordinaria cooperen y se coordinen entre sí; y ello sin necesidad de una ley específica. Y es que una ley específica no representa garantías suficientes para esta coordinación y cooperación si no está acompañada de programas formativos y prácticas interculturales y si no se ha elaborado con la participación activa de los pueblos y nacionalidades. Así, siguiendo las reflexiones de Grijalva y Exeni (2013:583), entendemos que una ley o norma puede convertirse en una poderosa herramienta de colonización jurídica, por lo que se hace necesario que la construcción y expedición de una ley de coordinación y cooperación entre el sistema jurídico estatal y sistemas jurídicos indígenas sea coherente con la definición del Estado como plurinacional.

Por su parte, en la Ley Orgánica de Garantías Constitucional y Control Constitucional también hay artículos relevantes en materia de justicia indígena. El primero de ellos es el art. 6, el cual establece que las garantías constitucionales (la acción de protección, el hábeas corpus, la acción de acceso a la información pública, el hábeas data, la acción por incumplimiento y la acción extraordinaria de protección, salvo en los casos que esta misma Ley establezca) son aplicables a la justicia indígena. Dichas garantías tienen como finalidad proteger los derechos reconocidos en la Constitución así como en los instrumentos internacionales de derechos humanos. Cada una de estas garantías es regulada específicamente por un conjunto de artículos, no obstante llama la atención – por el objeto de investigación de la presente tesis– el Capítulo IX de esta Ley Orgánica, el cual regula la acción extraordinaria de protección contra decisiones de la justicia indígena. Este Capítulo consta de dos artículos: el art. 65 y el art. 66. El art. 65 establece que la persona que no estuviese conforme con la decisión tomada por la autoridad indígena en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales –ya sea porque viola los derechos constitucionales o discrimina a la mujer por cuestiones de género– puede presentar la impugnación de dicha decisión ante la Corte Constitucional. Esta impugnación deberá ser presentada al término de veinte días de que se haya conocido dicha decisión de la autoridad indígena. Por su parte el art. 66 consta de catorce numerales que establecen los principios y reglas que deberá respetar la Corte Constitucional. De entre ellos se destacan los siguientes numerales relativos a (1) la comprensión e interpretación intercultural; (2) el pluralismo jurídico; (3) la autonomía de las autoridades indígenas; (4) el debido proceso conforme a las normas, usos y costumbres y procedimientos del sistema jurídico indígena; y (5) el respeto a la oralidad en los momentos del procedimiento en el que intervengan personas indígenas y presencia de traductores así como la posibilidad de presentar la acción en el idioma propio o en castellano, asimismo si es por escrito deberá constar en la lengua propia y traducida al castellano. Estos principios, junto con el procedimiento regulado en los



siguientes numerales, se entienden que deben ser plenamente observados y leídos al candil de la Constitución para preservar y proteger el carácter intercultural de la justicia y –evidentemente– del propio espíritu intercultural y plurinacional de la Constitución.

Finalmente, es relevante indicar que el Estado ecuatoriano se reconoce como un Estado descentralizado (Ecuador, 2008:art. 1). A este respecto, y en lo que interesa en relación a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y a sus reivindicaciones históricas por el autogobierno de sus territorios, es importante considerar que en la Constitución se reconocen cinco gobiernos autonómicos (Ecuador, 2008:art. 238) y se da la posibilidad de crear circunscripciones indígenas y pluriculturales como regímenes especiales (Ecuador, 2008:art. 242). El último artículo del Capítulo Cuarto del Título II (Ecuador, 2008:art. 60) establece la posibilidad de que los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios puedan constituir circunscripciones territoriales cuya conformación será regulada por ley. Asimismo, el art. 257 establece que las circunscripciones indígenas o afroecuatorianas que pueden conformarse «[...] ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos». De la misma manera, este mismo artículo establece que las parroquias, cantones o provincias que estén conformadas mayoritariamente por comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios o ancestrales tienen la posibilidad de adoptar este régimen de administración especial siempre que se haya realizado previamente una consulta y que la misma haya sido aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos. Por otro lado, se establece también que dos o más circunscripciones administradas por gobiernos territoriales indígenas o pluriculturales podrán integrarse para conformar una nueva circunscripción. Y en este sentido no cabe duda de que la descentralización territorial favorecería el autogobierno y las posibilidades de que un territorio determinado fuera regido por las leyes propias del sistema jurídico indígena en cuestión y no por el Derecho estatal. Para la regulación legislativa de tales cuestiones hay que dirigirse al Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (Ecuador, 2010a).

El Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización establece –en concordancia con el art. 258 de la Constitución– que las circunscripciones territoriales indígenas, afroecuatorianas y montubias son regímenes especiales (Ecuador, 2010a:art. 72). Específicamente el Capítulo II del Título IV relativo a Regímenes Especiales regula las circunscripciones territoriales de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias. En dicho capítulo se establece la conformación de dichas circunscripciones en sus territorios ancestrales por libre determinación de las comunidades, pueblos y nacionalidades y siempre que se respete la organización político administrativa del Estado. En dichas circunscripciones se ejercerá la competencia del nivel de gobierno autónomo correspondiente, contarán con recursos provenientes de los presupuestos generales del Estado y se regirán por la Constitución, los instrumentos internacionales y sus estatutos constitutivos. En dicho régimen especial será de aplicación la jurisdicción

indígena. Podrán adoptar este régimen especial «las parroquias, cantones o provincias conformadas mayoritariamente por comunas, comunidades, pueblos o nacionalidades» una vez se haya realizado una consulta y ésta haya sido aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos emitidos. En dicha consulta se incluirá el estatuto de constitución y el funcionamiento del mismo. Asimismo, «se podrán conformar circunscripciones territoriales indígenas plurinacionales e interculturales» (Ecuador, 2010a:art.94). La iniciativa para la conformación de una circunscripción territorial indígena corresponde a las propias comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades o al gobierno autónomo descentralizado correspondiente (éste último a través de su órgano legislativo y contando con el voto favorable de las tres cuartas partes de sus integrantes). El Consejo Electoral será quien realice la convocatoria de consulta (cuarenta y cinco días después de su petición) y si el resultado es positivo entrará en vigencia una vez que dicho órgano proclame los resultados y sea publicado en el Registro Oficial. Si por el contrario el resultado es negativo, podrá hacerse de nuevo la propuesta después de un mínimo de dos años. Por otro lado, mediante aplicación del art. 96, es posible la fusión de dos o más de estas circunscripciones «[...] con el objetivo de ir reconstituyendo los territorios ancestrales». Dicha iniciativa tendrá que venir de los órganos de gobierno de las circunscripciones implicadas, que deberán contar –para su efectiva conformación– con el voto favorable de la mayoría absoluta de sus integrantes. El procedimiento es diferente si se trata de cantones o provincias o, por otro lado, de parroquias. En los casos en que los pueblos, nacionalidades, comunidades o comunas no puedan constituirse en circunscripciones territoriales indígenas éstos ejercerán igualmente los derechos colectivos reconocidos en la Constitución en sus territorios; no obstante, «aquellas nacionalidades que se encuentren separadas territorialmente de las circunscripciones territoriales indígenas se integrarán en el sistema de gobierno de la nacionalidad o pueblo correspondiente para el ejercicio de los derechos colectivos sobre la totalidad de sus comunidades» (Ecuador, 2010a:art. 97). Las circunscripciones territoriales indígenas contarán con un gobierno autónomo descentralizado correspondiente al nivel que corresponda (parroquial, cantonal o provincial) y con las competencias correspondientes a dicho nivel (Ecuador, 2010a:art. 98 y 99). Por otro lado, se establece que los territorios ancestrales localizados en áreas naturales protegidas serán administrados por las comunidades, pueblos y nacionalidades de forma comunitaria y de acuerdo a sus conocimientos y prácticas, pero en concordancia con las políticas y planes de conservación del Sistema Nacional de Áreas protegidas del Estado. Con todo, es deber del Estado adoptar los mecanismos necesarios para reconocer y legalizar estos territorios ancestrales de una forma ágil. Con respecto a los pueblos recientemente contactados se establece que «[...] tendrán derecho a organizarse y a administrar su territorio, de la manera que mejor sirva para mantener su cultura y su forma de subsistencia». Y con respecto a los pueblos en asilamiento voluntario se reitera lo ya estipulado en la Constitución: que sus territorios son de posesión ancestral irreductible e intangible, que no están permitidas las actividades extractivas, y que el Estado debe tomar medidas para garantizar sus vidas, sus derechos y el respeto a su decisión de permanecer en aislamiento (Ecuador, 2010a:101). En virtud del art. 103 se garantiza y reconoce que las tierras y territorios comunitarios son de propiedad

imprescriptible y que además son inalienables, inembargables e indivisible. Éstos están libres de tasas e impuestos (Ecuador, 2010a:arts. 103 y 520) y la posesión de los territorios y tierras ancestrales será adjudicada de manera gratuita (Ecuador, 2010a:art. 103 y Disposición General vigésimo tercera). Finalmente, es destacable el deber del Estado de financiar (mediante partidas a cargo de los presupuestos generales) recursos para hacer posible el procedimiento y la conformación de las circunscripciones territoriales que aquí se ha analizado (Ecuador, 2010a:102). Otro aspecto de relevancia a destacar de este Código es el mandato a los órganos legislativos de los gobiernos autónomos descentralizados de realizar consultas prelegislativas de aquellas normas que puedan afectar directa y objetivamente a los derechos colectivos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades (Ecuador, 2010a:art. 325).

Si en esta ocasión nos hemos extendido en la exposición del articulado relativo a la conformación de la circunscripciones territoriales indígenas, afroecuatorianas o montubias es precisamente por la consideración de que la conformación de las mismas podría ayudar en el autogobierno de estas comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades y la puesta en práctica del tipo de pluralismo jurídico fuerte que avala la Constitución; tanto en lo correspondiente a la administración de justicia como en lo relativo al gobierno y regulación de los territorios conforme a leyes, instituciones, procedimientos y autoridades propias. La conformación de dichas circunscripciones permitiría un mejor ejercicio y garantía de los derechos colectivos indígenas reconocidos en la Constitución, facilitaría el autogobierno y posibilitaría un mejor y mayor control y gestión del territorio y de sus recursos; siendo las propias comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades los actores que establecerían sus prioridades en las actividades socio-económicas a realizar en sus territorios. Esto repercutiría notablemente en la conformación de un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista en la medida en que en muchas de estas circunscripciones –dada la existencia de notables y diversos modos de vida indígenas en armonía con la Naturaleza– se tendrían sustancialmente en cuenta los derechos de la Naturaleza. En éstas se podría optar con menores presiones –dependiendo del nivel de autogobierno y las competencias– por actividades y modelos económicos que respetasen en gran medida los ciclos de reproducción de la vida y, en este sentido, sería más factible el andar hacia transformaciones que superasen el modelo de desarrollo convencional economicista y extractivista que impera y/o que intenta imponerse.

No obstante, dicho Código no está libre de fuertes críticas por parte de los movimientos de los pueblos indígenas, y ello debido principalmente a que el proceso de conformación de estas circunscripciones no se realiza conforme a los propios sistemas jurídicos indígenas ni, concretamente, siguiendo sus parámetros y mecanismos en lo relativo a sus procesos en la toma de decisiones. En este sentido este Código es una norma creada bajo el paradigma del Derecho estatal y como tal no ha respetado el mandato constitucional que insta la pluralidad jurídica en el Ecuador, ya que se le ha dado prevalencia y mayor importancia a la hora de regular y ordenar el territorio al sistema jurídico estatal o –si se prefiere– al Derecho ordinario. Pablo Ospina (2010:209-

216) identifica diversos problemas relacionados con la autonomía de los pueblos y nacionalidades y con el cumplimiento del mandato constitucional de descentralización que se concretaría con la conformación de circunscripciones territoriales indígenas. Este autor llama la atención sobre el predominio de territorios indígenas discontinuos y de heterogeneidad étnica, en la que en algunos son mayoría y en otros minorías. Para dicho autor, habrían dos alternativas para garantizar el gobierno territorial indígena: (1) la construcción de gobiernos territoriales exclusivamente indígenas en la que éstos son mayoría y donde se regirían totalmente por sus sistemas jurídicos propios (tanto jurídica como administrativamente) y asumirían las funciones que tradicionalmente han ejercido los gobiernos locales; o (2) la modificación de las estructuras territoriales y administrativas del Estado con el fin de conformarlas de manera pluriétnica y, por tanto, intercultural. Con todo, la realidad a 10 años del nacimiento de la Constitución de Montecristi es que la conformación de dichas circunscripciones sufre un proceso lento e inacabado (García-Álvarez, 2016:85).

Pese a todo y en definitiva –y como conclusión al conjunto de párrafos anteriores– puede afirmarse que la lectura conjunta de todos los artículos enunciados en este subapartado aporta razones suficientes para sostener que dentro de sus territorios las naciones, pueblos y comunidades indígenas podrían materializar sus formas de convivencia y de organización socio-económica conforme a su Derecho propio, lo cual incluye instituciones, procedimientos y autoridades. Ello permite hablar de un tipo de pluralismo jurídico fuerte (infraestatal) que debe ser interpretado junto con el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza y la búsqueda del Sumak Kawsay dentro de un Estado plurinacional e intercultural; todo lo cual debería –en teoría y con el respaldo de todo el articulado referido en el presente subapartado– permitir que en territorios indígenas pudiesen mantenerse modos de vida en armonía con la Naturaleza; modos de vida que –evidentemente por sus características– son diametralmente opuestos o sustancialmente diferentes al modelo de desarrollo convencional. Es precisamente en esta posibilidad abierta por la Constitución de Montecristi donde reside la potencial capacidad de la misma de aportar vías de solución a los conflictos jurídicos y territoriales entre Estados y pueblos indígenas de manera favorable a estos últimos, ya que el amparo constitucional al gobierno de un territorio conforme a un sistema jurídico que regula y mantiene relaciones en armonía con la Naturaleza legítima y, por ello, podría permitir alternativas al modelo de desarrollo convencional.

Todo ello significa que –de respetarse y llevarse a la práctica los artículos constitucionales señalados– muchas comunidades y pueblos indígenas en resistencia podrían decidir y gestionar libremente conforme a sus Derechos la utilización y futuro de sus territorios y de las actividades económicas que en ellos se desarrollen. Como se intuirá, ello podría abrir la puerta a la construcción del tránsito del modelo de desarrollo convencional a otras alternativas de vida en muchos territorios o, en numerosos casos, impedir la entrada de dicho modelo a zonas donde aún los modos de vida son diversos y conviven de una forma más armónica con la Naturaleza y sus ciclos. Sin embargo, la Constitución de Montecristi no está libre de tensiones y contradicciones que pueden

mermar esta potencial capacidad, algunas de las cuales –como se habrá podido apreciar– ya han sido aludidas en algunas líneas de los párrafos anteriores. A continuación, se identificarán –junto con la capacidad potencial de la Constitución de servir como herramienta a los pueblos indígenas en sus luchas por sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida– algunas de estas principales tensiones y contradicciones identificadas. Ello, sin embargo, una vez se hayan analizado las posibilidades que aporta la Constitución de Montecristi como instrumento en manos de los pueblos indígenas para defender sus modos de vida en armonía con la Naturaleza y el control y gestión de sus territorios conforme a sus propios sistemas jurídicos.

### **9.2.2. Derechos colectivos indígenas y pluralismo jurídico de tipo fuerte como base sobre la que construir alternativas al desarrollo**

A nadie se le escapa que en teoría es posible atisbar un horizonte emancipador y progresista basado en el reconocimiento de derechos. Y si bien la práctica y el efectivo ejercicio de los derechos reconocidos es en el mundo actual aún una utopía, no es menos cierto que su reconocimiento y enclave constitucional proporciona herramientas con las que apoyarse y luchar para superar toda clase de formas de opresión y dominación. La Constitución de Montecristi es una Constitución sumamente garantista, en ella se recogen una larga lista de derechos y su Título II, el destinado a tal materia, consta de 72 artículos, del art. 10 al 82. Como se ha visto en el subapartado anterior, los pueblos indígenas tienen un Capítulo propio y en él quedan recogidos los derechos que el Estado plurinacional e intercultural de Ecuador les reconoce.

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas<sup>127</sup> en los términos establecidos supone a todas luces una conquista desde el punto de vista del neoconstitucionalismo transformador, ya que si bien éstos han sido reconocidos en muchas de las Constituciones de América Latina, no es menos cierto que su inclusión en la Constitución de Bolivia y Ecuador marca la diferencia; diferencia determinada por el marco general en el que se engloba dicha inclusión, que no es otro más que el intento de superación de la doctrina jurídica monista y del modelo de Estado desarrollista-economicista. Y se habla de superación del monismo jurídico en el sentido en que Ecuador se define como un Estado constitucional de derechos; un Estado en el que la justicia indígena está en la misma posición jerárquica –a la par– que los órganos de la

---

<sup>127</sup> Recuérdese que los derechos colectivos que se les reconoce a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas también le son reconocidos al pueblo afroecuatoriano y al pueblo montubio. Se utilizará el término general de “derechos de los pueblos indígenas” por simple economía del lenguaje y por no alargar en exceso las frases, ya que ello podría ocasionar la pérdida del sentido de la misma por una excesiva longitud. Asimismo, se ha venido utilizando a lo largo de toda la tesis la fórmula de “derechos de los pueblos indígenas” o “pueblos indígenas”, lo que en ningún caso debe entenderse como desvalorización de la conquista del término “nacionalidades”, ni la importancia también de las comunas y comunidades indígenas así como de los pueblos afroecuatorianos y montubios.

Función Judicial<sup>128</sup>. Ello supone, según lo estudiado a lo largo de esta tesis (y concretamente en el capítulo dedicado al estudio del pluralismo jurídico) toda una propuesta de cambio paradigmático. Y hablamos de cambio paradigmático en el sentido de ruptura con el paradigma monista por dos motivos principales: (1) la opción por una concepción amplia de Derecho donde se instaura un tipo de pluralismo jurídico fuerte con la ya aludida igualdad jerárquica de los sistemas jurídicos indígenas con el Derecho estatal (Ecuador, 2008:arts. 167 y 171) y (2) la consideración de que la unidad del orden jurídico ecuatoriano no presupone su uniformidad (Santos, 2010a:88-89) y que, por tanto, el ordenamiento jurídico del Ecuador está compuesto por el sistema jurídico estatal y por muchos otros sistemas jurídicos.

Evidentemente esta propuesta de cambio paradigmático debe leerse al candil del intento de superar a su vez el modelo de desarrollo convencional y –en este marco– a partir del reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, la definición del Estado como plurinacional e intercultural y a la determinación de búsqueda común del Buen Vivir/Sumak Kawsay. Enfocado desde esta perspectiva –y sin perder de vista la lupa analítica del postdesarrollo– los derechos colectivos de los pueblos indígenas y el pluralismo jurídico reconocido deben suponer mayores cuotas de soberanía, lo que significa en el lenguaje de los derechos humanos autodeterminación. Según Mónica Chuji (2014:234), intelectual indígena, «sin la autodeterminación, seguirá en vigencia aquella práctica de dominados y dominadores»; práctica inconcebible en un contexto estatal donde –en teoría– rige el «constitucionalismo del oprimido» del que habla Ávila Santamaría (2017). En este sentido, si se acepta que Ecuador ha innovado el constitucionalismo mediante la instauración de lo que se ha venido llamando el «neoconstitucionalismo andino y/o transformador» (Ávila-Santamaría, 2011; 2016a; 2016b) o «constitucionalismo plurinacional e intercultural» (Santos, 2009b:42-43), no sólo se trataría de avances teóricos y conceptuales, sino de cambios estructurales que inevitablemente deben afectar y transformar el modelo de desarrollo convencional-economicista que devasta culturas y ecosistemas. Así, el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en este nuevo contexto constitucional debe significar pluralismo jurídico fuerte y a su vez éste debe significar autodeterminación, lo que entraña autonomía y autogobierno; luego, hablamos de jurisdicción y control territorial. En consecuencia, el horizonte que se vislumbra a partir de la Constitución de Montecristi y su reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades viene teñido con términos como territorio, Derecho propio, autodeterminación y participación en los órganos e instituciones del Estado.

Los términos aludidos en el párrafo anterior han sido usados frecuentemente en las reivindicaciones y luchas del movimiento indígena, pero tras 2008 resuenan en el

---

<sup>128</sup> A lo largo de esta tesis se ha venido utilizando los términos de sistemas jurídicos (indígenas y estatal), así como Derecho Estatal o Derecho del Estado y Derechos de los pueblos indígenas o Derechos o sistemas jurídicos propios. A partir de este momento estos términos serán igualmente utilizados, no obstante, también podrán serlo los términos de justicia indígena y órganos de la Función Judicial o justicia ordinaria. Ello es debido a que la Constitución ecuatoriana de 2008 utiliza estos términos.

articulado de la Constitución, por lo que su uso a partir de esta fecha se hace “conforme a Derecho” y con el aval de la ley suprema del Estado que debe guiar la conducta jurídica y política del mismo. No obstante –a pesar de que algunos autores y autoras le atribuyen una fuerte carga utópica a la Constitución (Ávila-Santamaría, 2016a; Larrea-Maldonado, 2011:69; Acosta, 2013b:46-47) y que en este sentido el camino por la implementación es la tarea que amerita– no puede dejar de admitirse que la Constitución es una útil caja de herramientas en la medida en que ofrece posibilidades de realización, no ya solamente por reconocer derechos, sino por establecer que éstos son plenamente justiciables (Ecuador, 2008:art. 11) y proporcionar las posibilidades para ello. Una de estas posibilidades es la “acción de protección” del art. 88 para recibir amparo ante cualquier violación de los derechos recogidos en la Constitución, vengan estos causados por actos u omisiones de cualquier autoridad pública no judicial, por políticas públicas o por una persona particular.

El reconocimiento del pluralismo jurídico en los términos en que ha sido reconocido en la Constitución de Montecristi tiene importantes implicaciones ligadas al territorio y a la autodeterminación; implicaciones que son de carácter progresista y potencialmente transformadoras. Sin embargo, para entender estas implicaciones y su carácter es necesario tener presente que generalmente en relación a los pueblos indígenas se reduce el estudio del pluralismo jurídico a la capacidad de estos pueblos para conocer y resolver conflictos que en el Derecho occidental llamaríamos civiles y penales. No obstante, y a pesar de la gran heterogeneidad de sistemas jurídicos indígenas –todo un caleidoscopio según Grijalva (2013b:565)– no puede obviarse que en dichos sistemas no se da una compartimentación en razón de la materia (Masapanta-Gallegos, 2017:260). Esto significa que todos los Derechos que existen en el Derecho occidental (Derecho Civil, Derecho Penal, Derecho Administrativo, Derecho Mercantil, Derecho Procesal, etc.) es uno solo en los sistemas jurídicos indígenas –o si se prefiere en la justicia indígena– y que no hay limitación de competencias. Esto es sumamente importante para entender que el pluralismo jurídico no sólo significa que comunidades y pueblos puedan resolver sus conflictos jurídicos de manera autónoma conforme a sus leyes, procedimientos, instituciones y autoridades; sino que también implica autonomía y autogobierno en el plano de la regulación y control de un grupo que vive en comunidad y que se relaciona entre sí de muy diversas maneras y que, además, realiza diferentes actividades económicas. Pero, ¿por qué esto es importante? Pues porque la autodeterminación no se basa únicamente en la resolución puntual de cuestiones que suscitan un conflicto al interior de una comunidad (lo cual no deja de ser relevante), sino en la capacidad de gobernar conforme a unas leyes, instituciones, procedimientos y autoridades las relaciones sociales, culturales y económicas de esa comunidad; comunidad que además vive y realiza sus actividades en un territorio dado. Lo primero (resolución de conflictos) es parte de lo segundo, una de sus funciones y, por tanto, reducir el pluralismo jurídico a la mera administración de justicia es obviar el valor de los sistemas jurídicos indígenas para regular, gestionar y controlar sus territorios y todos los tipos de relaciones que se dan al interior de los mismos y, por lo tanto, decidir el futuro y uso de los mismos.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que, pese a la diversidad de reivindicaciones e interpretaciones sobre la autodeterminación<sup>129</sup>, los movimientos indígenas que reclaman la autonomía como un régimen jurídico-político al interior del país (y no solo dentro de sus territorios) con todos sus elementos (autogobierno, jurisdicción territorial, competencias y facultades, participación y representación en órganos e instituciones estatales) lo que están planteando son cambios estructurales en el modelo de Estado; es decir, transformaciones profundas de dimensión sociopolítica, económica, cultural y territorial (Sánchez, 2010:261-262). En este sentido, la autodeterminación indígena y la puesta en práctica del pluralismo jurídico legitimado constitucionalmente conlleva –según Santos (2013:47)– todo un proyecto de transformación descolonizadora y democratizadora que afecta a toda la sociedad y al Estado. Así, este autor concibe el reconocimiento del pluralismo jurídico como una parte de un proceso más amplio relacionado con la gestión del territorio y las formas de organizar la economía. En esta línea de pensamiento las reflexiones del profesor Grijalva (2013a; 2013b) son sumamente esclarecedoras.

Agustín Grijalva (2013a; 2013b) sostiene que el pluralismo jurídico que reconoce la justicia indígena al mismo nivel que el Derecho estatal es parte de un proceso político y social mucho más amplio y complejo que supera el mero reconocimiento de unos derechos, de entre ellos el derecho a ejercer el Derecho propio, y que tienen que ver con la propia construcción del Estado plurinacional. Este profesor defiende que el reconocimiento de la justicia indígena es un componente estructural del Estado plurinacional y, como tal, el mismo debe ser enmarcado dentro de las luchas políticas de los pueblos indígenas y de los conflictos en el terreno de la economía política en relación al extractivismo y a formas alternativas de economía en el que estas luchas se desenvuelven. Así, hablar de justicia indígena –o de sistemas jurídicos indígenas como se ha venido usando el término en esta tesis– es hablar a su vez de extractivismo y de recursos naturales en la medida en que «*la justicia indígena es un obstáculo al extractivismo* [ya que ésta implica] formas de resistencia a las políticas económicas orientadas a la explotación ilimitada de recursos naturales. En otras palabras, a la lucha cultural de los pueblos indígenas subyace una economía política que devela que no se trata de un conflicto puramente culturalista» (Grijalva, 2013a:54, cursiva del autor). Relacionado con los Estudios Culturales o con los estudios en el campo del Derecho y del Desarrollo, lo cierto es que –se mire por donde se mire– el respeto a los sistemas jurídicos indígenas supone jurisdicción y control territorial y, por tanto, conflictos con el Estado (monismo jurídico) y con empresas transnacionales (pluralismo jurídico liberal-desarrollista) por el uso, gestión y obtención de beneficios de los recursos naturales cuando éstos se encuentran en territorios ancestrales y no quieren ser explotados y mercantilizados.

---

<sup>129</sup> Ver a este respecto –si se desea recordar– la Parte II de esta tesis.



El fruto de Montecristi, la Constitución de 2008, supone teóricamente un régimen de autonomía a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. El articulado referido en el subapartado anterior –leído desde enfoques postdesarrollistas– tendría que suponer un impulso y apoyo jurídico y político claro a la determinación de los pueblos indígenas a defender sus modos de vida en armonía con la Naturaleza. El territorio es la base para la práctica del autogobierno y de la administración de justicia además de ser el lugar en el que se realizan sus derechos y donde se desarrollan sus actividades de producción y de reproducción social y cultural. En este sentido, tal y como afirma Consuelo Sánchez (2010:266), de no reconocerse el territorio «[...] como una entidad jurisdiccional en el que las colectividades correspondientes adquieran y ejerzan las facultades de autogobierno en sus asuntos, se dificulta la capacidad de los pueblos indígenas para sostener el control sobre sus territorios y proteger sus derechos sobre tierras, naturaleza y conocimientos frente a los intereses externos». El caso contrario, el reconocimiento del territorio como entidad jurisdiccional donde rige un sistema jurídico determinando –diferente al Derecho estatal– que regula modos de vida en armonía con la Naturaleza, supondría proteger –e incluso llegar a incentivar– zonas libres del modelo de desarrollo convencional-economicista y extractivista que amenaza territorios de gran biodiversidad y riqueza cultural con las que ir construyendo la transición hacia modos de vida alternativos que respeten los ciclos de reproducción de la vida y de la Naturaleza. Así ha sido considerado en el estudio de esta tesis; investigación que parte del postulado de que existe una relación indisoluble entre la defensa de los pueblos indígenas por su territorio, por su Derecho propio y, en última instancia y como consecuencia, de sus modos de vida en armonía con la Naturaleza.

En este sentido, territorio, *otras* legalidades y alternativas de vida al modelo de desarrollo convencional es la base de un discurso cuyo eco parece resonar en la Constitución de Montecristi en tanto en cuanto esta Carta Magna parece superar la doctrina jurídica monista y optar por un tipo de pluralismo jurídico que recuerda al modelo teórico llamado en esta investigación como pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista; un tipo de pluralismo jurídico fuerte que busca la legitimación de los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas que mantienen una relación de armonía con la Naturaleza y de aquellas propuestas de sistemas jurídicos alternativos venidas de movimientos sociales de carácter emancipador. En este sentido, las cuotas de autonomía, autogobierno y potestad jurisdiccional en el Estado descentralizado que se dibujan en la Constitución de Montecristi podrían poder permitir el mantenimiento o implantación de modos de vida diferentes al modelo de desarrollo convencional y frenar, así, la entrada o profundización de este modelo en diferentes áreas de todo el territorio nacional. Que se hable, por tanto, de “Estado constitucional de derechos”, que se reconozcan los derechos colectivos indígenas y que se abogue por un pluralismo jurídico fuerte donde sistemas jurídicos indígenas y estatal están a la par, supone –en la vía teórico-jurídica– un adelanto en los términos planteados; estos son: en términos de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista.

Sin embargo y pese a lo dicho, en la Constitución de Montecristi no se habla de autogobierno, ni tampoco se le reconoce capacidad a los pueblos indígenas para decir plenamente el futuro de sus territorios en tanto el Estado sigue ostentando la propiedad de los recursos naturales no-renovables, se sitúen éstos en territorios indígenas o no. Todo lo reflexionado anteriormente sobre la capacidad de la Constitución de 2008 para abrir puertas a cambios y transformaciones estructurales favorables a los pueblos indígenas que luchan por defender sus modos de vida en armonía con la Naturaleza y superar así el monismo y desarrollismo propio del modelo de Estado-nación moderno no queda invalidado por las tensiones y contradicciones presentes en la Constitución; pero no es menos cierto que éstas representan dificultosos obstáculos que pueden limitar considerablemente el arribo a puerto de estos cambios y transformaciones deseadas por estos pueblos y sus movimientos de resistencia.

### **9.2.3. Principales tensiones y contradicciones al interior de la Constitución que obstaculizan la superación del monismo jurídico y del modelo de desarrollo convencional**

El potencial de la Constitución de Montecristi de servir como herramienta o instrumento capaz de aportar vías de solución favorables a los pueblos indígenas para resolver satisfactoriamente sus conflictos jurídicos con el Estado se ve –cuanto menos– menoscabada por la presencia en el mismo articulado constitucional de preceptos contradictorios o directamente contraproducentes a este fin. Así, puede decirse que existe una tensión latente al interior de la Constitución entre la deriva moderna y desarrollista propia de los Estado liberales, por un lado, y, por otro lado, con las nuevas líneas que esboza el neoconstitucionalismo transformador (si se mira desde el campo del Derecho) o los enfoques postdesarrollistas (si se concibe la Constitución desde las críticas radicales al Desarrollo). Y en este marco, los límites presentes en la Constitución que cercan la construcción de nuevos modos de vida alternativos al modelo convencional de desarrollo donde exista una concepción de pluralismo jurídico fuerte son, principalmente, tres: (1) la restricción al pleno autogobierno indígena y a la práctica de sus sistemas jurídicos; (2) el no-reconocimiento del derecho colectivo al consentimiento o a la consulta previa, libre e informada vinculante y (3) la propiedad del Estado de los recursos naturales no-renovables sin excepciones territoriales.

La Constitución de Montecristi no recoge de forma explícita el término “autogobierno”. Bien es cierto que entre los derechos reconocidos a los pueblos y nacionalidades se encuentra el de conservar y desarrollar sus formas de convivencia y organización social, así como el ejercicio de su autoridad (Ecuador, 2008:57.9); pero la carga simbólica y jurídica del término “autogobierno” no queda encerrada en la fórmula enunciada ya que aquél supera a la misma al entender dicho concepto en los marcos del derecho a la autodeterminación presente en los instrumentos internacionales en materia de derechos

humanos. La propuesta política de la CONAIE (2007: arts. 100, 101 y 102) incluía la construcción de Gobiernos Territoriales Comunitarios donde la autoridad fuese elegida conforme a sus usos, costumbres y sistemas jurídicos propios. Estos Gobiernos vendrían a reemplazar a las juntas parroquiales y municipios y conformarían circunscripciones electorales donde se elegirían representantes de cada nacionalidad y pueblos. No obstante, la Constitución de Montecristi no asumió esta propuesta, aunque sí establecería la posibilidad de crear circunscripciones territoriales indígenas como régimen especial. Sin embargo, las posibilidades de autonomía con este régimen quedan limitadas en comparación con la propuesta inicial de la CONAIE. Es más, la posibilidad de conformación de estas circunscripciones no se realiza conforme a los propios sistemas jurídicos indígenas ni siguiendo sus parámetros en lo relativo a la toma de decisiones, ya que el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (2010a) es una norma creada bajo el paradigma del Derecho estatal, como ya se indicó anteriormente cuando éste fue analizado. Asimismo, en relación a los límites al ejercicio de los sistemas jurídicos propios en un Estado de derechos, hay que señalar un elemento sumamente relevante que es identificado por Grijalva (2013a:66): la competencia para el ejercicio de la justicia indígena es reconocida dentro de los territorios de los pueblos y nacionalidades. Esto supone al entender del profesor una «fórmula estrecha e irreal» en la medida en que existen áreas en el Ecuador donde la delimitación del territorio indígena no es posible o no es muy clara, por un lado, y porque muchas veces la justicia indígena es ejercida en función de las personas y no tanto del territorio en la que ésta se encuentre.

Por otro lado, se identifica un límite sumamente castrante al poder de autodeterminación de los pueblos y nacionalidades y al respeto de sus derechos colectivos: la Constitución habla de “consulta”, pero no de “consulta vinculante”, es decir, de “consentimiento”. La construcción de un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista no es posible si no se les reconoce a los pueblos y nacionalidades su legítimo derecho a decidir el futuro de sus territorios, tierras y recursos naturales. Esto, en el lenguaje convencional de derechos humanos es –precisamente– el derecho de los pueblos indígenas a otorgar o no su consentimiento sin el cual se corre el riesgo de que la consulta se convierta en un acto meramente formal, un paso más en un procedimiento administrativo. Esta falta de necesidad de consentimiento no sólo «[...] evidencia la incoherencia con la supuesta plurinacionalidad del Estado» (Grijalva, 2013a:66-67), sino que es un atentado contra el conjunto de los derechos de los pueblos indígenas y contra un tipo de pluralismo jurídico fuerte; calificativo de pluralismo jurídico que obligatoriamente debe estar presente si hablamos de construcción y/o mantenimiento de modelos alternativos al desarrollo. Ya se ha visto a lo largo de esta investigación que el pluralismo jurídico supone –además de capacidad de administrar justicia en un territorio dado– la posibilidad de que un territorio esté gobernado y regido conforme a unos sistemas jurídicos que no tienen por qué ser el del Estado. En este sentido, la regulación de las relaciones sociales, culturales y económicas vendrían a estar regidas por dichos sistemas jurídicos propios y ello debería a suponer la no-imposición del Derecho ordinario en la vida de una comunidad, pueblo o nacionalidad. Este principio no se

cumple si dichas comunidades, pueblos o nacionalidades “no tienen nada que consentir” en lo relativo a las actividades, gestión y futuro de sus territorios.

¿De qué reconocimiento de pluralismo jurídico estamos hablando si en cualquier momento el Estado puede imponer en territorios ancestrales planes o proyectos basados en el modelo de desarrollo convencional y en actividades extractivas avalado por las leyes que el mismo se otorga? ¿Es posible la construcción de un tipo de pluralismo jurídico postdesarrollista en este contexto? La respuesta parece ser negativa. En la medida en que los recursos no renovables son propiedad del Estado (se encuentren o no en territorios indígenas) y que no se reconoce el derecho a otorgar consentimiento (Ecuador, 2008: arts. 1 y 57) no parece posible que modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional estén “a salvo” o puedan ser fomentados. En este sentido, el art. 1 –el mismo que declara al Ecuador como un Estado constitucional de derechos– y el art. 57 –el que reconoce los derechos colectivos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades– son en sí mismos contradictorios: son artículos con relevante carga progresista en el sentido de superación del modelo desarrollista y monista pero, a la vez, contienen disposiciones obstructoras de dicha potencialidad de fomentar cambios estructurales. El resultado de todo ello es que la decisión final sobre los territorios indígenas está en manos del Estado; y en manos del Estado supone a su vez que los mismos no están libres de ser regulados por el Derecho ordinario. Así, por mucho que se haya reconocido la igualdad jerárquica entre sistema jurídico ordinario y sistemas jurídicos indígenas, vemos con claridad que la última palabra la tiene el Estado y su Derecho. En este sentido, que la fórmula constitucionalmente aceptada sea que se requiere únicamente una consulta no vinculante –por muy previa, libre e informada que sea– y que los recursos no renovables pertenezcan sí o sí al Estado sin excepción alguna, supone que no se haya superado en modo alguno un modelo de Estado que sólo responde a un único discurso: el monista en el campo del Derecho y desarrollista en el campo socio-económico. La CONAEI (2007) en su propuesta planteaba la necesidad de que esta consulta fuese vinculante, que fuese necesario el consentimiento. Esta propuesta no fue aceptada y, por ello, una de las principales causas de conflictos entre pueblos indígenas y Estado por el control y gestión de los territorios y de los recursos quedaba en Montecristi a medio resolver: sin consultas vinculantes (consentimiento) y con los recursos no renovables como propiedad del Estado, poco parece cambiar en las realidades de los pueblos y nacionalidades cuyos territorios albergan “riquezas” ambicionadas por las grandes corporaciones que responden a las dinámicas de la globalización neoliberal y al pluralismo jurídico liberal desarrollista; dinámicas ambas a las que sucumben –en mayor o menor medida– Estados como el Ecuador, con una economía principalmente primaria-extractivista.

Finalmente, como corolario de todo lo anterior, debe repararse que en Montecristi no se tocó la «sala de máquinas de la Constitución» y ello suma en la obstaculización de identificar la Constitución de 2008 como *la* Carta Magna capaz de servir como instrumento a los pueblos indígenas para defender de manera satisfactoria para ellos sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida. Las Constituciones quedan divididas en

dos grandes partes principales: la parte dogmática, que es la relativa a los derechos, y la parte orgánica, que es la relativa a la organización del poder. Roberto Gargarella (2011a y 2011b) es el gran exponente de la tesis que sostiene que de nada sirve ampliar la lista de derechos presentes en una Constitución si no se le mete mano a la «sala de máquinas» de la misma, esto es, su parte orgánica. Como gran exponente de esta tesis se recurrirá a sus textos para explicar por qué supone esto una grave problemática en el caso concreto de la Constitución de Montecristi.

En primer lugar hay que señalar que Gargarella (2011a y 2011b) sostiene que el sistema institucional presente en las Constituciones latinoamericanas se distingue por sus rasgos elitistas propios del diseño de las mismas conforme a los postulados de un Estado liberal-conservador. Así, el esquema institucional presente en dichas Constituciones responde a este tipo de Estado, esquema institucional que se mantiene en la Constitución ecuatoriana de 2008. Por otro lado, a lo largo de los tiempos y de los cambios constitucionales, lo que sí se ha dado es un aumento de las listas de derechos, todo lo cual significa que las fuerzas progresistas se han movido por la inclusión de mayor cantidad de derechos en las Constituciones cuyos esquemas de organización del poder y modelo de Estado no han cambiado. Ello lleva al autor a hablar de «[...] debilidad de las propuestas de cambio ofrecidas por el progresismo dentro de ese esquema vigente» (Gargarella, 2011a:89). Evidentemente –siguiendo las reflexiones del autor– los cambios en la parte dogmática (mayor cantidad de derechos) tiene impactos en su parte orgánica o su «sala de máquinas», pero ello en la medida en que se expande el poder de los órganos judiciales en tanto en cuanto son estos órganos los encargados principales o los custodios de los derechos presentes en la Constitución. Ello le resulta sumamente paradójico a Gargarella (2011a:97) en la medida en que se fortalece el poder de unos funcionarios públicos que se encuentran «[...] más ajenos a la discusión pública, más blindados frente al control popular, [y] menos sujetos a las presiones de la ciudadanía». Además, parece lógico entender que si el cuerpo institucional del Estado está diseñado y regido por principios de un modelo de Estado liberal, éste obstaculizará en gran medida las iniciativas y proyectos legales que se le han injertado pero que le son ajenos. Así, sin introducir cambios en la estructura institucional del Estado (esto es en la organización del poder) prácticamente se aboca al fracaso a las reformas sociales y los impulsos en materia de derechos presentes en la Constitución<sup>130</sup>: «el resultado final nos refiere, más bien, a reformas que conspiran contra sí mismas, porque las libertades que se pretenden expandir desde el área de los derechos terminan siendo puestas en crisis, si no directamente cercenadas, desde la organización del poder, que tiende a permanecer básicamente intacta, y conforma a las pautas definidas en el siglo XIX» (Gargarella, 2011b:290). Así, una de las mayores amenazas al respeto de los derechos colectivos de los pueblos indígenas reconocidos en la Constitución –el derecho a ejercer sus propios sistemas jurídicos incluido– es la propia Constitución cuando ésta mantiene una

---

<sup>130</sup> En esta cuestión resultan sumamente ilustrativas las ponencias de Claudia Storini y Ramiro Ávila Santamaría en la conferencia magistral de las III Jornadas de Derecho Constitucional del Ecuador, celebradas en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito del 23 al 26 de octubre.

organización política que concentra el poder, verticalista y con mecanismos insuficientes e ineficaces de participación.

En el caso de Ecuador y de la Constitución de Montecristi Agustín Grijalva (2011:9-10) reconoce como «tensión notoria» que no se ha tocado suficientemente la sala de máquinas y Ramiro Ávila Santamaría (2011:272) que efectivamente la academia y los movimientos de izquierda tienen «una deuda pendiente» al haberse centrado en la parte dogmática de la Constitución y haber descuidado la orgánica. Según este último autor, el constitucionalismo liberal está directamente vinculado al sistema económico capitalista y es el que está proyectado en la parte orgánica de la Constitución de Montecristi, mientras que el neoconstitucionalismo transformador o constitucionalismo andino sería el que estaría presente en el Preámbulo y en la parte dogmática (Ávila-Santamaría, 2016b:72-75). Esta suerte de “esquizofrenia” entre una parte y otra de la Constitución –funcional a los poderes hegemónicos si recordamos a Gargarella (2011a, 2011b)– se sitúa como una de las principales causas que obstaculizan la capacidad de la Constitución de Montecristi para proteger eficientemente el pluralismo jurídico y el respeto los derechos de los pueblos indígenas y, con ello, superar el modelo desarrollista y monista que le es propio. La obstaculización de esta capacidad potencial no significa que la misma se vea esterilizada, pero sí menguada por una institucionalidad que no está acorde con la intención declarada formalmente de transitar hacia otros modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional e instaurar un Estado constitucional de derechos a partir del reconocimiento de sistemas jurídicos *otros*<sup>131</sup> y de diversos modos de vida en armonía con la Naturaleza.

En primer lugar, en el parlamento o Asamblea Nacional –poder legislativo del Estado– no se contempla ningún tipo de cupo o de proporción para las nacionalidades y pueblos del Ecuador y su acceso al mismo responde a criterios propios del modelo de democracia representativa moderna a través de movimientos y partidos políticos (Ecuador, 2008:art.118). En un Estado pluralista jurídicamente –que es además plurinacional e intercultural como posteriormente se verá– y donde han quedado reconocidos distintos tipos de democracia (Ecuador, 2008:art. 95) resulta contradictorio que el único criterio de participación en el ámbito parlamentario haya quedado estipulado con parámetros ajenos a las dinámicas de democracia comunitaria y de elección de representantes de los pueblos y nacionalidades. Así, en la Constitución de Montecristi no se contempla que deba haber un número determinado de representantes de los pueblos y nacionalidades del Ecuador que participen directamente en el órgano del Estado encargado de –entre otras cosas– «expedir, codificar, reformar y derogar las leyes, e interpretarlas con carácter generalmente obligatorio» (Ecuador, 2008:art. 120.6); «aprobar o improbar los tratados internacionales en los casos que corresponda» (Ecuador, 2008:art. 120.8) y «aprobar el Presupuesto General del Estado» (Ecuador, 2008:art. 120.12). En este sentido puede afirmarse que hay un claro límite en la

---

<sup>131</sup> En este caso se está hablando no de cualquier reconocimiento del pluralismo jurídico, sino de un tipo de pluralismo jurídico fuerte.

construcción de un Estado que venga a superar el monismo y el desarrollismo cuando en la Función Legislativa (Asamblea Nacional) no existe ningún tipo de procedimiento de discriminación positiva para fomentar la participación directa de representantes de los pueblos y nacionalidades en el Ecuador en algo tan relevante para la vida de un país como en la creación, derogación e interpretación de leyes. No es de extrañar, por tanto, que en la Asamblea Nacional se debatan y finalmente aprueben leyes que de por sí –o por su interpretación– sean contrarias a los derechos e intereses de los pueblos y nacionalidades del Ecuador. Por otro lado, tampoco es sorprendente que se aprueben tratados internacionales (como podrían ser de comercio e inversión) que atenten contra dichos derechos e intereses. Finalmente no hay –a priori por exigencia constitucional– representantes de los pueblos y nacionalidades que puedan velar por que en los Presupuestos Generales del Estados se den los recursos humanos y materiales necesarios que estipula la Constitución, como por ejemplo en materia de justicia indígena y de creación del régimen especial de circunscripciones territoriales indígenas.

Por otro lado, es destacable que se añaden dos poderes más a los tradicionales – Ejecutivo, Legislativo y Judicial– y éstos son la Función de Transparencia y Control Social, por un lado, y por otro, la Función Electoral. La Función de Transparencia y Control Social está compuesta por el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, la Defensoría del Pueblo, la Contraloría General del Estado y las superintendencias (Ecuador, 2008:art. 204); mientras que la Función Electoral está conformada por el Consejo Nacional Electoral y el Tribunal Contencioso Electoral (Ecuador, 2008:art. 217). Es destacable la exigencia de concurrir en un proceso competitivo y de acreditación de méritos para ser parte de estos nuevos poderes o funciones del Estado, lo que supone que se establezca la línea de corte en personas que han recibido educación formal superior, generalmente en instituciones que nada tienen que ver con saberes y conocimientos indígenas ni con sus procesos de toma de decisiones y de representación. En cualquier caso, según Grijalva (2011:9-10), dichos poderes han sido duramente criticados por su escasa representatividad y legitimidad política.

Otro aspecto sumamente destacable es la no incorporación de criterios de interculturalidad y plurinacionalidad en la composición de la Corte Constitucional, pues al igual que en la conformación de la Asamblea Nacional, no se contempla la obligatoria presencia de los pueblos y nacionalidades del Ecuador. Bien es cierto que la Corte Constitucional no es al uso un órgano de reflexión política donde tengan que estar representadas las diversidades, pero es el máximo órgano de control y de interpretación constitucional (Ecuador, 2008:429) por lo que su composición debería responder al deber de garantizar una lectura intercultural de la Constitución, de los derechos reconocidos en ella y velar por que no se aplique ninguna ley, reglamento, decreto, etc. de carácter inconstitucional. En un Estado constitucional de derechos se presenta como un límite relevante que no se contemple que el órgano responsable de interpretar la Constitución deba estar conformado no solo por juristas con formación occidental bajo los parámetros de la doctrina jurídica monista, sino también por autoridades propias de

los pueblos y nacionalidades. Ello, en gran medida, facilitaría las interpretaciones o traducciones interculturales y sería más representativo de un Estado en el que están presentes y coexisten –al mismo nivel jerárquico– diversos sistemas jurídicos. El orden jurídico ecuatoriano está conformado por el Derecho estatal y por una gran cantidad de sistemas jurídicos indígenas por lo que hubiese sido pertinente la composición intercultural de la Corte Constitucional como órgano común y superior entre ambas justicias. Sin duda, la no obligatoriedad en la conformación intercultural de la Corte Constitucional supone un límite en el avance hacia la construcción del tipo de pluralismo jurídico fuerte por el que aboga la Constitución. Parece contradictorio pues, que en un Estado constitucional de derechos donde la justicia ordinaria y la justicia indígena se sitúen a la par, no esté garantizada la toma en consideración de la palabra y saber indígenas en el órgano superior de interpretación de la Constitución. En cualquier caso –tal y como señala Santos (2013:41)– hubiese sido sumamente relevante que la Corte Constitucional «[...] esté formada por expertos de ambas justicias». Posiblemente, ha sido ésta una de las razones fundamentales por las que han visto la luz sentencias de la Corte Constitucional como las del caso de la Cocha 2 y el caso Waoranis (poner referencia de estas sentencias); las cuales son sentencias emblemáticas que demuestran los límites de la Corte para llevar a cabo una interpretación intercultural de los casos que llegan a sus salas (Masapanta-Gallegos, 2017).

No obstante –y sin perjuicio de la importancia de lo aportado en párrafos anteriores– la cuestión del Poder Ejecutivo es la que más ampollas produce entre los intelectuales y juristas que defienden la Constitución pero que también señalan sus límites. El hiperpresidencialismo de la Constitución se sitúa como el obstáculo principal –de entre los principales– que ponen la zancadilla al proyecto de Montecristi. La figura protagónica del presidente se presenta, así, como un gran límite al potencial emancipador de la Constitución en tanto éste reúne en su persona excesivos poderes. Entre los poderes presidenciales se encuentra: la iniciativa para presentar proyectos de ley y de reforma constitucional (Ecuador, 2008:arts. 134, 442); objetar las leyes aprobadas por la Asamblea Nacional (Ecuador, 2008: arts. 138, 139, 438); enviar proyectos de ley calificados de urgencia en materia económica a la Asamblea Nacional, la cual deberá aprobarlos, modificarlos o negarlos en un plazo máximo de treinta días; de no procederse en plazo el proyecto entrará en vigor como decreto ley (Ecuador, 2008:art. 140); expedir decretos y formular y aprobar el Plan Nacional de Desarrollo (Ecuador, 2008:art. 147); disolver la Asamblea Nacional cuando, a su juicio, ésta se hubiera arrogado funciones que no son de su competencia o si de forma reiterada e injustificada obstruyese la ejecución del Plan Nacional de Desarrollo, o por grave crisis política y conmoción interna (Ecuador, 2008: art. 148); declarar el interés nacional de la entrada de semillas transgénicas y solicitarlos así a la Asamblea Nacional (Ecuador, 2008:art. 401); así como solicitar la explotación de recursos no renovables en áreas protegidas y en zonas declaradas como intangibles a la Asamblea Nacional, quien lo autorizará de encontrarse razones de interés nacional (Ecuador, 2008:art. 407). Estos son algunos –no todos– de los poderes de la persona que ostente la Presidencia de la República; poderes que, como se ha indicado, se consideran excesivos por parte de



diversos estudiosos en la materia (Grijalva, 2011; Ávila-Santamaría, 2011; Gargarella, 2011b). La concentración de tales poderes en una sola persona –sobre todo en el plano legislativo y por la capacidad de veto– parece estar lejos de fomentar la participación ciudadana; todo lo cual supone que la democracia se vea constreñida o –cuanto menos– condicionada por la “voluntad política” de la Presidencia de la República del Ecuador. Asimismo, tal y como apunta Julio César Trujillo (2009:70) tampoco se ha considerado ningún tipo de presencia ni de participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en el poder Ejecutivo.

La construcción de caminos hacia la superación del modelo de desarrollo convencional y de la doctrina jurídica monista como el que se plantea en la Constitución de Montecristi ameritaba un proceso de innovación institucional; la práctica creativa en la definición de nuevas estructuras de Estado que respondiesen al deber de garantizar los derechos reconocidos y la participación de la sociedad ecuatoriana, ya sea a nivel de ciudadanía como a nivel de participación de los pueblos y nacionalidades. La falta de fórmulas de representación directa en los diversos poderes del nuevo Estado –Función Legislativa, Ejecutiva, Judicial, de Transparencia y Control Social, y Electoral– representa tanto un límite como una contradicción en sí misma en la construcción de un Estado en el que –en teoría– debe garantizarse el pluralismo jurídico y los derechos de los pueblos indígenas. Así, no haber tocado la “sala de máquinas” en Montecristi representa un duro golpe a las posibilidades de que la Constitución de 2008 pueda servir como una herramienta jurídico-política con la que los pueblos indígenas puedan defender satisfactoriamente sus modos de vida en armonía con la Naturaleza, los territorios en los que estos modos de vida se desenvuelven y los sistemas jurídicos que los mantienen.

Esta falta de modificaciones en la organización del poder, la no-consideración del derecho al autogobierno indígenas ni a la consulta vinculante y la propiedad del Estado de los recursos naturales no-renovables ciertamente se identifican como límites relevantes que pueden impedir que se produzcan los cambios estructurales necesarios para superar el modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista. Sin embargo, no puede perderse de vista que estos límites no invalidan la capacidad potencial de la Constitución para servir como herramienta de resolución de conflictos entre Estado y pueblos indígenas de manera favorable a estos últimos, tan solo la obstaculizan.

### **9.3. Marco innovador que rodea el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de un pluralismo jurídico de tipo fuerte**

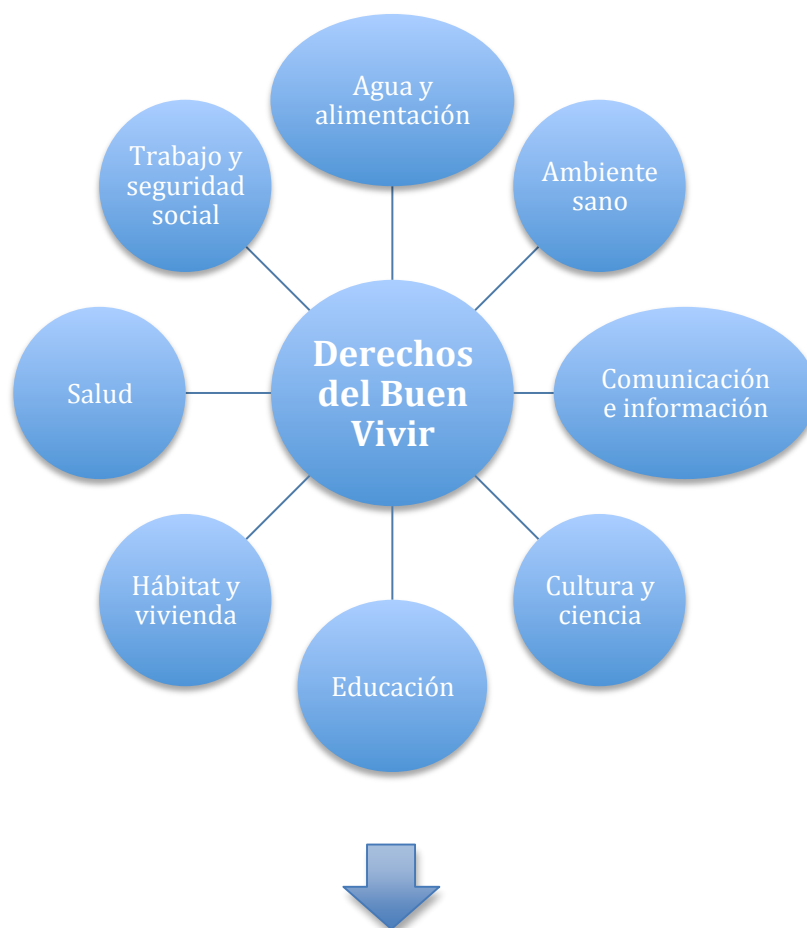
El reconocimiento de pluralismo jurídico y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución de Montecristi no se ha producido de forma aislada, sino que es parte de una propuesta de transformación jurídico-política del Estado que debe ser leída en clave de superación del modelo de desarrollo convencional-economicista y de la doctrina jurídica monista que lo ha hecho posible. Así, el análisis del reconocimiento del pluralismo jurídico y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas no puede ser apartado de esta pretensión de materializar cambios estructurales; pretensión que tiene su reflejo en la inclusión de términos como Sumak Kawsay/Buen Vivir, derechos de la Naturaleza, plurinacionalidad e interculturalidad. Estos términos, lejos de ser incluidos en el texto constitucional como meros conceptos, se integran en el mismo como categorías constitucionales transversales. Ello significa que todo el conjunto del articulado debe ser leído a partir de su consideración, como pasa con los derechos de los pueblos indígenas y con el pluralismo jurídico al haberse definido el Ecuador como un Estado constitucional de derechos en su art. 1. Así, el reconocimiento del pluralismo jurídico y los derechos colectivos de los pueblos indígenas quedan reforzados por la presencia de estas innovadoras categorías constitucionales que consolidan la intención de la sociedad ecuatoriana de superar el modelo de desarrollo convencional-economicista y –junto con él– la doctrina jurídica que le otorga legitimidad y firmeza. Es por ello que –como consideración de que el alcance del reconocimiento del pluralismo jurídico y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas se fortalece e intensifica– se procederá a continuación a estudiar como han quedado plasmadas en la Constitución y cómo se las ha interpretado desde el punto de vista favorable a las luchas indígenas de resistencia las categorías constitucionales del Sumak Kawsay/Buen Vivir, derechos de la Naturaleza y la plurinacionalidad y la interculturalidad.

#### **9.3.1. Sumak Kawsay/Buen Vivir**

En la Constitución hay dos grandes partes dedicadas al Buen Vivir: los derechos del Buen Vivir (capítulo segundo del Título II) y el Régimen de Buen Vivir (Título VII). A continuación se mostrará un diagrama en el que se podrá apreciar con claridad los derechos que las y los constituyentes han considerado que son necesarios para garantizar el Buen Vivir. Posterior a éste se ofrecerá una breve referencia del contenido de dichos derechos, ya que se ha considerado pertinente esta exposición con el fin de sortear los posibles equívocos entre la plasmación literal del Buen Vivir en el articulado y la interpretación que de los mismos realizan intelectuales cercanos o afines con los enfoques postdesarrollistas. Dicha exposición será breve y concisa, destacando los

aspectos que se han considerado más representativos o relevantes de los mismos. Para un conocimiento más profundo sobre el contenido literal de las secciones en las que se dividen estos derechos se recomienda remitirse a la misma Constitución del Ecuador.

**Diagrama 2 - Derechos del Buen Vivir en la Constitución**



Derechos del Buen Vivir	Artículos	Contenido
<b>Agua y a la alimentación</b>	12 y 13	Se establece el derecho al agua como fundamental, irrenunciable, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida. Es patrimonio nacional estratégico y de uso público. A las personas y colectividades se les reconoce el derecho de acceso seguro y permanente a alimentos sanos y suficientes. Se promoverá la soberanía alimentaria.
<b>Ambiente Sano</b>	14 y 15	Se declara de interés público la preservación y conservación de los ecosistemas y de la biodiversidad, estableciéndose por mandato constitucional la prevención de los daños ambientales y la recuperación de los espacios naturales degradados. Se destaca la prohibición –entre otros– de los organismos genéticamente modificados.
<b>Comunicación e información</b>	16 a 20	Se destaca el derecho a una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa. El Estado debe fomentar tal pluralidad y diversidad.
<b>Cultura</b>	21 a 25	Se reconoce el derecho de las personas a la construcción y

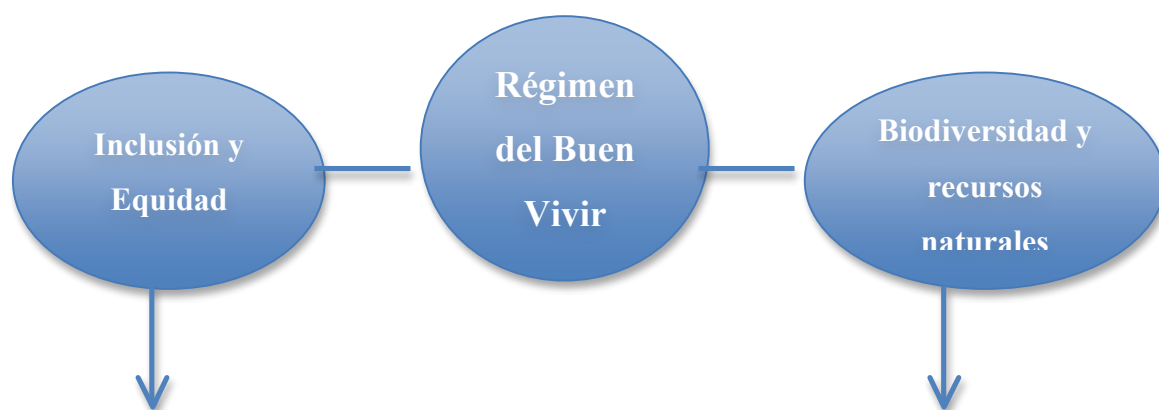
<b>y ciencia</b>		mantenimiento de su identidad cultural, la decisión sobre su pertenencia a las comunidades culturales coexistentes en el Ecuador así como a manifestar dichas elecciones. Se establece como límite los derechos humanos, por lo que no se podrá invocar la cultura cuando éstos sean violados. Se destaca el derecho al goce de los beneficios tanto de la ciencia como de los saberes ancestrales.
<b>Educación</b>	26 a 29	La educación se considera un área prioritaria de la política pública y de la inversión del Estado, se reconoce como garantía de la igualdad e inclusión social y como condición para el Buen Vivir. La educación debe tener como objetivo el desarrollo holístico del ser humano y ser intercultural. Se destaca el reconocimiento del derecho de todas las personas a aprender en su propia lengua y en su ámbito cultural.
<b>Hábitat y vivienda</b>	30 y 31	Se reconoce el derecho de las personas a vivir en un hábitat seguro y saludable y en una vivienda adecuada y digna.
<b>Salud</b>	32	Se trata de un derecho que debe garantizar el Estado por su vinculación directa con otros derechos.
<b>Trabajo y Seguridad Social</b>	33 y 34	Se reconoce el derecho al trabajo y a la seguridad social. Se destaca el deber del Estado de garantizar el ejercicio del derecho a la seguridad social de las personas que realizan trabajo no remunerado tanto en los hogares como en el campo en actividades de auto sustento, asimismo, a aquellas personas que realizan trabajo autónomo y que se encuentran en situación de desempleo.

Fuente: Elaboración propia con base en la Constitución de 2008

De todos estos derechos referidos son titulares tanto las personas como las comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos. Además, como ya se indicó con anterioridad, estos derechos son plenamente justiciables, no pudiéndose alegar falta de normas para justificar su irrespeto ni pudiéndose restringir el contenido de los mismos por la promulgación de norma jurídica alguna. Asimismo, tanto en materia de derecho como de garantías jurisdiccionales, se deberá aplicar la norma y la interpretación que más favorezca al goce efectivo de dichos derechos por parte tanto de los servidores públicos como de los administradores de justicia (Ecuador, 2008:art. 11). Todo ello significa que la Constitución y sus principios son directamente aplicables.

El Régimen del Buen Vivir es otra de las partes centrales de la Constitución donde se debe fijar la mirada para estudiar la plasmación de este concepto en la Carta Magna llamada a guiar la vida política y jurídica del Ecuador. En este caso se trata de todo un título –el Título VII de la Constitución– que viene antecedido por el Régimen de Desarrollo (Título VI). De la misma manera y por los mismos motivos aludidos que en caso de los derechos del Buen Vivir, se procederá a exponer este régimen a través de un diagrama donde se verá de forma rápida y sencilla qué compone dicho régimen y cuáles son los elementos más relevantes de su contenido.

Diagrama 3 - Régimen del Buen Vivir



Artículos de 340 a 394

Se trata del conjunto de sistemas, instituciones, políticas, normas, programas y servicios que garantizan los derechos reconocidos y el cumplimiento de los objetivos de desarrollo estipulados en el Título VI.

**Educación** – Se establece la finalidad del sistema nacional de educación y se especifican los elementos que componen dicho sistema así como las responsabilidades del Estado en esta materia. Es destacable que se estipula la gratuidad de la educación pública hasta el tercer nivel y que por mandato constitucional la educación debe integrar una visión intercultural y el respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades. Además, se garantizará el sistema de educación intercultural bilingüe y se incluirá de manera progresiva en los currículos la enseñanza de al menos una lengua ancestral.

**Salud** – Se establece la finalidad del sistema nacional de salud, las responsabilidades del Estado en esta materia y cómo se articula dicho sistema. Se destaca el deber de promover la complementariedad de la medicina ancestral y alternativa y el mandato de no negar atención de emergencia por ningún motivo.

**Seguridad social** – Se estipula que este sistema es público y universal y que no podrá privatizarse. Se especifican los principios de dicho sistema, los elementos que lo integran y cómo se financia. Se destaca que se extenderá a

Artículos de 395 a 415

Se trata del conjunto de principios y responsabilidades que deben guiar el accionar en materia de preservación de la biodiversidad y uso de los recursos naturales

**Naturaleza y ambiente** – Se establecen los principios ambientales que deben ser respetados y las obligaciones que debe asumir el Estado en esta materia. Se hace especial hincapié en el tema de daños ambientales y se estipula que se creará un sistema nacional descentralizado de gestión ambiental.

**Biodiversidad** – La conservación de la biodiversidad se declara de interés público y, además, también se declara al Ecuador libre de cultivos y semillas transgénicas. Se destaca la prohibición de otorgamiento de derechos obtenidos del conocimiento colectivo asociado a la biodiversidad.

**Patrimonio natural y ecosistemas** – Especifica los elementos que componen el patrimonio natural del país, que se declara único e invaluable y las responsabilidades del Estado en esta cuestión. Se estipula –aunque

---

toda la población el seguro universal obligatorio con independencia de la situación laboral. Para la población rural y pescadores artesanales habrá un régimen especial del seguro universal obligatorio.

con excepción– la prohibición de actividades extractivas de recursos no renovables en áreas protegidas e intangibles.

---

**Hábitat y vivienda** – Se establecen las responsabilidades del Estado en esta materia para poder garantizar el derecho al hábitat y la vivienda digna en todos sus niveles de gobierno.

**Recursos naturales** – Se amplía el contenido del art. 1 de la Constitución en el que se estipulaba que los recursos naturales no renovables son de propiedad del Estado. Se establece que los beneficios del Estado no podrán ser inferiores a los obtenidos por la empresa explotadora y que es responsabilidad del Estado garantizar la preservación y recuperación de los ciclos naturales.

---

**Cultura** – Se especifica la finalidad del sistema nacional de cultural, el patrimonio cultural tangible e intangible y las responsabilidades del Estado.

**Suelo** – La conservación del suelo se declara de interés público y prioridad nacional. Se hace especial hincapié en el tratamiento que deben recibir las áreas degradadas o desertificadas, sobre todo a nivel de prevención.

---

**Cultura física y tiempo libre** – Se establece el deber del Estado de promoción del deporte y de las actividades de ocio y tiempo libre, además se reconoce la autonomía de las organizaciones deportivas y la administración de sus instalaciones.

**Agua** – Se declara como prioritarios para el uso del agua la sustentabilidad de los ecosistemas y el consumo humano. Se establecen las obligaciones estatales en esta materia.

---

**Comunicación social** – Se establece que el sistema de comunicación social debe asegurar los derechos a la comunicación, información, libertad de expresión y la participación ciudadana. Se especifican los elementos que componen dicho sistema.

**Biosfera, ecología urbana y energías alternativas** – Se establecen las responsabilidades del Estado en estas cuestiones, haciendo especial hincapié en el uso de energías renovables y tecnologías ambientalmente sanas y limpias.

---

**Ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales** – Se especifica la finalidad de este sistema, las responsabilidades del Estado y la obligación de dotación de recursos por parte del Estado.

---

**Gestión del riesgo** – Se establece como deber del Estado proteger a las personas, las colectividades y la Naturaleza frente a los efectos negativos de los desastres de origen natural o antrópico. Se especifican las funciones de dicho sistema, su gestión y las responsabilidades en esta materia.

---

**Población y movilidad humana** – Especificación de los deberes del Estado en esta materia.

---

---

**Seguridad humana** – Se estipula el deber del Estado de llevar a cabo políticas y acciones integradas para asegurar la seguridad humana.

---

**Transporte** – Se establece el deber del Estado de regular el transporte de todo tipo, teniendo el deber de fomentar el transporte público.

---

Fuente: Elaboración propia con base en la Constitución de 2008

En resumen, el Sumak Kawsay queda en la Constitución –a grandes rasgos– como (1) un eje transversal que debe guiar la vida y actuar político y jurídico del Ecuador, (2) como el cumplimiento y garantía de una serie de derechos tanto a nivel colectivo como individual, y (3) como el desempeño de un régimen o conjunto de principios a partir de los cuales debe regirse el gobierno del Estado en todos sus niveles. No obstante, este régimen responde –en una parte importante– al cumplimiento de los objetivos de desarrollo<sup>132</sup>; objetivos que recuerdan a los teorizados desde enfoques alternativos *de* desarrollo, siendo los de mayor peso el Desarrollo Humano y el Desarrollo Sostenible. Dicho esto –y por otro lado– se hace necesario puntualizar que por mandato del art. 275 de la Constitución el régimen de desarrollo debe garantizar la realización del Sumak Kawsay, lo cual supone que debe respetar y responder al contenido de la propia Constitución en esta materia. Asimismo, en este mismo Título VI dedicado al desarrollo, se especifica que «el buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza» (Ecuador, 2008:art. 275). Y es por ello que –precisamente y para la consecución del Buen Vivir– se establecen en los artículos siguientes tanto las responsabilidades del Estado como de las personas y las colectividades (Ecuador, 2008: arts. 277 y 278).

A primera vista podría llamar la atención que dichas responsabilidades sean establecidas en el Título correspondiente al Régimen de Desarrollo y no al del Buen Vivir, no obstante ello podría ser susceptible de valorarse como refuerzo del carácter supeditado

---

<sup>132</sup> Los objetivos de desarrollo son los siguientes: «1. Mejorar la calidad y esperanza de vida, y aumentar las capacidades y potencialidades de la población en el marco de los principios y derechos que establece la Constitución. 2. Construir un sistema económico, justo, democrático, productivo, solidario y sostenible basado en la distribución igualitaria de los beneficios del desarrollo, de los medios de producción y en la generación de trabajo digno y estable. 3. Fomentar la participación y el control social, con reconocimiento de las diversas identidades y promoción de su representación equitativa, en todas las fases de la gestión del poder público. 4. Recuperar y conservar la naturaleza y mantener un ambiente sano y sustentable que garantice a las personas y colectividades el acceso equitativo, permanente y de calidad al agua, aire y suelo, y a los beneficios de los recursos del subsuelo y del patrimonio natural. 5. Garantizar la soberanía nacional, promover la integración latinoamericana e impulsar una inserción estratégica en el contexto internacional, que contribuya a la paz y a un sistema democrático y equitativo mundial. 6. Promover un ordenamiento territorial equilibrado y equitativo que integre y articule las actividades socioculturales, administrativas, económicas y de gestión, y que coadyuve a la unidad del Estado. 7. Proteger y promover la diversidad cultural y respetar sus espacios de reproducción e intercambio; recuperar, preservar y acrecentar la memoria social y el patrimonio cultural» (Ecuador, 2008:art. 276).

del desarrollo a un objetivo mayor, el de alcanzar el Sumak Kawsay; todo lo cual apoyaría el enfoque interpretativo que defiende el Buen Vivir como una alternativa *al* desarrollo que deja atrás la meta de crecimiento económico exponencial, entre otras cosas características de dicho modelo. Así lo considera David Cortez (2010:12), para quien el hecho de que se estipule como objetivo general del desarrollo el alcance del Buen Vivir supone una crítica abierta al modelo liberal o neoliberal, así como a todo paradigma centrado en la acumulación y en el libre mercado. Este mismo autor celebra la inclusión en el texto constitucional –en el Régimen de Desarrollo establecido en el Título VI– de criterios de equidad y soberanía y el mandato de que el Estado intervenga como agente de desarrollo exigiendo parámetros de sustentabilidad y respeto a la Naturaleza y a las vidas que dependen de la misma. Y es que dentro de este Régimen de Desarrollo se establece y regula (1) la soberanía alimentaria; (2) la soberanía económica (dentro de la cual se regula el sistema económico y la política económica; la política fiscal; el endeudamiento público; el presupuesto general del Estado; el régimen tributario; la política monetaria, cambiaria, crediticia y financiera; la política comercial y el sistema financiero); (3) los sectores estratégicos, servicios y empresas públicas; y (4) el trabajo y la producción (dentro del cual se regulan las formas de organización de la producción y su gestión; los tipos de propiedad; las formas de trabajo y su retribución<sup>133</sup>; la democratización de los factores de producción; los intercambios económicos y el comercio justo; y el ahorro y la inversión) (Ecuador, 2008: arts. 281-339). El instrumento que guiará y materializará tanto los objetivos como principios de este Régimen es el Plan Nacional de Desarrollo<sup>134</sup>, y por lo tanto a él quedarán sujetas las políticas, programas y proyectos públicos, sirviendo de referencia –además– al resto de los sectores (Ecuador, 2008:art. 280).

No obstante, y pese a lo aportado en el párrafo anterior, es necesario señalar que otra lectura es posible con respecto al Sumak Kawsay/Buen Vivir si analizamos con detenimiento el articulado. A partir de esta otra lectura puede sostenerse que lejos de superar el modelo de desarrollo convencional, el tratamiento que se le hace en la Constitución a ambos Regímenes (el de Desarrollo y el de Buen Vivir) más bien refuerza o actualiza dicho discurso. Ello significa que en el articulado de la Constitución puede identificarse una clara tensión entre el Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa *al* desarrollo pero también el Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa *de* desarrollo. Ya se ha señalado que el primer artículo del Título VI establece que el sistema nacional de inclusión y equidad social asegurará «[...] los derechos reconocidos

---

<sup>133</sup> En esta sección –concretamente en el art. 325 y 333 de la Constitución– se reconoce como “trabajo” las labores de autosustento y cuidado humano que se realiza en los hogares, ambas –aunque sobre todo la segunda– una reivindicación histórica del movimiento feminista. En el conjunto de esta sección se identifica claramente la influencia de la lucha feminista por la igualdad de género.

<sup>134</sup> Estos planes nacionales de desarrollo han sido: (1) Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010: Planificación para la Revolución Ciudadana (SENPLADES, 2007); (2) Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural (SENPLADES, 2009); (3) Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017: Todo el mundo mejor (SENPLADES, 2013); y (4) Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021: Toda una vida (SENPLADES,2017). Estos planes serán analizados con detenimiento en el próximo capítulo.



en la Constitución y el cumplimiento de los objetivos del régimen de desarrollo» (Ecuador, 2008:340). En el párrafo inmediatamente anterior a éste se apuntaba que esta relación podría ser considerada como una supeditación del desarrollo a la búsqueda del Buen Vivir, como indica el propio Prólogo. No obstante, esta interpretación puede ser cuestionada si analizamos ambos Regímenes –el de Buen Vivir y Desarrollo– pues fruto de su lectura puede concluirse que más que una alternativa al desarrollo prima una visión convencional, ya que el orden del discurso está protagonizado por los postulados básicos del Desarrollo Humano (esperanza de vida, educación y crecimiento económico) y Desarrollo Sustentable (medioambiente sano, satisfacción de las necesidades de las generaciones presentes y futuras e impactos y daños ambientales). Asimismo, es destacable que en la regulación del Régimen de Desarrollo se presentan dos soberanías: la soberanía alimentaria y la soberanía económica. Precisamente es esta última la que recibe mayor atención por parte de los y las constituyentes, estando la misma compuesta por numerosas secciones<sup>135</sup>, cada una de las cuales no hace más que sumar en la ecuación cuyo resultado esperado siempre es el crecimiento económico exponencial. Por otro lado, junto con la soberanía alimentaria y la soberanía económica, se presenta en este Régimen de Desarrollo un capítulo destinado a los sectores estratégicos, servicios y empresas públicas y otro capítulo destinado a regular el trabajo y la producción. Tan sólo con los nombres de los capítulos se aprecia que la tendencia es a seguir considerando el desarrollo primero como una cuestión sustancialmente económica y, por otro lado, como un cuestión relevante y vital para el país.

Evidentemente el concepto de “desarrollo” no se abandona y, como tal, no se supera. Si se recuerda lo estudiado en la primera parte de esta tesis los enfoques postdesarrollistas proponen la necesidad de desechar dicho término, ya que conservándolo se mantiene todo su orden discursivo y, por lo tanto, sus prácticas y sus instituciones. Bien es cierto que se intenta reducir la carga economicista del desarrollo y supeditarlo al Buen Vivir, pero se sigue manteniendo ese enfoque dicotómico en el que lo económico aparece divorciado de lo social y medioambiental; lo primero en el Régimen de Desarrollo y los segundos en el Régimen de Buen Vivir. Asimismo, en el Régimen de Buen Vivir –más que aportes venidos del mundo indígena y de los movimientos sociales de carácter emancipador– domina un discurso de bienestar y de calidad de vida en su concepción clásica (educación, salud, vivienda, cultura, ocio, tiempo libre...) y de seguridad social (salud, seguridad humana y gestión del riesgo); y en lo relativo a la Naturaleza –como ya se ha apuntado– domina el lenguaje de las teorías sobre Desarrollo Sostenible y no la visión de la Naturaleza como sujeto y, por lo tanto, como ente que deba ser ante todo respetado por sus valores intrínsecos y no por la medida en que es importante para el mantenimiento de la vida humana (Rodríguez, 2016:252-254).

---

<sup>135</sup> Estas secciones son: sistema y políticas económicas; política fiscal; endeudamiento público; presupuestos; régimen tributario; política monetaria, cambiaria, crediticia y financiera; política comercial; y sistema financiero.

Por otro lado, en materia de derechos, también quedan patentes una serie de tensiones. Una de ellas es que se equiparan los Derechos del Buen Vivir con los llamados DESC, es decir, los derechos económicos, sociales y culturales. Ello podría responder a cierta coherencia con la consideración del Régimen de Desarrollo como un sistema fundamentalmente de carácter social, pero según Ramiro Ávila Santamaría (2016a:251-252) esto podría llevar a «tergiversaciones inadecuadas» y ello –según el autor– por los siguientes motivos: (1) el Sumak Kawsay, como propuesta de carácter holístico y relacional, contemplaría toda la gama de “generaciones” de derechos y no solo los DESC; (2) no puede separarse la consideración del Sumak Kawsay con la Pachamama, y ambos tipos de derechos aparecen separados; (3) se desnaturaliza el concepto de Sumak Kawsay al presentarlo como una nueva forma de denominación de los derechos sociales. Así, al equiparar los derechos del Buen Vivir con la visión occidental de los derechos económicos, sociales y culturales por un lado y, por otro lado, con la calidad de vida y bienestar social con el arreglo de la sustentabilidad, lejos de superarse el modelo convencional de desarrollo se mantiene.

En definitiva, en la Constitución de Montecristi hay una clara tensión entre superar el modelo de desarrollo convencional que se evidencia en el Preámbulo o mantenerlo a través de su reformulación. Parece, por tanto, que se está lejos de cambios epistémicos en la manera de concebir la vida deseable, pues en la definición de ésta sigue primando la concepción propia del modelo de desarrollo convencional: crecimiento económico –aunque eso sí, con ajustes sociales y ambientales– para vivir mejor. Con todo, se evidencia que la estructura capitalista propia del modelo de desarrollo convencional tiene un peso sustancial en la Constitución de Montecristi. Y todo ello puede suponer serias contradicciones a la hora de intentar implementar cambios estructurales necesarios para superar tanto el modelo de desarrollo convencional como la doctrina jurídica monista que lo avala. En la Constitución de Montecristi dos lecturas del Sumak Kawsay/Buen Vivir son posibles: el Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa *al* desarrollo y el Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa *de* desarrollo. La opción por el “*al*” o el “*de*” depende de la referencia y énfasis en unos u otros artículos presentes en la Constitución y en cómo se presenten éstos en relación al resto del articulado de la Carta Magna. Para el Poder Ejecutivo el Sumak Kawsay/Buen Vivir es un alternativa *de* desarrollo como se verá posteriormente, y ello –para lamento de la resistencia indígena y del movimiento ecologista– tiene su respaldo en la Constitución, como acaba de analizarse.

Finalmente, no queda más que dar paso a cómo parte de la intelectualidad ha interpretado la inclusión del Sumak Kawsay/Buen Vivir en la Constitución como una oportunidad para transitar hacia otros modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional; interpretación que se basa fundamentalmente en enfatizar como el Sumak Kawsay/Buen Vivir puede ser una alternativa *al* desarrollo y no tanto *de* desarrollo. La inclusión de estos conceptos en la Constitución ha significado la puesta en escena de una propuesta postdesarrollista concreta cuyo discurso se ha considerado extrapolable a otros contextos e inspirador para intentar la transformación de otras

realidades fuera del contexto andino en el que ha emergido<sup>136</sup>. El Sumak Kawsay o Buen Vivir (según su traducción al castellano) tiene un origen indudablemente ancestral y llega a la esfera política y a los discursos sobre desarrollo y sus alternativas de la mano de los pueblos indígenas. No obstante, y pese a ello, su inclusión en la Constitución de 2008 y su teorización como paradigma alternativo *al* desarrollo convencional ha recibido los aportes teóricos de diferentes grupos y movimientos sociales y, aún hoy, es una propuesta en construcción (Acosta, 2013b). De hecho, cuando se hace referencia al discurso del Sumak Kawsay/Buen Vivir es necesario realizar la siguiente precisión: hay tres enfoques o lecturas del mismo. Estos tres enfoques o lecturas son: (1) el enfoque llamado indigenista o pachamamista, (2) el enfoque postdesarrollista, y (3) el enfoque estatista-desarrollista (Hidalgo-Capitán, 2012; Unceta, 2014a; Hidalgo y Cubillo, 2014b; Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014; Ávila-Santamaría, 2016a; García-Álvarez, 2016).

El enfoque llamado indigenista o pachamamista incide en las dificultades epistemológicas y lingüísticas para una traducción e interpretación “correcta” del Sumak Kawsay, en la necesidad de revalorización de la lucha indígena, de su espiritualidad y de los conocimientos ancestrales para hacer valer *otras* modernidades y modos de vida y, finalmente, en la explicación de los principios que guían la filosofía o cosmovisión indígena (complementariedad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad). Desde este enfoque el Sumak Kawsay es un término que abarca e involucra dimensiones políticas, económicas, sociales, culturales, ecológicas, espirituales, epistemológicas y ambientales. Son exponentes de este enfoque Nina Pacari (2009, 2014), Blanca Chancoso (2014), Ariruma Kowii (2014); Mónica Chuji (2014a; 2014b); Lourdes Tibán (2014); Luis Maldonado (2014a; 2014b); Luis Macas (2014a; 2014b); Pablo Dávalos (2014a; 2014b; 2014c); Floresmilo Simbaña (2014a; 2014b) y Atawalpa Oviedo-Freire (2014a; 2014b), entre otros y otras. Por su parte, el enfoque postdesarrollista reivindica el Sumak Kawsay/Buen Vivir como una alternativa *al* desarrollo propuesta desde los pueblos indígenas pero retroalimentada con el pensamiento crítico diverso surgido desde la academia y desde los movimientos sociales de carácter emancipador (ecologistas, feministas, altermundistas, postcapitalistas...)<sup>137</sup>; mientras que el enfoque neodesarrollista o desarrollista-estatista, “socialismo del Buen Vivir” o también llamado “socialismo del siglo XXI”, se caracteriza –entre otros elementos– por su retórica antiimperialista y por perseguir el fortalecimiento del Estado

---

<sup>136</sup> Si bien el Sumak Kawsay es un principio rector de la cosmovisión indígena, éste empieza a fraguarse como propuesta política de reconfiguración del Estado desde la década de los noventa, sistematizándose y conceptualizándose a partir del comienzo del nuevo siglo. En el año 2007 el Sumak Kawsay será parte fundamental de la “Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente” que vendrá a conformarse como eje transversal en la nueva Constitución del Estado ecuatoriano de 2008 (CONAIE, 2007). Para ampliar este contenido ver Rodríguez (2016).

<sup>137</sup> Es necesario hacer constar las dificultades para identificar y separar en ciertas ocasiones los desarrollos alternativos de las alternativas al desarrollo. De forma concurrente se dibuja una delgada línea entre alternativas *de* desarrollo y alternativas *al* desarrollo, pues dentro de los debates sobre desarrollo se plantean diversas cuestiones contra el modelo de desarrollo convencional-economicista y la necesidad de cambiar el modelo vigente sin ser parte de la corriente postdesarrollista (Unceta, 2014a).

y de sus instituciones con el fin de eliminar el subdesarrollo a través de la erradicación de la pobreza y la redistribución de la riqueza; redistribución que hace posible la puesta en marcha de su política social y económica basada en el extractivismo. Asimismo es destacable que la cuestión territorial y la cuestión de la reorganización de la economía son factores centrales en los tres enfoques identificados en la medida en que en el territorio es donde tienen lugar los procesos productivos y extractivos. Es principalmente por este motivo por el cual el territorio ocupa un lugar central en las disputas sobre el modelo a implementar.

Por otro lado y si se rememora el estudio del postdesarrollo abordado en las primeras páginas de esta tesis, se recordará que uno de sus principales insumos para la crítica al modelo y discurso del desarrollo convencional son precisamente las prácticas y conocimientos indígenas por ser éstos más respetuosos con los ciclos de reproducción de la vida y de la Naturaleza. Es por ello, por tanto, que la propuesta del Sumak Kawsay/Buen Vivir presente en la Constitución de Montecristi se configurará como un proyecto jurídico-político de país afin con las teorías postdesarrollistas si dicho proyecto se construye como una alternativa *al* desarrollo donde los conocimientos, sabiduría, prácticas y legalidades *otras* estén totalmente legitimadas. La propuesta venida desde los enfoques postdesarrollistas no es otra más que hacer factible la diversidad de modos de vida (nótese el plural), para lo que es necesario –como se ha explicado en diferentes partes de la presente investigación– la posibilidad también de producir y ejercer *otros* Derechos. En este sentido, tal y como dice Svampa (2012:196) «[...] por el momento el “buen vivir” es una superficie amplia sobre la cual se van inscribiendo diferentes sentidos emancipatorios». Y, en esta lógica por tanto, se concebirá el Sumak Kawsay/Buen Vivir como un marco contextual donde van a darse lugar múltiples expresiones (epistémicas, jurídicas, sociales, económicas, territoriales, etc.) que irán construyendo el camino de las transformaciones estructurales necesarias para superar el modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista que lo sostiene. En esta línea de pensamiento puede considerarse que la Constitución de Montecristi, al introducir los conceptos de Sumak Kawsay y Pachamama, posibilita el encuentro entre saberes tradicionales con ideas occidentales, elementos que también se dejan ver en la consideración de cuestiones ambientales enmarcadas en estrategias de desarrollo (Gudynas, 2009b:45-46); lo cual, y a todas luces, pretenden evitar la vuelta en desgracia de los problemas que trae el maldesarrollo (Tortosa, 2011).

El economista Alberto Acosta, expresidente de la Asamblea Constituyente, es uno de los intelectuales más representativos de la reivindicación del Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa *al* desarrollo y, por lo tanto, del enfoque postdesarrollista sobre Sumak Kawsay/Buen Vivir. De entre sus muchas publicaciones sobre la materia se destaca el libro titulado *Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, el cual suministra a las y los lectores un buen resumen de su postura frente al debate. En una frase podría decirse que Acosta (2009a; 2009b; 2009c; 2012a; 2012b; 2013a; 2013b) concibe el proyecto del Sumak Kawsay/Buen Vivir como una propuesta claramente alternativa y radical, como una oportunidad hacia un cambio civilizatorio

donde se coloque en el centro de la vida la propia vida, y no el capital. En sus palabras: «el Buen Vivir, más que una declaración constitucional, significa una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de organización de la vida misma» (Acosta, 2013b:65-66). Y aunque un proyecto inacabado, se trata de una propuesta concreta que pretende transformar las dimensiones económicas, sociales, ambientales, culturales y políticas de las estructuras que oprimen y marginan los universos plurales que coexisten en el Ecuador.

En definitiva, la concepción del Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa postdesarrollista o –si se prefiere– como alternativa *al* desarrollo puede resumirse –a grandes rasgos– en una serie de elementos o postulados. Evidentemente dichas ideas fuerza no pretenden abarcar toda la totalidad del contenido, implicaciones y consecuencias del Sumak Kawsay/Buen Vivir, sino tan solo proporcionar una serie de puntos de síntesis que ilustren y que permitan tener claro qué elementos fundamentales supone la opción por la defensa del Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa *al* desarrollo y no como otra alternativa *de* desarrollo más. Para esta identificación se han usado las reflexiones de Koldo Unceta (2014a:91-110) y Alberto Acosta (2012:16-17), de tal manera que puede afirmarse que como elementos definidores del Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa *al* desarrollo se encuentra: (1) la defensa de un modelo de producción y consumo que no responde a las dinámicas de los mercados y a la globalización neoliberal, sino a ciclos de reproducción de la vida; (2) la adopción de un enfoque socio-biocéntrico; (3) la defensa y valorización de los saberes y conocimientos tradicionales; (4) la reivindicación por la gobernanza local y la autogestión; y (5) la defensa de la legitimidad de distintas cosmovisiones y modos de vida. Según Koldo Unceta (2014a:110) «las cinco características apuntadas tienen un denominador común: la exigencia de la autonomía como aspecto central de los procesos asociados a la idea de Buen Vivir». La autonomía, por tanto, se configura como un valor central del nuevo paradigma que se propone como alternativo; autonomía que – como se recordará– ha sido una reivindicación histórica de los pueblos indígenas con respecto a su propio autogobierno y decisión del futuro de sus territorios y del sistema jurídico que organiza y se ejerce en el mismo.

De la defensa de los postulados o ideas fuerza identificadas se concluye que el Sumak Kawsay/Buen Vivir debe promover otros tipos de economías diferentes a la postulada por el capitalismo y, concretamente, por el neoliberalismo. Y sobre todo –considerando que «[...] el Buen Vivir tendrá que ser construido/reconstruido desde la realidad actual del desarrollo» (Acosta, 2013b:178)– transitar hacia el posextractivismo. En este sentido, Acosta (2013b:130) enfatiza constantemente que «hablar del Buen Vivir y seguir sin cambios en la política económica y en la modalidad de acumulación es una falacia». No obstante, no hay que olvidar que tanto la política económica como las posibilidades de acumulación tienen su respaldo en el sistema jurídico; un sistema jurídico –el del Estado– que se encuentra cimentado en la doctrina jurídica monista (mediante la cual el Derecho supremo es el del Estado) y en la práctica del pluralismo jurídico liberal-desarrollista donde Estados, corporaciones transnacionales y organismos

financieros internacionales tienden –en no pocas ocasiones– a colaborar. Ello supone que, si bien es cierto que como apunta Acosta (2013b:130) «el Buen Vivir, en tanto alternativa al desarrollo, exige otra economía», no es menos cierto que ese Buen Vivir alternativo también exige de *otras* legalidades legítimas y el respeto por –no sólo la administración de justicia en territorios indígenas conforme a sus sistemas jurídicos propios– sino también el respeto por la organización y regulación de las actividades socio-económicas y productivas conforme a estos mismos sistemas jurídicos e instituciones propias. Todo ello significa que la construcción de otro tipo de relaciones en el campo de la producción, el comercio y el consumo no sólo implica cambios en el ámbito del sistema económico, sino también –y en paralelo– en el ámbito de lo jurídico. Las lógicas de devastación sociales y ambientales no tienen sólo su sustento en el campo de la economía y en los patrones culturales hegemónicos, sino también en el sistema jurídico, que es al fin y al cabo el que regula y legitima dichos comportamientos. Por tanto, la solidaridad y sustentabilidad de la que habla Acosta (2013b:131) como principios que deben primar en el campo económico en un régimen que persiga el Buen Vivir deben tener su reflejo en las leyes y reglamentos que se dicten al amparo de la Constitución y en el respeto a la pluralidad jurídica y a los derechos de los pueblos y nacionalidades reconocidos constitucionalmente.

En este sentido, y para concluir, puede afirmarse que un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista podría ser construido al amparo del Sumak Kawsay/Buen Vivir en tanto proyecto conjunto de la sociedad ecuatoriana. Esta afirmación se basa en la opción por leer conjuntamente el enfoque postdesarrollista e indigenista, los cuales consideran el Sumak Kawsay como una propuesta radicalmente opuesta al discurso del desarrollo y –en consecuencia– como una alternativa *al* desarrollo que permite y legitima la existencia diversa de modos de vidas en armonía con la Naturaleza y de los sistemas jurídicos que los regulan y sostienen. Dichos modos de vidas –heterogéneos y plurales– se basan cada uno de ellos en sus propios sistemas de ordenación y gestión del territorio, así como en la regulación de las actividades sociales, culturales y económicas que en ellos tienen lugar. Si entendemos que los modos de vida se materializan en un territorio dado, el cual está regulado por un sistema jurídico determinado, y se respeta tal orden de las cosas, se estaría optando por la defensa de la autodeterminación y autogobierno de áreas que –de quererlo así– podrían escoger modos de vida sustancialmente diferentes o diametralmente opuestas al modelo de desarrollo convencional. En cualquier caso, para ahondar en esta posible vía de superación del modelo convencional de desarrollo, el Sumak Kawsay/Buen Vivir habría que leerlo desde la pluralidad jurídica y el respeto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas; pues el respeto y protección de sistemas jurídicos de pueblos indígenas es una fuente de apoyo al mantenimiento en sus territorios de modos de vida y relaciones socio-económicas en armonía con la Naturaleza que no se encuentran totalmente impregnadas de las lógicas y prácticas de acumulación propias del capitalismo y de su modelo de desarrollo. Y esta es precisamente la posibilidad que abre la Constitución de Montecristi al reconocer –en el mismo rango jerárquico– el Derecho indígena y el Derecho Estatal.

### 9.3.2. Derechos de la Naturaleza

Los derechos de la Naturaleza están reconocidos en el Capítulo séptimo del Título II de la Constitución de Montecristi. Dicho capítulo se compone tan solo de cuatro artículos, del art. 71 al 74, pero los mismos son de una enorme trascendencia. Esta enorme trascendencia se debe fundamentalmente a que, por primera vez, el más alto instrumento político y jurídico de un Estado reconoce como sujeto de derechos a la Naturaleza, también llamada Pachamama en su Preámbulo. Este reconocimiento ha supuesto la superación de la visión antropocéntrica del Derecho a partir de la cual los únicos sujetos titulares de derechos eran los seres humanos (personas físicas) o las organizaciones, asociaciones, corporaciones, etc. formada por éstos (personas jurídicas).

Los artículos que reconocen los derechos de la Naturaleza se expondrán a continuación con ayuda del siguiente diagrama:

**Diagrama 4 - Derechos de la Naturaleza**



<b>Art. 71</b>	Se reconoce que la Naturaleza o Pachamama es el lugar «donde se reproduce y realiza la vida» y el derecho de la misma a que se «respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos». En virtud de este artículo cualquier persona, comunidad, pueblo o nacionalidad está capacitada para exigir el cumplimiento de estos derechos a la autoridad pública. Asimismo, se reconoce que para aplicar e interpretar los derechos de la Naturaleza deberán ser observados los principios establecidos en el texto constitucional. En este caso se destaca el principio enunciado en el numeral 3 del art. 11, el cual establece que los derechos son plenamente justiciables, y el numeral 4 de este mismo artículo, es cual deja claro que el contenido de los derechos no podrá
----------------	---

	ser restringido por norma jurídica alguna. Finalmente, se estipula como deber del Estado la incentivación de la protección de la Naturaleza y de sus ecosistemas.
<b>Art. 72</b>	Se establece el derecho a la restauración, el cual será independiente de la obligación de indemnización a los individuos y colectivos afectados que tiene el Estado y las personas naturales o jurídicas. Se estipula que en caso de impacto ambiental grave o permanente –con explícita mención a los impactos causados por la explotación de los recursos naturales no renovables– el Estado deberá establecer «[...] los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas».
<b>Art. 73</b>	Se establece el deber del Estado de aplicar medidas de precaución y restricción de las actividades que puedan suponer la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Asimismo, se prohíbe expresamente «la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional».
<b>Art. 74</b>	En virtud de este artículo se posibilita el beneficio del ambiente y de las riquezas naturales a las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades para que alcancen el Buen Vivir. Se establece que los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación y que su producción, prestación, uso y aprovechamiento estará regulado por el Estado.

Fuente: Elaboración propia con base en la Constitución de 2008

A pesar de que son tan solo cuatro los artículos que se enmarcan bajo los derechos de la Naturaleza, en la Constitución hay una gran cantidad de artículos que se relacionan de manera directa o indirecta con temas ambientales. En este sentido, se destaca en primer lugar el Régimen de Buen Vivir (Título VII), ya que la regulación de la Naturaleza y el ambiente, la biodiversidad, el patrimonio natural y los ecosistemas, los recursos naturales, el suelo, el agua, la biosfera, la ecología urbana y las energías alternativas están –todo ellos– recogidos en dicho Régimen<sup>138</sup>. Ello podría ser interpretado como signo de que el proyecto Sumak Kawsay/Buen Vivir es una propuesta biocéntrica o –tal y como indica Alberto Acosta (2013a:172)– socio-biocéntrica. Desde esta perspectiva especial subrayado recibe el art. 396 de la Constitución, ya que éste contempla el principio precautorio por el cual «en caso de duda sobre el impacto ambiental de alguna acción u omisión, aunque no exista evidencia científica del daño, el Estado adoptará medidas protectoras eficaces y oportunas». Este principio *in dubio pro natura* –por mandato constitucional– debe ser considerado la base sobre la que tomar cualquier decisión en materia ambiental. En segundo lugar, con respecto a la presencia de principios ambientales se destaca el Régimen de Desarrollo (Título VI), aunque en menor medida que en el Régimen de Buen Vivir. Asimismo, no puede dejar de considerarse el art.1, en virtud del cual pertenecen al Estado todos los recursos naturales no renovables, así como el art. 3 por el cual se establece como deber primordial del Estado la protección del patrimonio natural y cultural del país. En lo relativo a los

<sup>138</sup> Para recordar la regulación de estos elementos puede consultarse de nuevo el Diagrama 2 – Régimen del Buen Vivir, donde se ofrecía una breve explicación de cada uno de ellos.



principios de aplicación de los derechos se especifica claramente que «la naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución» (Ecuador, 2008:art. 10); dejando constancia expresa de que la Naturaleza es «sujeto» de derechos y ya no un simple objeto. Como se apuntaba al principio, esta disposición hace de la Constitución de Montecristi un instrumento sin parangón en la historia del constitucionalismo<sup>139</sup>.

Según Eduardo Gudynas (2009b:86) es pertinente ser conscientes en todo momento de que a partir del conjunto del articulado en materia medioambiental «[...] emerge una concepción de las políticas y gestión ambiental estatal que apunta a ser transversal, participativa, descentralizada, desconcentrada, transparente y debidamente motivadas». Asimismo, no puede dejar de subrayarse que la transversalidad y el cumplimiento de los principios ambientales por parte del Estado y las personas (tanto naturales como jurídicas) es una obligación expresa presente en la Constitución (Ecuador, 2008:art. 395); mandato al que se suma el deber de que –en caso de duda– se apliquen los principios en el sentido más favorable a la protección de la Naturaleza, como ya se ha indicado. Esta disposición es enfatizada por Acosta (2013:103) y –del mismo modo que dicho autor– en el marco de esta tesis se considera un artículo de gran relevancia debido a que, sin el respeto al mismo, los derechos de la Naturaleza reconocidos quedan –como usualmente se dice– en papel mojado.

Con todo, lo verdaderamente relevante –una vez más– no son los derechos a un medioambiente sano y las responsabilidades y acciones necesarias para ello, sino el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos. Éste es el verdadero avance de la Constitución de Montecristi, sin desmerecer los principios en materia ambiental que este mismo texto reconoce –y a los cuales se ha hecho referencia– y que son necesarios y complementarios a los artículos 71 a 74 del capítulo séptimo de la Carta Magna ecuatoriana. Este reconocimiento de la Naturaleza como titular de derechos representa una ruptura con la visión clásica del Derecho y con sus paradigmas más elementales. De este modo, el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos se posiciona como una de las categorías de la Constitución de Montecristi que más oportunidades aporta a la construcción de un nuevo modelo de Estado y de sociedad donde quepan muchos y diversos modos de vida, así como los sistemas jurídicos que los sostienen. Tal y como apunta Zaffaroni (2012:144) «la incorporación de la naturaleza al derecho constitucional en carácter de sujeto de derecho abre un nuevo capítulo en la historia del derecho». Y es que «[...] sujeto de derechos en su visión emancipatoria significa limitar el poder político y económico y al mismo tiempo expandir las capacidades del titular de derechos para que tenga vida plena» (Ávila-Santamaría, 2016a:232). Así, el biocentrismo por el que parece optar la Constitución de Montecristi

---

<sup>139</sup> A parte del articulado correspondiente a los derechos propios de la Naturaleza, en el texto constitucional tienen cita otros artículos de contenido ambiental. Para un estudio profundo de los mismos se recomienda el libro de Eduardo Gudynas (2009b) titulado *El mandato ecológico: Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. En esta obra el autor lleva a término un amplio análisis de dicho contenido, el cual es sumamente útil para abordar la cuestión ambiental en la Constitución ecuatoriana de 2008.

abre posibilidades a la construcción de múltiples alternativas *al* desarrollo más allá de cualquier consideración desde el punto de vista del Derecho Medioambiental, el cual no está sustentado en la consideración de los valores propios de la Naturaleza, sino en tanto ésta resulta un medio indispensable para el sostenimiento de la vida humana y de los procesos productivos.

Por otro lado, el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza fortalece la legitimidad de los sistemas jurídicos indígenas que mantienen modos de vida en armonía con la Naturaleza en la medida en que aquellos ya han venido considerando a la Pachamama como un ser viviente que debe ser respetado por sus valores intrínsecos. Leonor Bravo (2012:191) señala que para los pueblos indígenas la Naturaleza ha sido siempre sujeto de derechos, y prueba de ello son los rituales y tabús que aplican normas y restricciones con el fin de respetarla y protegerla. Esta autora resalta el hecho de que paralelamente al monismo jurídico han convivido otros Derechos propios de los pueblos ancestrales donde la categoría “sujeto” es mucho más amplia que la antropocéntrica. Así, la inclusión de nuevos sujetos de derechos diferentes a los seres humanos puede enriquecer la discusión sobre el pluralismo jurídico, pues ya no hay únicamente una suerte de pluralidad de sistemas jurídicos, sino también una pluralidad y diversidad de seres titulares de derechos. Ahora, con el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza y de la pluralidad jurídica de tipo fuerte estas concepciones se legitiman doblemente, lo cual puede servir de ayuda en la lucha por la defensa de los territorios que se encuentran amenazados por planes de desarrollo e inversión por los que apuesta el Estado.

El reconocimiento de la Naturaleza como sujeto titular de derechos se ha consolidado gracias –en gran parte– a la presión de los pueblos indígenas que defienden sus modos de vida en armonía con la Naturaleza y al trabajo de éstos a la hora de transmitir la visión biocéntrica de la vida que se mantiene y regula a través de sus sistemas jurídicos; visión biocéntrica de la vida –que dicho sea de paso– cobra materialidad y sentido en sus territorios y en la forma en que dichos pueblos se relacionan con él. Es por ello que para aludir a los derechos de la Naturaleza se ha hablado de híbrido jurídico. Boaventura de Sousa Santos (2013:39) apunta que «los híbridos jurídicos [...] son conceptos o procedimientos en los que es posible identificar la presencia de varias culturas jurídicas» y señala expresamente como ejemplo de ello los derechos de la Naturaleza, explicando que «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». En la misma línea se ha expresado Salazar (2012:7), quien ha indicado la existencia de la conjugación de la visión andina sustentada en la idea de Pachamama y la visión occidental basada en la razón ilustrada». Por su parte, Svampa (2012:190-192) habla de «giro ecoterritorial» para aludir a la convergencia de la matriz indígena-comunitaria y el discurso ambientalista. Esta autora señala que el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza en la Constitución ecuatoriana está dentro de este giro, es parte del lenguaje ecoterritorial. Denominado de una u otra manera en lo que parece se está plenamente de

acuerdo es en la originalidad y novedad que ha supuesto el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza. Dichos derechos establecen un claro «mandato ecológico» que rebasa el ambientalismo jurídico y posiciona el derecho ecológico como muestra de la superación de la visión antropocéntrica del Derecho; todo ello para ir construyendo una visión biocéntrica o socio-biocéntrica del mismo que pueda sostener y vehicular alternativas al modelo de desarrollo convencional (Acosta, 2012; Zaffaroni, 2012; Gudynas, 2009b).

Los derechos de la Naturaleza son, por tanto, una gran innovación de la Constituyente que pudo ser ratificada por toda la sociedad ecuatoriana y que ha trascendido fuera de las fronteras ecuatorianas y de los artículos de la Constitución. Su potencial capacidad para ir construyendo un tipo de pluralismo jurídico postdesarrollista reside en la amplitud de sujetos que ahora ya son sujetos de derechos –y no ya objetos de apropiación–, en la convergencia de dos visiones que han motivado juntas un giro biocéntrico del instrumento que debe guiar la vida política y jurídica del país y la superación del antropocentrismo y del formalismo con el establecimiento y legitimidad de una multiplicidad de escalas de valoración con las que “mirar” a la Naturaleza. Ahora, tal y como indica Mario Melo (2012c:114) «[...] el reto está en la aplicación. En hacer de los derechos de la Naturaleza un instrumento útil mediante su ejercicio». Precisamente su ejercicio y respeto será lo que permita ir avanzando en la superación del modelo de desarrollo convencional, ya que la superación de dicho modelo va inevitablemente unida a un cambio en los patrones a partir de los cuales “miramos” y “tratamos” a la Naturaleza. Así, la mera incorporación de estos derechos –aunque importante y trascendente para la Teoría del Derecho y el Constitucionalismo– no es suficiente, y menos si en dicha incorporación el reconocimiento de estos derechos se topa con graves contradicciones. Y es que aunque se celebre esta conversión de objeto a sujeto de la Naturaleza, en la Constitución de Montecristi sigue estando presente una concepción de la misma como un ente susceptible de apropiación.

Ciertamente, aunque la Constitución ecuatoriana de 2008 haya saltado a la fama por la consideración de los derechos de la Naturaleza, éstos se ven altamente atentados por varias disposiciones del mismo texto constitucional. Sin desmerecer la ruptura con respecto al paradigma clásico del Derecho, hay que reconocer que hay una tensión latente en la Constitución entre el tratamiento de la Naturaleza como objeto o como sujeto de derechos. Reconocer derechos a la Naturaleza es considerarla titular de derechos y, por tanto, sujeto. Pese a ello, en la misma Constitución y a lo largo de diferentes artículos, nos encontramos con la consideración –una vez más– de la Naturaleza como objeto, como ente susceptible de apropiación. Ello supone una evidente contradicción –¿cómo ser sujeto y objeto de derechos a la vez?– y un límite claro hacia el respeto de los sistemas jurídicos indígenas que mantienen modos de vida en armonía con la Naturaleza y que consideran a ésta como un ser viviente con valores intrínsecos que hay que proteger.

La principal razón por la que se sostiene que la Naturaleza sigue conservando ese carácter de objeto –a pesar de su reconocimiento como sujeto– es porque sobre la misma recaen derechos de propiedad de otros sujetos de derechos, en este caso, del Estado. Una vez más se saca a colación el art. 1 de la Constitución del Ecuador, aquél que reza que «los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible». Este artículo se ve reforzado por dos artículos más: el art. 317, que repite que «los recursos naturales no renovables pertenecen al patrimonio inalienable e imprescriptible del Estado»; y el art. 408, que insiste en ello añadiendo nuevos elementos de propiedad. A continuación se reproduce literal dicho artículo ya que el mismo ilustra claramente esta consideración de la Naturaleza como objeto:

«Son de propiedad inalienable, imprescriptible e inembargable del Estado los recursos naturales no renovables y, en general, los productos del subsuelo, yacimientos minerales y de hidrocarburos, substancias cuya naturaleza sea distinta de la del suelo, incluso los que se encuentren en las áreas cubiertas por las aguas del mar territorial y las zonas marítimas; así como la biodiversidad y su patrimonio genético y el espectro radioeléctrico. Estos bienes sólo podrán ser explotados en estricto cumplimiento de los principios ambientales establecidos en la Constitución. El Estado participará en los beneficios del aprovechamiento de estos recursos, en un monto que no será inferior a los de la empresa que los explota. El Estado garantizará que los mecanismos de producción, consumo y uso de los recursos naturales y la energía preserven y recuperen los ciclos naturales y permitan condiciones de vida con dignidad» (Ecuador, 2008:art. 408).

De la lectura de este artículo –enmarcado en los anteriores también citados– surgen varias cuestiones. La primera es que si es posible que un sujeto de derechos sea *propiedad* de otro. La segunda es si un sujeto de derecho puede ser *explotado*. Y la tercera es si en el «[...] estricto cumplimiento de los principios ambientales establecidos en la Constitución» (Ecuador, 2008:art. 408) –por los cuales se permite la explotación de los bienes naturales– quedan incluidos los derechos de la Naturaleza. Anteriormente se señaló que el Derecho Ambiental responde a criterios antropocéntricos, al respeto de los derechos humanos, concretado en este caso en el derecho de las personas a vivir en un ambiente sano y equilibrado. En relación a esto y a la tercera cuestión –ya enunciada– surge la siguiente duda: si entendemos que sí, que deben en el contexto de este artículo respetarse los derechos de la Naturaleza porque en “principios ambientales” éstos se incluyen, ¿por qué se la convierte en sujeto de derechos y éstos se sitúan en el texto constitucional junto a los demás derechos reconocidos al resto de titulares de derechos? Por otro lado, ¿qué sentido tiene declarar titular de derechos a un supuesto “sujeto” al que se le reduce a “propiedad de” y al que se le puede explotar en beneficio del interés nacional? Para empezar a pensar sobre cómo responder a estas preguntas se considera reveladora la siguiente reflexión:

«Si la naturaleza es un sujeto y se la puede explotar por razones económicas, entonces está siendo esclavizada. Para comprender esta afirmación conviene recordar el tratamiento jurídico de las personas cuando eran consideradas un bien comercial. Me refiero al esclavismo y a la servidumbre. [...] No existen derechos de propiedad sobre titulares de derechos fundamentales» (Ávila-Santamaría, 2016a:364).

Podríamos concluir, por tanto, que se genera un efecto perverso al reconocer que la Naturaleza es sujeto, titular de derechos, y luego susceptible de ser explotada y –más aún– considerada como propiedad. Así, se sigue manteniendo el término de «explotación de recursos naturales» (Ecuador, 2008: art. 113, 152, 153, 274).

Por otro lado, se establece que el Estado central tendrá competencias exclusivas sobre áreas naturales protegidas, recursos naturales, recursos energéticos, minerales, hidrocarburos, hídricos, biodiversidad y recursos forestales (Ecuador, 2008:art. 261). Al Estado le compete también proteger la intangibilidad de las áreas naturales protegidas con el objetivo de garantizar la conservación de la biodiversidad y el mantenimiento de las funciones ecológicas de los ecosistemas (Ecuador, 2008:arts. 397.4 y 405), pero también tiene la capacidad de declarar el interés nacional de la explotación de recursos naturales en estas áreas; actividades que son prohibidas en zonas protegidas e intangibles (Ecuador, 2008:art. 407). Asimismo, los recursos naturales no renovables son considerados como un sector estratégico, por lo que su explotación está contemplada como algo decisivo en el Régimen de Desarrollo (Ecuador, 2008:313). Todo ello representa una profunda contradicción en el sentido de que quien tiene el deber de proteger, tiene también la capacidad de explotar. Las tensiones, por tanto, entre garantizar los derechos de la Naturaleza reconocidos en los art. 71 a 74 de la Constitución y violarlos están presentes en un mismo instrumento jurídico. El desarrollo legislativo posterior, en este sentido, se inclinará por unos u otros artículos para justificar la protección de la Naturaleza o su destrucción.

En segundo lugar hay que apuntar que –desde el punto de vista de enfoques postdesarrollistas– es sumamente contradictorio que en el Régimen del Buen Vivir la visión que se tiene sobre la Naturaleza responda más a criterios medioambientales que al respeto de los derechos de la Naturaleza; de hecho la primera sección del Capítulo segundo del Régimen de Buen Vivir relativo a la Naturaleza y el ambiente comienza reconociendo una serie de principios ambientales y no estipulando que debe entenderse la biodiversidad y los recursos naturales (título de este capítulo) a la luz de los derechos de la Naturaleza reconocidos en los arts. 71 a 74. Tan solo, en el art. 403 se establece que «el Estado no se comprometerá en convenios o acuerdos de cooperación que incluyan cláusulas que menoscaben la conservación y el manejo sustentable de la biodiversidad, la salud humana y los derechos colectivos y de la naturaleza». Bien es cierto que en el Régimen de Buen Vivir –sobre todo en los arts. 396 y 397– hay una fuerte presencia del interés de proteger a la Naturaleza de impactos y daños ambientales, no obstante, el lenguaje utilizado no corresponde a la protección de un sujeto de derechos, sino más bien a los términos planteados en el Derecho Ambiental.

En el Régimen del Buen Vivir la Naturaleza sigue tratándose, por tanto, como un objeto en tanto en cuanto prevalece un enfoque de Desarrollo Sostenible. Eduardo Gudynas (2009b; 2011b) sostiene que la Constitución de Montecristi permite avanzar hacia una sustentabilidad de tipo súper-fuerte con la que ir construyendo un desarrollo alternativo más respetuoso con la Naturaleza. Habla, así, de desarrollo alternativo y no de

alternativas *al* desarrollo; postura que choca con las expectativas de enfoques postdesarrollistas e indigenistas de utilizar la Constitución como instrumento jurídico-político de apoyo en la lucha para la transformación estructural y radical del Estado y de su modelo de desarrollo. Desde una visión de desarrollo alternativo –donde el tipo de sustentabilidad súper-fuerte es potencial pero no real– resulta comprensible la estrecha relación entre el Régimen de Buen Vivir y los objetivos del Régimen de Desarrollo debido a que ambos regímenes comparten un mismo orden discursivo. Estas relaciones ya fueron abordadas en el subapartado inmediatamente anterior, pero es pertinente sacarlas de nuevo a colación en el sentido en que hay una nula presencia del término “derechos de la Naturaleza” y una mayor audiencia de contenidos propiamente ambientales. Y sabemos por Gudynas (2009b) –cuando separa lo que es «justicia ambiental» de «justicia ecológica»– que estos principios por su carácter antropocéntrico no abarcan el total contenido de los derechos de la Naturaleza, que responde a parámetros biocéntricos.

Finalmente, hay profundas contradicciones entre el principio *in dubio pro natura* del art. 395, el principio de precaución del art. 396, el mandato de conservar la biodiversidad y el mantenimiento de las funciones ecológicas de los ecosistemas del art. 397, la declaratoria de interés público de la biodiversidad del art. 400 y el derecho humano al agua como patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida presente en el art. 12 con respecto a la posibilidad de explotar –aunque sea excepcionalmente– zonas protegidas e intangibles. Al contrario de lo que podría parecer, la consulta popular propuesta por Lenín Moreno y celebrada el 4 de febrero proponía dos preguntas relativas al medioambiente, pero éstas –según señala Alban (2017)– no suponen en términos estrictos una modificación de la regla de excepción del art. 407, sino una añadidura al artículo. Esta regla de excepción no estaba presente en la antigua Constitución ecuatoriana, pero sí en la Constitución que ha saltado a la fama por contemplar los derechos de la Naturaleza y dar la bienvenida al llamado giro biocéntrico; lo cual no deja de ser cuanto menos paradójico. La postura entre ambas concepciones, Naturaleza como sujeto o Naturaleza como objeto, es una cuestión esencialmente política que conlleva, por tanto, esfuerzos en este plano –como bien indican Gudynas (2011c:91) y Acosta (2009b:23)– por lo cual, y dadas las contradicciones presentes en la Constitución, habrá que atender hacia dónde la praxis inclina la balanza.

En relación con el respeto a la pluralidad jurídica y a los derechos colectivos de los pueblos indígenas que se establece por mandato constitucional resulta sumamente contradictorio el articulado señalado en tanto en cuanto limita considerablemente los derechos reconocidos. Precisamente la mayor fuente de conflictos entre pueblos indígenas y el Estado es la pretensión de este último de llevar a cabo en territorios indígenas planes y proyectos de desarrollo –generalmente de carácter extractivo– que aquellos rechazan por amenazar sus modos de vida en armonía con la Naturaleza. El reconocimiento de los derechos de la Naturaleza aporta una razón más junto con el reconocimiento de la pluralidad jurídica y de los derechos colectivos indígenas para

hablar de la Constitución de Montecristi como un instrumento jurídico-político susceptible de ser utilizado por los pueblos indígenas para proteger sus territorios, pero debido a las contradicciones señaladas en su articulado esta función puede ser drásticamente reducida. Actualmente el 80% de la biodiversidad del mundo (y con ella de los recursos naturales) se encuentran en territorios indígenas<sup>140</sup>; el respeto a los derechos de la Naturaleza y de los pueblos y nacionalidades en el caso del Ecuador – sobre todo en lo relativo a sus territorios y al ejercicio de sus propios sistemas jurídicos– podría significar o traducirse en la protección de los mismos contra planes y proyectos de desarrollo convencional. Sin embargo, que de ambas categorías de derechos se extraigan los recursos naturales no-renovables (que son de propiedad del Estado) no resuelve en nada los conflictos clásicos entre ambos actores (Estados y pueblos indígenas), máxime cuando no se contempla el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados de manera vinculante.

Pese a ello y no obstante, no deja de ser una realidad que los derechos de la Naturaleza están reconocidos en la Constitución y que los mismos son plenamente justiciables. Ello significa que –a pesar de la existencia de contradicciones– la Naturaleza es un sujeto de derechos con todas las letras y consecuencias que eso conlleva y que sus representantes pueden hacer valer sus derechos. Ello supone que –aunque obstaculizada– la Constitución puede ser evocada para proteger los territorios indígenas y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza mediante las disposiciones que le reconocen derechos a ésta, a los pueblos indígenas y –además– aquéllas que establecen que los sistemas jurídicos indígenas se sitúan en el mismo rango jerárquico que el Derecho del Estado. Todo ello suma y no resta en la lucha de construcción y/o mantenimiento de vías de superación del modelo de desarrollo convencional y también –como se ha visto– de la doctrina jurídica monista, aunque –evidentemente– la tarea se complique y complejice aún más si cabe por la presencia de contradicciones y limitantes como los que se han referido.

### **9.3.3. Plurinacionalidad e Interculturalidad**

La plurinacionalidad es otros de los elementos innovadores que envuelve el reconocimiento de la pluralidad jurídica y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Ésta viene acompañada de la interculturalidad, que supera el concepto reduccionista de la multiculturalidad, la cual alude a la existencia de diversas culturas, pero no –como en el caso de la plurinacionalidad– a una coexistencia igualitaria y totalmente legítima de diversas naciones dentro de un mismo Estado. La plurinacionalidad no se concibe sin la interculturalidad, y la interculturalidad es la base de un Estado plurinacional pero, ¿cómo se ha establecido esto en la Constitución? Lo cierto es que a pesar de que la plurinacionalidad y la interculturalidad son ejes

---

<sup>140</sup> [www.fao.org/zhc/detail-events/es/c/1028079/](http://www.fao.org/zhc/detail-events/es/c/1028079/) Consultado el 22 de febrero de 2018.

transversales y rectores de la Constitución, a lo largo de su articulado no se encuentra una definición expresa ni diversos artículos que profundicen en su significado. Ello supone que más que a la literalidad del texto constitucional haya que dirigirse a las interpretaciones y teorizaciones que se hacen sobre la misma para entender la dimensión de las mismas.

En el Preámbulo de la Constitución la influencia del principio de interculturalidad está plenamente latente. Según Ramiro Ávila Santarmaría (2013:281) cada uno de los cinco considerandos del Preámbulo se relaciona de manera directa con esta categoría: (1) el primer considerando reconoce las raíces milenarias de la sociedad ecuatoriana y por lo tanto retrotrae el origen de la misma a antes de la colonización española, todo lo cual supone valorar lo indígena y no solo lo occidental; (2) el segundo considerando celebra a la Pachamama –mediante la utilización de este término indígena– y señala que los seres humanos son parte de la misma, por lo que se está poniendo en valor la concepción indígena que mantiene la relacionalidad entre personas y Naturaleza; (3) el tercer considerando invoca a Dios (el dios cristiano) a la vez que reconoce la existencia legítima de diversas formas de religiosidad y espiritualidad; (4) el cuarto considerando pone en valor a la sabiduría de todas las culturas, lo que supone la manifestación de que la adopción de una sola cultura no es enriquecedora y que su contrario, la celebración de diversos modos de saber, sí enriquece y retroalimenta a la sociedad; y (5) el quinto y último considerando apela a las luchas de liberación contra toda forma de dominación y colonialismo, invitando a la sociedad ecuatoriana a analizar y considerar la historia del Ecuador y aprender de ella.

Por su parte, el artículo 1 de la Constitución reza así «el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico». Si bien la sucesión de adjetivos deja casi sin aire a cualquier orador, no es menos cierto que cada uno de los mismos tiene una carga conceptual de grandísima envergadura que aporta a la persona que los oye/lee suficiente información como para comprender –aunque no se entienda del todo el significado y las implicaciones– que se está ante una forma de Estado nueva. El primero de estos elementos a los que no se está acostumbrado en la literatura constitucionalista es el de «un Estado constitucional de derechos» por la “s” que hace plural el término “derecho”, y el concepto de «plurinacionalidad». La «interculturalidad» también es un elemento central y como tal se la intenta reforzar en el artículo 2, cuando se establece que tanto el castellano como el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural y que el Estado deberá respetar y estimular su conservación y uso. Asimismo, el territorio nacional se declara «inalienable, irreductible e inviolable», sin que su unidad pueda ser cuestionada (Ecuador, 2008:art. 4). Y se entiende –y ahí una gran innovación– que no se fomenta tal cuestionamiento de la unidad e integridad del Estado con el reconocimiento de otras nacionalidades –a parte de la nacionalidad ecuatoriana– que coexisten en el Ecuador (Ecuador, 2008:art. 6). Ello supone que a aparte de ser ecuatoriano o ecuatoriana, se puede pertenecer perfectamente a otra nacionalidad indígena presente en este mismo Estado.



Otro de los aspectos que refuerzan la construcción de un Estado plurinacional e intercultural es la presencia de términos indígenas en la Constitución. Se sabe que la Constitución es el instrumento político-jurídico llamada a guiar y organizar la vida del Estado, al menos con el establecimiento de principios y directrices, así que introducir términos ancestrales de los pueblos indígenas es integrar –para toda la población, indígena y no indígena– principios que, como los occidentales, pueden no estar considerados por toda la sociedad pero que, al incluirse, pasan a conformar un ideal político y social más integrador e igualitario. La colonialidad ha hecho que a lo largo de los siglos una parte de la población quedase subalternizada y que sus propuestas y formulaciones de Estado quedasen invisibilizadas. La inclusión de un par de términos en kichwa no resarce esta discriminación histórica ni es signo del fin de la colonialidad en el Ecuador, pero es sumamente simbólico como muestra del intento de construcción de otro tipo de sociedad; otro tipo de sociedad que tiene como punto de partida la Constitución de Montecristi pero que mira hacia un horizonte decolonial más amplio. Con todo la inclusión de la Pachamama como sinónimo de Naturaleza, del Sumak Kawsay como objetivo al que aspira el conjunto de la sociedad y la estipulación del principio «ama killa, ama llulla, ama shwa<sup>141</sup>» como deber y responsabilidad de los y las ecuatorianas, responde a esta intención de la Constituyente de ir conformando una sociedad igualitaria por el camino de la interculturalidad y el respeto a las diversidades. Todo ello hace que el reconocimiento de la pluralidad jurídica y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas quede integrado en una propuesta de reformulación del Estado y no sólo en un reconocimiento aislado como ocurría en la anterior Constitución de 1998.

La palabra “intercultural” o “interculturalidad” aparece un mayor número de veces que la palabra “plurinacional” o “plurinacionalidad” en la Constitución, pero estos conceptos deben leerse conjuntamente debido a que la plurinacionalidad no puede entenderse sin la interculturalidad en tanto en cuanto la primera implica el reconocimiento y la puesta en valoración de entidades históricas, políticas, jurídicas, económicas, culturales, sociales, espirituales y lingüísticas (Macas, 2014a:174; y Maldonado, 2014b:214). Es decir, a todas luces la interculturalidad constituye la base sobre la cual se construye un Estado plurinacional o –como indica Acosta (2012:20) y Ávila Santamaría (2013:281)– la interculturalidad se constituye como una parte fundamental de la plurinacionalidad, del Estado y del ordenamiento jurídico del Ecuador, en el que se integra el sistema jurídico del Estado pero también diversos y muy variados sistemas jurídicos indígenas. De hecho, Boaventura de Sousa Santos (2009b:37) señala que la idea de plurinacionalidad no sólo integra la idea de interculturalidad, sino también la idea de postcolonialidad. El carácter transversal del principio de la plurinacionalidad y de la interculturalidad puede constatarse a través del

---

<sup>141</sup> «No ser ocioso, no mentir, no robar». Principio presente en el artículo 83 de la Constitución del Ecuador de 2008.

siguiente diagrama, donde se podrá visualizar la presencia de dichos principios a los largo del articulado<sup>142</sup>.

**Diagrama 5 – Plurinacionalidad e Interculturalidad**



Fuente: Elaboración propia con base en la Constitución de 2008

La plurinacionalidad y la interculturalidad es –como se ha indicado– un elemento transversal en la Constitución y como tal todo su articulado debe leerse teniendo en cuenta esta perspectiva. Como eje transversal dichos principios estarán presentes expresa o tácitamente en muchos artículos o numerales a los que no se ha hecho

<sup>142</sup> De la lectura de la Constitución se destaca el ámbito de la Educación y del Derecho como los campos en los que parece tener una fuerza importante el mandato intercultural sobre el que debe sostenerse el nuevo modelo de Estado que se propone, el Estado plurinacional.

especial alusión aquí, y ello porque la intencionalidad en esta ocasión es evidenciar sobre todo aquellos artículos que claramente posicionen el principio de la interculturalidad y de la plurinacionalidad como elemento trascendental en la transformación del modelo del Estado monista y desarrollista que ha imperado. Se ha visto en los párrafos anteriores que no se hace una profundización del significado de estas categorías en la Constitución pero las mismas, lejos de quedar como algo anecdótico, han supuesto un avance en la consideración del Estado según lo interpretan las y los teóricos que ven en estas categorías otra baldosa en el camino hacia la construcción de alternativas al modelo de desarrollo convencional.

El Estado plurinacional e intercultural ha sido una cuestión muy debatida, sobre todo al no precisarse su significado en el texto constitucional. Estas categorías se presentan, por tanto, como términos difusos. En teoría un Estado adjetivado como plurinacional viene a superar la monocultura propia del modelo de Estado-nación moderno y la premisa de que sólo puede existir una nación y un solo Derecho bajo los que se aúna a toda la población que habita dentro de unas fronteras nacionales. Con la llegada del Estado plurinacional esta premisa discursiva se rompe, estableciéndose la posibilidad de que dentro de dichas fronteras puedan coexistir varias nacionalidades y sistemas jurídicos sin que ello suponga ningún tipo de escisión del Estado. Esto supone a su vez la superación de la concepción de ciudadanía establecida convencionalmente como la adopción del paradigma hegemónico planteándose la igual posición jerárquica entre las diferentes naciones y por ello, de las diferentes culturas. Un Estado plurinacional, por tanto, debe ser un Estado intercultural, un Estado que asuma y procese diferentes códigos culturales y diferentes modos de ser y estar en el mundo, en lo que se incluye la diversidad de sistemas jurídicos.

El Estado plurinacional no se ha venido concibiendo o teorizando de una sola manera, tal y como indica Walsh (2009:169). En esta línea y según entiende García Álvarez (2016:51) el Estado plurinacional puede ser estudiado a partir de dos enfoques. El primero de ellos centra su atención en el reconocimiento de las nacionalidades y pueblos indígenas con en fin de integrarlos en un orden socio-político que no se cuestiona. Por su parte, el segundo de estos enfoques plantea que el Estado plurinacional es una oportunidad para emprender transformaciones estructurales y, por lo tanto, es el que permitiría realmente el respeto por la pluralidad jurídica entendida en clave postdesarrollista. Desde esta última perspectiva se sitúa Oviedo-Freire (2014b:303), quien tiene claro que «[...] el asunto no es incluir a los excluidos dentro del modelo impuesto, sino de construir un mundo nuevo donde los excluidos sean reconocidos por los excluidores en sus formas propias». En este sentido se expresan Mónica Chuji (2014a:158), Blanca Chancoso (2014:225) y Nina Pacari (2014:248) al afirmar que la interculturalidad puede ser efectiva siempre y cuando se de un diálogo de civilizaciones, es decir, un diálogo cognitivo, de conocimientos, epistémico; el cual parta de la igualdad en la diversidad.

Raúl Prada (2012b) es otro de los intelectuales que considera al Estado plurinacional desde una óptica transformadora y no meramente integradora. Para este autor un Estado que se declara plurinacional debe reunir una serie de rasgos que lo caracterizan como tal. Dichos rasgos o características se enumeran a continuación: (1) el sentido de plurinacional supera la concepción del multiculturalismo liberal y se centra en la descolonización, tanto en el sentido de reconocimiento de las lenguas y de la cultura como en la exigencia de transformaciones institucionales, normativas y de sus prácticas; (2) el Estado plurinacional tiene carácter comunitario, lo cual exige una nueva reconstitución y reterritorialización acompañada de nuevas formas de autogobierno; (3) otro rasgo fundamental del Estado plurinacional es que debe incorporar nuevas formas de democracia, participación y control social; (4) el Estado plurinacional supone un nuevo diseño de mapa territorial, se hace necesario el pluralismo autonómico; (5) es fundamental la equidad y la alternancia de género; y (6) un Estado plurinacional debe cambiar su modelo económico (Prada, 2012b:149-153). En definitiva, el Estado plurinacional e intercultural se configura como un proyecto político ambicioso, un proyecto político que «[...] no es solo para transformar las condiciones de los pueblos indígenas, sino que es un proyecto político para toda la transformación del conjunto de la sociedad» (Arkonanda, 2012a:175). Y es que, tal y como indica Santos (2009b:37), la interculturalidad no es una cuestión meramente cultural, sino que tiene fuertes implicaciones políticas y también jurídicas. Así, el objetivo principal de declarar el Estado plurinacional e intercultural debe ser descolonizar el modelo de organización política del Estado uninacional y monista para, con ello, constituir un proyecto de país que democratice y transforme las estructuras e instituciones del Estado<sup>143</sup> que permita la superación del modelo de desarrollo convencional.

Por otro lado, si algo subraya especialmente Catherine Walsh (2009:169) es que el reconocimiento del Estado como plurinacional no es un remedio en sí mismo que pueda disolver los conflictos históricos y las relaciones de poder. Así queda claro que lo importante no es la literatura constitucional, sino las prácticas y las transformaciones que se den en el terreno para avanzar hacia sociedades e imaginarios sociales interculturales. En este sentido, la autora aporta cuatro elementos sobre los cuales debe –a su entender– concebirse la plurinacionalidad:

«El primero es la descolonización: apunta a la reconfiguración del mapa político desde la participación indígena, el pluralismo jurídico y la significación de autonomías indígenas junto a las departamentales, regionales y municipales. Un segundo elemento es en torno a la pluralidad de la nación, logrando canales de expresión al interior de la nación [...]. Un tercer elemento es la pluralidad de naciones, la que busca articular la juridicidad de las distintas naciones al interior del Estado con una igualdad de jerarquía. Un cuarto elemento apunta a la cohesión, haciendo de la construcción de una sociedad intercultural criterio indispensable para ella» (Walsh, 2009:171).

---

<sup>143</sup> El objetivo de “descolonizar” el Estado es lo que hace de esta declaración de la plurinacionalidad novedosa y es lo que lo diferencia de países como Suiza, Bélgica, Canadá Finlandia y Nueva Zelanda de composición multiétnica y basados en un modelo multiculturalista. Para profundizar en las comparaciones entre estos países con respecto a Ecuador ver: Schavelzon, 2015:74; Walsh, 2009:168-169; Prada, 2012b:148-149.

En síntesis, la construcción de un modelo de Estado basado en la plurinacionalidad y en la interculturalidad debe suponer obligatoriamente el diseño y puesta en práctica de nuevas posibilidades de participación de la sociedad, cambios institucionales y relativos a la territorialidad, así como un respeto real a los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas. Es decir, se hace necesario cambiar los parámetros clásicos de la democracia representativa y de su institucionalidad. El profesor Boaventura de Sousa Santos (2009b; 2010a) aporta útiles claves a estos dos aspectos indicando que debe transitarse hacia la construcción de una «democracia intercultural» –donde entre otras cosas sea posible la «demodiversidad»– y de una heterogeneidad institucional tanto interna como externa; pero no haber tocado la “sala de máquinas” de la Constitución ha supuesto que la modificación de la organización del poder del Estado se haya sorteado en Montecristi, lo que ha ocasionado –como ya se analizó con anterioridad– la no-obligatoriedad de representación de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas en los diversos poderes e instituciones del Estado. Todo ello limita el avance hacia esta democracia intercultural y heterogeneidad institucional que bien podría fomentar la superación del modelo de desarrollo convencional y la construcción de la legitimidad de modos de vida diversos al estar presentes en los diferentes poderes del Estado *otras* legalidades y formas de conocer, pensar y entender la vida y la economía. Así, los límites identificados en la parte relativa al estudio de la pluralidad jurídica y del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el presente capítulo, son igualmente considerados como obstrucciones en este caso, ya que estos mismos límites y contradicciones presentes en la Constitución dificultan el avance hacia la construcción de un Estado plurinacional e intercultural.

La posibilidad de ejercer este nuevo “tipo” de democracia y de institucionalidad que exige un Estado constitucional de derechos, plurinacional e intercultural quizás hubiese supuesto cambios trascendentales en numerosos campos, siendo probablemente los más importantes en el ámbito de la presente investigación los relativo al autogobierno, a la autodeterminación y al control de los territorios. Santos (2010a:81) reconoce que bajo el afán de construcción de la plurinacionalidad subyace la idea del autogobierno y que ello –como era de esperar– tiene muchas implicaciones, tales como «un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de servidores públicos. [Y que] cada una de ellas constituye un desafío a las premisas en que se asienta el Estado moderno». Así, la construcción del Estado plurinacional e intercultural requería una organización territorial descentralizada y democráticamente fuerte según Ramiro Ávila Santamaría (2011:204), para quien es fundamental la autodeterminación interna de las nacionalidades al posibilitar ésta la capacidad y ejercicio de establecer relaciones armónicas entre pueblos y Naturaleza «[...] en otro lenguaje, acceso y control de los recursos naturales» que de otra manera no están garantizadas. En esta misma línea se expresa Acosta (2012:10), quien sostiene que –a parte de concebir la plurinacionalidad como un ejercicio de democracia incluyente– debe ser considerada como una «propuesta de vida diversa en mayor

armonía y cercanía con la naturaleza» y en este sentido prosigue afirmando que, por tanto y bajo esta premisa, la plurinacionalidad «[...] no puede dejar de ser leída junto con otras definiciones que tienen que ver con el territorio y con el manejo de las riquezas naturales». Y es precisamente el uso de las riquezas o recursos naturales el mayor hándicap para el establecimiento de una nueva territorialidad. Tal y como indica Santos (2009b:59) «la gestión de una nueva territorialidad tiene que ver con poder político y con poder económico, en el acceso a recursos naturales. Y aquí yo pienso que las autonomías originarias tienen que tener un control sobre el acceso a los recursos que están en sus territorios porque, de otra manera, su autonomía se vacía». Así se comprende que hablar de autodeterminación en el contexto de un Estado que se autoidentifica con los adjetivos de plurinacional e intercultural es hablar de control de recursos naturales y de descentralización en el gobierno territorial y económico del país.

Esta postura en la que se sitúa Ramiro Ávila Santamaría (2011), Alberto Acosta (2012) y Boaventura de Sousa Santos (2009b) es la misma que se mantiene en la presente tesis doctoral, en la cual se ha sostenido la indisoluble relación entre las reivindicaciones de los pueblos y nacionalidades indígenas por defender sus territorios y con ellos las instituciones y leyes que lo gestionan y protegen como forma –también– de proteger sus modos de vida y coexistencia con otros seres y con la Naturaleza. Partiendo de este punto, la construcción efectiva de un Estado plurinacional e intercultural supondría el respecto de formas de organización económica y social –conforme a leyes e instituciones propias– sustancialmente diferentes a la forma hegemónica (sistema capitalista y modelo de desarrollo convencional) que pueden mantener el uso y gestión de los territorios y de sus recursos partiendo del respecto a los ciclos de reproducción de la vida. Esta postura y modo de entender las implicaciones del Estado plurinacional e intercultural se encuentra fuertemente reforzada al leerlas junto con los derechos de la Naturaleza y al objetivo de alcanzar el Sumak Kawsay/Buen Vivir, aspectos –ambos– estudiados con anterioridad y que suponen la base contextual desde la que se pretende superar el modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista.

Y todo lo dicho tiene relación directa con el efectivo respeto de los derechos colectivos de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, un aspecto considerado fundamental para la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Así lo reconoce Luis Maldonado (2014b:214), para quien el ejercicio pleno de la autonomía en lo ámbitos territoriales indígenas es el medio para fortalecer sus formas institucionales de organización social, política, económica y espiritual. Y Dávalos (2014c:256), quien considera que la reconstitución del Estado, para que sea plurinacional, deberá estar sustentado en una contractualidad en la que los derechos colectivos sean parte de sus cimientos. Con todo, aquí subrayamos especialmente la postura de Santos (2009b:39) y su énfasis en expresar claramente que la «[...] plurinacionalidad no tiene que ser simplemente discursiva sino concreta. Y concreta quiere decir control político y control económico sobre los recursos naturales». Según este autor y desde la perspectiva de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica –sin dudas– el reconocimiento de los

derechos colectivos de los pueblos indígenas y la garantía de la pervivencia de sus identidades culturales.

De todo lo abordado puede concluirse que ciertamente el proyecto de construcción de un Estado plurinacional e intercultural podría serle favorable a los pueblos indígenas en sus luchas por la defensa de sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza en la medida en que defiende la construcción de una sociedad de convivencia entre diversos y diversas, de cosmovisiones distintas sobre la vida, la democracia y la justicia (Storini, 2017:38). Sin embargo, al no haber modificado en modo alguno la organización del poder en la Constitución de Montecristi (su parte orgánica) la construcción de un Estado plurinacional e intercultural parece correr el riesgo de convertirse en un mero discurso sin materialización en la realidad política y jurídica del país, lo que le resta fuerza a que la pluralidad jurídica y los derechos de los pueblos indígenas sean efectivamente respetados.

#### **9.4. Posibles avances hacia la construcción del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista desde la Constitución de Montecristi**

Las palabras que han sido utilizadas para calificar al Estado en su art. 1, el Prólogo como manifiesto de intenciones en la construcción de un nuevo modelo de Estado y los derechos reconocidos en la Constitución ecuatoriana de 2008 junto con el pluralismo jurídico representan una ruptura con la base monocultural de los discursos políticos y jurídicos previos así como una clara fractura con el diseño y gestión colonial del ser, el saber y el poder. La inclusión y articulación de las categorías constitucionales señaladas –pluralismo jurídico, Sumak Kawsay/Buen Vivir, derechos de la Naturaleza y plurinacionalidad e interculturalidad– han propiciado que se hayan podido debatir y teorizar cambios en la Teoría del Derecho y en los Estudios sobre Desarrollo y que, asimismo, pueda estarse hablando sobre las vías posibles de superación del modelo de Estado-nación moderno, desarrollista y monista. La centralidad de los derechos en la Constitución, donde todo poder ya sea público o privado está vinculado y sometido al respeto de los derechos, hace que ya se esté hablando sobre el «neoconstitucionalismo transformador» o incluso sobre el «constitucionalismo del oprimido» (Ávila-Santamaría, 2016b; 2017). Ello supone que, cuanto menos, la Constitución de Montecristi, es un texto jurídico-político innovador.

Asimismo, el reconocimiento del pluralismo jurídico infraestatal de tipo fuerte y de los derechos colectivos de los pueblos estudiados en el marco de esta investigación no puede más que encuadrarse y leerse –concretamente en el caso de Ecuador– a la luz del escenario general que se ha dibujado en la Constitución a partir del carácter plurinacional e intercultural del Estado, de los derechos de la Naturaleza y de la

búsqueda del Sumak Kawsay/Buen Vivir; escenario que ha fomentado los debates sobre las alternativas al desarrollo y sobre la superación del monismo jurídico y el desarrollismo que identifican al modelo de Estado-nación moderno. Los clásicos conflictos jurídicos entre el Estado y los pueblos indígenas por el control de los territorios y los recursos naturales podrían resolverse de forma favorable a estos últimos en este escenario constitucional, donde el respeto a los sistemas jurídicos indígenas y a todo el conjunto de derechos colectivos de los pueblos indígenas se encuentra situado en un contexto declarado de intento de superación del modelo de desarrollo convencional. Sin ignorar las contradicciones y las limitaciones de este texto, lo cierto es que el mismo aporta diversas disposiciones con las que estos pueblos pueden enfrentar –política jurídica y discursivamente– al Estado. Precisamente, estos reconocimientos a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y a la pluralidad jurídica –además de la legitimación de la diversidad cultural– suponen la legitimación de la diversidad de modelos económicos y políticos, algunos de los cuales –los relacionados de manera sustancialmente armónica con la Naturaleza– podrían fomentar el mantenimiento y/o construcción de modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional.

Este intento de transformación del Estado monista y desarrollista –tal y como indica el profesor Grijalva (2013a:69)– no debe ser considerado una cuestión meramente culturalista o etnicista, sino en los términos de una lucha económica y política, tan marcada por la diversidad de identidades culturales existentes como por el control de los recursos naturales. Y a su vez, esta defensa de los “bienes comunes” (esto son los recursos naturales según términos usados por teorías y movimientos sociales de corte ecologista) no se entiende si es excluida de las disputas por la defensa del territorio y de los modos de vida en armonía con la Naturaleza que en ellos tienen lugar. Así, como señala Svampa (2012:192-193) «[...] no se trata exclusivamente de una disputa en torno a los “recursos naturales”, sino de una disputa por la construcción de un determinado “tipo de territorialidad” basado en la protección de “lo común” (patrimonio natural, social y cultural)». Y de ello los pueblos indígenas y sus movimientos de resistencia en defensa de sus modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional tienen larga experiencia de lucha; lucha que ahora puede verse favorecida por una Carta Magna que ha integrado sus reivindicaciones, aunque no todas y algunas de manera parcial. A pesar de ello, hablar de justicia indígena en los términos en los que lo hace la Constitución de Montecristi supone la referencia a unos sistemas jurídicos propios de pueblos ancestrales anclados «[...] en todo un sistema de territorios, de autogobierno y de cosmovisiones propias» (Santos, 2013:24). Y ello supone que la producción normativa en este Estado de derechos no sea monopolio del Estado y que, por tanto, los pueblos y nacionalidades tengan capacidad jurisdiccional para gobernar sus territorios conforme a sus leyes, instituciones, procedimientos y autoridades. Así, autonomía es el término que resuena como expectativa con la Constitución de Montecristi; autonomía que se concreta con el control y gestión de sus territorios y recursos naturales bajo sus propios sistemas jurídicos aunque –como se ha visto– se excluya arbitrariamente a los recursos naturales no-renovables, precisamente aquellos recursos que más disputas suponen entre el Estado y los pueblos indígenas.



Pese a ello, la autonomía de los procesos de cada territorio se presenta como un requisito que se posiciona notablemente cuando se teoriza sobre Sumak Kawsay/Buen Vivir, sobre los derechos de la Naturaleza y sobre la superación del dualismo sociedad/Naturaleza y de la búsqueda insaciable de crecimiento económico. La autonomía de los territorios se presenta, por tanto, como un requisito principal si se quiere avanzar hacia alternativas al desarrollo y hacia una concepción amplia de Derecho que deje atrás la doctrina jurídica monista. En palabras de Koldo Unceta (2014a:103), «la autonomía se convierte así en piedra angular de cualquier estrategia orientada al Buen Vivir». De esta manera, no puede ignorarse que tanto la autonomía de los territorios como la búsqueda del Sumak Kawsay tiene fuertes conexiones con el ámbito jurídico, concretamente con el tipo de pluralismo jurídico que hemos venido llamando pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista en la medida en que legitima tanto a los sistemas jurídicos de pueblos indígenas como a alternativas normativas propuestas por movimientos sociales de carácter emancipador que buscan resistir y/o superar el modelo de desarrollo convencional y el monismo jurídico. Y ello porque, tal y como señala Mónica Chuji (2014b:234), el Sumak Kawsay/Buen Vivir «[...] depende de normas jurídicas que permitan la convivencia, el respeto y la armonía con el entorno». Los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas que han defendido históricamente sus territorios, sus propios sistemas jurídicos y sus modos de vida permiten precisamente esta convivencia, este respeto y esta práctica de armonía con el entorno. Es por ello que, el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte como el que se hace en la Constitución de Montecristi, debería ser aval suficiente para ir manteniendo y/o construyendo alternativas al desarrollo, pues en territorios ancestrales regidos por sistemas jurídicos como el que nos refiere Chuji (2014b) la autonomía y el autogobierno posibilitado por la Constitución podría mantener territorios enteros –o al menos amplias zonas de los mismos– al margen de las prácticas del modelo de desarrollo convencional. Y esta posibilidad legítima de mantenerse al margen del discurso hegemónico sobre el bienestar y la calidad de vida podría disminuir la conflictividad entre el Estado que quiere imponer su modelo y los pueblos indígenas que prefieren continuar con sus modos de vida alternativos a éste. Ello, claro está, si efectivamente el Estado respetase dicha voluntad –avalada por el reconocimiento del pluralismo jurídico y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de la Naturaleza– y no impusiese planes y proyectos de desarrollo en territorios indígenas bajo el amparo de su sistema jurídico o también llamado Derecho ordinario.

Así, en este contexto constitucional de reconocimiento del pluralismo jurídico en el marco de un Estado plurinacional e intercultural que busca el Sumak Kawsay/Buen Vivir respetando los derechos de la Naturaleza y el conjunto de derechos colectivos de los pueblos indígenas, se configura un escenario propicio para un nuevo contrato social en los términos que los ha referido Chuji (2014b:236) y Dávalos (2014a:142); un nuevo contrato social donde las sociedades no pactan tan solo entre los miembros que las conforman, sino también con la Naturaleza y los diversos seres que en ella habitan. De este modo, la Naturaleza es tan sujeto de derechos como las personas y en tanto seres que conviven «[...] los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza son dos

nombres de la misma dignidad» (Galeano, 2012:183). Aprender esta premisa supera la teoría y supone prácticas en muy diversas dimensiones; una de ellas la económica y otra la jurídica. Para Alberto Acosta (2012:156-157) esto supone todo un cambio civilizatorio, cambio que debe empezar por la desmercantilización de la Naturaleza y por la configuración de una «estrategia de acción» que identifique los (derechos humanos, derechos de la Naturaleza y derechos del Buen Vivir) y los meta-derechos (el agua, la soberanía alimentaria, la biodiversidad y la soberanía energética). Sin embargo, esta estrategia de acción no es posible –de nuevo– si se irrespetan los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de entre ellos, sus derechos territoriales y su derecho al ejercicio de sus sistemas jurídicos y sus modos de vida alternativos al modelo de desarrollo convencional. En este sentido, resulta acertada una vez más las reflexiones de Agustín Grijalva (2013a:70), quien indica que «[...] los derechos colectivos de las nacionalidades indígenas y los derechos de la madre tierra llevan necesariamente a una reconfiguración del sistema jurídico en dirección hacia un Estado plurinacional». Estado plurinacional y constitucional de derechos que supone un cuestionamiento a la mercantilización de la Naturaleza y a la homogeneidad de las diversas dimensiones de vida (cultural, económica, epistémica, etc.) que propugna el modelo de desarrollo convencional y las prácticas de pluralismo jurídico liberal-desarrollista que pretenden la profundización de dicho modelo y una aún mayor mercantilización de la vida.

Para Nina Pacari (2014:345) no hay dudas; el Sumak Kawsay en tanto presenta articulaciones holísticas con la Naturaleza tiene directamente que ver con la institucionalidad jurídico-política y con la economía, dimensiones que para ella se encuentran entrelazadas entre sí. En este sentido, hablar de Sumak Kawsay es hablar de *otras* legalidades y *otras* economías no regidas por las dinámicas de la globalización neoliberal y de sus mercados; es hablar de Estado plurinacional, intercultural y constitucional de derechos y –así– es hablar de un proyecto potencialmente capaz de proyectar su influencia incluso fuera de las fronteras del Ecuador e inspirar diversas iniciativas en muy diferentes contextos. De este modo, si la doctrina jurídica a respetar por mandato constitucional es el pluralismo jurídico fuerte se hace necesario un nuevo régimen territorial descentralizado, profundos cambios institucionales y –en términos de Boaventura de Sousa Santos (2009b)– la práctica de la «demodiversidad». Ello podría ser propiciado por una Constitución como la de Montecristi que tiene el potencial de poder operar como una suerte de instrumento o herramienta jurídico-política con la que los pueblos indígenas pueden hacer valer sus derechos y sistemas jurídicos frente al Estado. Así, se entiende que con el producto de Montecristi pueden avanzar los primeros pasos hacia la construcción y consolidación de un pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista que, por definición, legitime *otras* legalidades y *otros* modos de vida que –por estar sostenidos en relaciones de armonía con la Naturaleza– son alternativos al modelo de desarrollo convencional.

En definitiva, la Constitución de Montecristi puede considerarse un herramienta para el avance hacia la implementación de un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave

postdesarrollista que supere la reduccionista doctrina jurídica monista y combata los envistes del pluralismo jurídico liberal-desarrollista. Ello, no obstante, si se hace un uso contra-hegemónico de la misma y si es leída a través de un enfoque postdesarrollista, considerando los saberes y conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas, el cuidado de la Naturaleza, la diversidad de modos de vida posibles y la importancia de la participación de grupos y movimientos sociales de carácter emancipador. Esta lectura posibilitaría que la Constitución se convirtiese en un instrumento jurídico-político en manos de los pueblos indígenas que les permitiese enfrentarse al Estado y solucionar – de forma favorable a estos pueblos y nacionalidades– los conflictos motivados por la pretensión estatal de llevar a cabo planes y proyectos de desarrollo en sus territorios. No obstante, una lectura y uso neodesarrollista de la Constitución es posible, como se verá en el próximo capítulo y como ya se habrá podido intuir a partir de la identificación de límites y contradicciones en su articulado. Sin embargo para construir alternativas al desarrollo y caminos hacia la construcción de un tipo de pluralismo jurídico postdesarrollista se necesita de una lectura *otra*; interpretaciones que pongan el acento y expresen las posibilidades progresistas del articulado de Montecristi para avanzar hacia la superación del modelo de desarrollo convencional y de la doctrina jurídica monista y que, por tanto, utilice la Constitución como un instrumento jurídico-político favorable a los pueblos indígenas. Y es por ello que desde esta investigación se ha puesto el acento en el posible uso postdesarrollista de la Constitución ecuatoriana de 2008 y en las posibilidades que ésta brinda para ofrecer soluciones a los conflictos que surgen entre los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza frente al Estado monista y desarrollista que pretende imponer –mediante el ejercicio del Derecho ordinario– planes y proyectos de desarrollo en sus territorios.

\*\*\*

En el presente capítulo se han estudiado las potencialidades de la Constitución de Montecristi para convertirse en una herramienta jurídico-política de avance hacia la superación del modelo de desarrollo convencional-economicista y de la doctrina jurídica monista. Estas potencialidades vienen dadas por el reconocimiento que el texto constitucional realiza de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de un tipo de pluralismo jurídico fuerte. Y ello en un marco declarado de búsqueda del Sumak Kawsay/Buen Vivir y de la construcción de un Estado plurinacional e intercultural que proteja no sólo los derechos humanos, sino también los derechos de la Naturaleza. Asimismo, en el presente capítulo, también se han identificado y estudiado las principales contradicciones, límites y tensiones que pueden obstaculizar el desenvolvimiento de estas potencialidades de manera favorable a los pueblos indígenas

que pretenden la defensa de sus territorios, de sus sistemas jurídicos y, en definitiva, de sus modos de vida en armonía con la Naturaleza.

En el siguiente capítulo se profundizará en estas contradicciones, limitaciones y tensiones pero ya no en un plano textual –atendiendo al articulado de la Constitución– sino en el plano de la praxis por parte del Estado. Es decir, se atenderá –a continuación– a cómo el Estado mediante sus actos formales y sus prácticas diversas obstaculiza las potencialidades señaladas en el presente capítulo a través de la imposición de la interpretación desarrollista y monista que éste hace del texto constitucional. Esta lectura desarrollista y monista, como se verá, logra imponerse sobre *otras* lecturas (en este caso postdesarrollista) a través del desarrollo legislativo del Derecho del Estado, el incumplimiento de la Constitución, la cultura jurídica del Ecuador, la persistencia del Gobierno en seguir favoreciendo una política económica basada en el extractivismo y la exportación de materias primas y, en definitiva, por la criminalización y persecución a líderes y lideresas indígenas que defienden sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza.

## CAPÍTULO 10

---

### TENSIONES Y LÍMITES DE LA CONSTITUCIÓN DE MONTECRISTI EN LA PRAXIS: IDENTIFICACIÓN DE OBSTÁCULOS QUE LIMITAN SU POTENCIALIDAD

¿Cuál es o son los límites de la Constitución de Montecristi que en la práctica dificultan la apertura de una vía hacia el pluralismo jurídico fuerte que enlaza con los debates del postdesarrollo y con las críticas al monismo por parte de algunos estudios sobre pluralismo jurídico? ¿Es la Constitución de Montecristi un instrumento jurídico-político que ha servido como herramienta para encauzar los conflictos jurídicos existente entre el Estado y los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida de forma favorable a estos últimos? En el anterior capítulo se ha visto el potencial de la Constitución para responder afirmativamente a esta última cuestión, aunque también se han identificado los límites y contradicciones presentes en el propio texto constitucional que pueden obstaculizar la resolución de estos conflictos de manera satisfactoria para los pueblos indígenas que viven en armonía con la Naturaleza. En este nuevo capítulo se tratará de identificar las principales tensiones, contradicciones o límites que se encuentran ya no dentro de la Constitución sino fuera, en la aplicación práctica de la misma. No obstante debe tenerse en consideración que esta separación –dentro y fuera de la Constitución– es un tanto “artificial” en el sentido en que las contradicciones que se dan en la praxis tienen su reflejo en el texto constitucional y que, a su vez, las que se dan entre el articulado de la Constitución son un reflejo de la realidad, pues no debemos olvidar que una Constitución es un producto histórico, hijo de su tiempo y de la correlación de fuerzas entre diferentes actores con intereses en disputa. En este sentido, el presente capítulo debe leerse teniendo presente todo lo aportado en el anterior.

Si se recuerda, como hipótesis de esta tesis se ha sostenido que la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales plantea una serie de conflictos con el modelo desarrollista y con el monismo jurídico que se encuentran directamente relacionados con algunos de los debates surgidos en torno a los enfoques del postdesarrollo por un lado y en torno al pluralismo jurídico por otro. En el caso de Ecuador se sostiene que se ha tratado de buscar, vehicular o encauzar respuestas a dichos conflictos mediante la promulgación de la Constitución de Montecristi y la presencia en su articulado de innovadoras categorías, de las que se destaca el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas; reconocimientos –ambos– que se encuentran enmarcados en una intencionalidad de superación del modelo de desarrollo convencional-economicista. No obstante, y pese ello, la Constitución parece que ha resultado tener escasa capacidad para encauzar los conflictos derivados de la oposición de determinados pueblos

indígenas al modelo de desarrollo convencional y a la imposición del Derecho estatal sobre sus sistemas jurídicos.

Una vez analizada y justificada la capacidad en el plano teórico de la Constitución para efectivamente avanzar hacia una relación menos conflictiva entre el Estado y los pueblos indígenas en resistencia (defensores de sus territorios, sistemas jurídicos propios y modos de vida en armonía con la Naturaleza) se trata en esta ocasión de plantear la siguiente pregunta: ¿por qué, teniendo la Constitución del 2008 semejante potencial –hasta el punto de hablar de neoconstitucionalismo transformador o constitucionalismo del oprimido– parece no ser suficientemente capaz de dar respuesta o encauzar los conflictos jurídicos entre el Estado y los pueblos indígenas? Evidentemente los conflictos entre pueblos indígenas y el Estado no son el único motivo por el que se llega a Montecristi, pero sí es cierto que es uno de los motivos, y un motivo de gran relevancia (no hay sino que ver la historia reciente del Ecuador y el peso del movimiento indígena en los cambios políticos del país y en el derrocamiento de presidentes). Así, en el presente capítulo, la investigación se centrará en identificar este porqué. Y para ello se propone dividir el análisis en dos partes: la primera, relativa a las tensiones, lecturas y límites que la praxis política y jurídica impone a la Constitución y que le restan capacidad para ser un instrumento jurídico-político eficaz para resolver estos conflictos de forma satisfactoria a los pueblos indígenas. La segunda, el análisis de la lucha y Mandato de las Mujeres Amazónicas que ejemplifica estas tensiones, contradicciones y dificultades que permiten cuestionar que, efectivamente, la Constitución de Montecristi pueda ser considerada como un instrumento certero en manos de los pueblos indígenas que luchan por defender sus territorios, sus sistemas jurídicos y, en definitiva, sus modos de vida en armonía con la Naturaleza.

Con todo, y como previo, debe tenerse en consideración una valiosa advertencia del profesor Ramiro Ávila-Santamaría (2011:19-20) y que es que no hay que confundir los planos de análisis a los que se somete la Constitución. Hay un plano de análisis que es prescriptivo y otro que es descriptivo. El primero de ellos nos habla del “deber ser” de la Constitución: como en esta investigación se sostiene un instrumento o herramienta jurídico-política que podría permitir el tratamiento de los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza de manera favorable a estos últimos (capítulo 10) y que podría permitir la superación del modelo de desarrollo convencional al legitimar modos de vida en armonía con la Naturaleza alternativos a éste, posibilitando así la construcción de un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista. El segundo plano (el descriptivo) tiene que ver con lo que pasa en la realidad, con el “ser”: la incapacidad de la Constitución para dar respuestas satisfactorias a las demandas de los pueblos indígenas en resistencia y a los conflictos con el Estado que éstos enfrentan por defender sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza (capítulo 11). Teniendo en cuenta esta advertencia, se puede concluir –de acuerdo con el autor citado– que la deficiente aplicación de la Constitución de

Montecristi –o el irrespeto de los derechos que en ella se encuentran– no la invalidan. En este sentido puede afirmarse que la Constitución de Montecristi da soporte jurídico-político a estas *otras* territorialidades y *otras* legalidades –y ello ya es un logro relevante– aunque finalmente no sea suficiente para responder a las expectativas de estas luchas y reivindicaciones indígenas por ver respetados sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida frente al modelo desarrollista y monista convencional.

Asimismo, es de recibo también entender –en línea con las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos (2010a:110)– que un proceso de refundación del Estado como el que se propone en la Constitución ecuatoriana de 2008 no responde a una receta o camino claro estipulado y que, en este sentido, puede no responder a las expectativas de los pueblos, nacionalidades y ciudadanos y ciudadanas en general, ya que «no es posible resolver todas las cuestiones ni prever todos los accidentes propios de un constitucionalismo desde abajo y transformador». En un constitucionalismo de este tipo –dice el autor– pueden darse soluciones perversas y contraproducentes, muchas cuestiones quedan abiertas y los caminos y pasos no están claramente delimitados, pudiendo conducir a errores. Ello no supone en ningún caso que se justifique o se sea benevolente con el irrespeto de los derechos presentes en la Constitución, sino entender que la transformación de un modelo basado en el despojo y en la imposición del Derecho del Estado (modelo de larga data) no se cambia de un día para otro, aunque ya se esté casi a las puertas del cumplimiento de diez años de vigencia de la Constitución. Finalmente, también es necesario comprender que un cambio constitucional no basta si éste no viene acompañado de transformaciones a su vez en el campo de las relaciones sociales, en la cultura jurídica y política del país y, por supuesto, en el ámbito de la economía y en donde se sitúe su centro. Sin olvidar, evidentemente, el contexto internacional que lo envuelve y a qué intereses responde la estructura del Estado.

Así, recibiendo el acervo de las reflexiones planteadas por los autores citados, se da paso a la identificación de los principales impedimentos que obstaculizan la posibilidad de avance en la construcción de un pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista. En este capítulo se intentará hacer frente a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los obstáculos que empantanar la capacidad de la Constitución para ser un instrumento que pueda encauzar los conflictos jurídicos entre el Estado y los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sus sistemas jurídicos propios y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza de manera favorable a estos últimos?

## **10.1. Límites del texto constitucional en la práctica: la realidad como muro de contención de las disposiciones favorables a los pueblos indígenas**

En este apartado se identificarán los principales límites y contradicciones con los que chocan las disposiciones constitucionales que podrían favorecer la resolución de conflictos jurídicos entre el Estado y los pueblos indígenas de manera satisfactoria para estos últimos. Se ha visto en el capítulo anterior que el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas –como el que recoge la Constitución de Montecristi– dentro de un marco de superación del modelo de desarrollista y monista como el planteado por la presencia de categorías constitucionales como el Sumak Kawsay/Buen Vivir, los derechos de la Naturaleza y la plurinacionalidad e interculturalidad podría ser favorable a las reivindicaciones indígenas que buscan legitimar sus sistemas jurídicos y sus modos de vida. Sin embargo –y al margen de las contradicciones presentes en el texto constitucional ya estudiadas con anterioridad– en la realidad política y jurídica del país se dan una serie de “prácticas” que se encuentran lejos de fomentar las posibilidades transformadoras del modelo monista y desarrollista presentes en la Constitución ecuatoriana de 2008.

A continuación se hará referencia a estos límites y contradicciones con los que choca el texto constitucional en la práctica al imponerse por parte del Estado una lectura monista y desarrollista de la Constitución. No sin antes advertir que no se trata aquí de identificar y numerar todos los límites y contradicciones existentes, sino los que se han considerado como principales a partir del marco de investigación de la presente tesis doctoral. Dichos límites y contradicciones son: (1) el vaciamiento de la Constitución a través de normativa infraconstitucional; (2) la cultura jurídica imperante en el país y la violación de la normativa constitucional; (3) la persistencia del modelo desarrollista o si se prefiere la práctica del neoextractivismo; (4) la concepción gubernamental del Buen Vivir plasmada en los Planes Nacionales de Desarrollo; y (5) la imposición del Derecho estatal sobre los pueblos indígenas, sus territorios y sus propios sistemas jurídicos.

### **10.1.1. Vaciamiento de la Constitución**

Uno de los riesgos y problemas más importantes a los que se enfrenta la Constitución de Montecristi es a la reducción o anulación de su potencial a través de su desarrollo normativo posterior. Esto es lo que Alberto Acosta (2009b:22-23) llama «[...] vaciar de su contenido histórico la Constitución» (vaciamiento de la Constitución) y Boaventura de Sousa Santos (2009b:62) «desconstitucionalizar la Constitución», ya sea por medio de lo que se reglamenta o por lo que se regula en contradicción con la Constitución. Asimismo, este proceso no sólo es provocado por la expedición de normativa



infraconstitucional o secundaria, sino también mediante la formulación de políticas públicas, enmiendas constitucionales y la búsqueda de la convergencia normativa.

El vaciamiento de la Constitución por medio de producción legal infraconstitucional de riesgo se ha convertido en un hecho, al menos así lo reconocen autores como Ávila-Santamaría (2011), Melo (2012c), Acosta (2013) y Caicedo (2013). Eduardo Gudynas (2009b:193) llama fuertemente la atención sobre el riesgo directo que supone al mandato ecológico constitucional, en primer lugar el «[...] no asegurar la aplicación de las normas, ni sancionar a quienes las incumplen» y en segundo lugar, el «[...] generar leyes orgánicas, leyes ordinarias que en lugar de viabilizar las innovaciones normativas, las reduzcan, minimicen o las maniaten». Y esto último es precisamente lo que ha pasado en el Ecuador con leyes tan relevantes como: el Código Orgánico de la Función Judicial (Ecuador, 2009a); la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios ancestrales (Ecuador, 2016); la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Jurisdiccional (Ecuador, 2009b); la Ley Orgánica de Participación Ciudadana (Ecuador, 2010c); reformas en el ámbito del Derecho Penal y del Derecho Procesal Penal; la Ley Orgánica de Educación Superior de 2010 por la cual se eliminó la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UIAW) (Ecuador, 2010d); y –una de las que más recelos levanta– la Ley de Minas (Ecuador, 2009c). Estos son tan solo algunos ejemplos del proceso de desconstitucionalización, pero los mismos son notablemente ilustrativos<sup>144</sup>.

En el Código Orgánico de la Función Judicial (Ecuador, 2009a) se regulan algunos principios relativos a la administración de la justicia indígena y se crean órganos institucionales con incidencia en los sistemas jurídicos indígenas –hablamos del Consejo de la Judicatura– donde no están representados ni se contempla ninguna forma de participación de las comunidades, pueblos y nacionalidades. Por otro lado, se crean fiscalías indígenas que usurpan las funciones de las autoridades indígenas en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales. Se produce, en este sentido, una suerte de neocolonialismo que tira por tierra todo el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas que establece la Constitución (Caicedo, 2013:235).

Por su parte la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales reconoce la propiedad de las tierras comunitarias a comunas, comunidades pueblos y nacionalidades indígenas así como al pueblo montubio y afroecuatoriano (Ecuador, 2016:art. 2). Asimismo, también reconoce que la propiedad de estas tierras –que son definidas como «[...] el espacio físico sobre el cual una comunidad, comuna, pueblo o nacionalidad de origen ancestral, ha generado históricamente una identidad a partir de la construcción

---

<sup>144</sup> El análisis pormenorizado de la legislación reseñada superaría en demasía el objetivo del presente apartado. No obstante, sí es pertinente por el objetivo del mismo que se proporcionen las claves principales para entender como dicha normativa “vacía” la Constitución. Es por ello que a continuación se proporcionarán un breve análisis de cada una de las leyes enunciadas siendo conscientes de que dicho análisis puede emprenderse de forma más profunda en estudios particulares según la temática, ley o código concreto.

social, cultural y espiritual, desarrollando actividades económicas y sus propias formas de producción en forma actual e ininterrumpida»– es imprescriptible, inalienable, inembargable e indivisible y que su adjudicación es gratuita y está exenta del pago de tasas e impuestos (Ecuador, 2016:art. 3). Finalmente, también se reconoce que en estas tierras y territorios las autoridades indígenas «[...] ejercerán la administración y control social del territorio de conformidad con sus usos y costumbres», es decir, conforme a sus propios sistemas jurídicos (Ecuador, 2016:art. 23). No obstante, y pese a tales reconocimientos, la delimitación y adjudicación de la propiedad de dichos territorios la realizará el Estado mediante la Autoridad Agraria Nacional –aunque– en coordinación con las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades. En caso de divergencias con la delimitación realizada por el Estado a través de la institución señalada, los conflictos serán resueltos teniendo en cuenta las formas propias de resolución de los pueblos pero si no se logra un acuerdo se acudirán a vías alternativas de resolución o a la vía judicial de conformidad a lo establecido por ley (Ecuador, 2016: art. 79). El procedimiento para delimitar y adjudicar finalmente estos territorios será establecido por la Autoridad Agraria Nacional, la cual «[...] verificará *técnicamente* los fundamentos históricos, antropológicos, socioeconómicos, normativos y culturales que la sustentan» (Ecuador, 2016:art. 80; la cursiva es mía). En este mismo artículo se establece que:

«En caso de legalización de tierras comunales o territorios en posesión ancestral en áreas protegidas, patrimonio forestal del Estado o bosques y vegetación protectores públicos, la delimitación y adjudicación la realizará la Autoridad Ambiental Nacional, con el procedimiento que en coordinación se establezca con la Autoridad Agraria Nacional. De existir actividades agropecuarias o forestales en tales tierras y territorios, las autoridades competentes con la participación de las y los beneficiarios de la adjudicación formularán el plan de manejo que establezca las condiciones ambientales y técnicas que deben cumplir estas actividades» (Ecuador, 2016:art.80).

De la lectura de estos dos artículos se desprende que sigue siendo el Estado el que ostenta el poder de dictaminar *cuáles* y hasta *dónde* son los territorios indígenas, sin que éstos tengan la posibilidad de plantear desde un primer momento cuál es efectivamente su territorio. La ley da la posibilidad de discernir sobre la delimitación, pues contempla el desacuerdo, pero éste es finalmente resuelto conforme a la Ley del Estado. Asimismo, es el Estado quien de un modo “técnico” “verificará” que efectivamente se trate de un territorio indígena, sin que en ello se contemple formas de verificación propias de estos pueblos que puedan demostrar la pertenencia histórica de estos territorios y su permanencia en ellos. Esto supone que la doctrina jurídica monista sigue imperando a pesar de estar situados en un Estado supuestamente plurinacional e intercultural donde rige un tipo de pluralismo jurídico de carácter fuerte. El Estado sigue siendo el actor que tiene la última palabra en materia territorial y ello, en gran medida debido a las posiciones desiguales de poder, limita el diálogo democrático entre las partes. Asimismo, las autoridades estatales competentes en materia de áreas protegidas, patrimonio forestal del Estado o bosques y vegetación públicos serán las que determinen también las actividades agropecuarias o forestales que se den en estos territorios. Sin bien puede argumentarse que por la importancia y debilidad de estos ecosistemas ciertas prácticas pueden ser limitadas o prohibidas, no es menos cierto que

la ley otorga una cierta discrecionalidad a dichas autoridades estatales que puede ir en menoscabo de las prácticas culturales, sociales y económicas de estos pueblos. También es cierto que se especifica que estas personas sean consultadas, pero ello no garantiza que finalmente se obtenga como resultado un plan de manejo de estas zonas que además de garantizar la justicia ecológica también garantice el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas.

Por otro lado, nada se dice sobre la participación en los beneficios de la extracción de recursos no-renovables en estos territorios; únicamente se contempla con respecto a los recursos renovables. De otro lado, también resulta preocupante el mandato de ceder al Estado el derecho de uso y usufructo de superficies de tierra determinadas en la que el Estado construirá las infraestructuras que haya previsto en sus políticas públicas de vivienda rural, servicios de salud y educación y otros proyectos de infraestructuras y servicios públicos, como bien podría ser una carretera (Ecuador, 2016: art. 81). Si bien a primera vista esto podría parecer lógico como condición normal al cumplimiento del Estado de garantizar a las nacionalidades, pueblos, comunidades y comunas los servicios básicos, no es menos cierto que también puede representar un vía para que desde el Estado se impongan proyectos e infraestructuras que no respondan a las necesidades reales de estas nacionalidades, pueblos, comunidades y comunas –ya sea por el servicio mismo o por la forma en que se pretende prestar– o que directamente son rechazadas por algún motivo<sup>145</sup>. De la misma manera, y bajo este mismo precepto, el Estado podría facilitar la creación de infraestructuras y servicios necesarios en tierras indígenas no para favorecer precisamente a una comunidad, sino por ejemplo a una empresa que pretende realizar alguna actividad, sobre todo si corresponde a una actividad propia de los sectores estratégicos del Estado. Desde el momento en que no se especifica que el Estado tenga que formular dichos servicios e infraestructuras de manera participativa con las comunidades y siguiendo sus exigencias, no se garantiza que este artículo favorezca a las nacionalidades, pueblos, comunidades y comunas.

Finalmente, se alude a la estrategia de desarrollo en territorios ancestrales y nada se dice sobre la búsqueda del Buen Vivir. De hecho, se contempla un modelo de desarrollo convencional, asociado a ideas de producción, diversificación de la economía y de integración productiva, indicándose que se establecerán incentivos como la prestación de asistencia técnica e innovación, sistemas de riesgo comunitario y riego parcelario, planificación agraria, comercialización de excedentes, etc. (Ecuador, 2016:art. 82). Nada se establece con relación al apoyo y fomento en dichos territorios de la economía social y solidaria. En este sentido, y como conclusión, puede considerarse que la promulgación de esta ley puede ser utilizada para limitar en gran medida el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas que ha recogido la Constitución de Montecristi.

---

<sup>145</sup> A este respecto se recomienda la lectura del libro de Miriam Lang (2017) donde se analiza como la construcción de “Ciudades o Comunidades del Milenio” y “Escuelas del Milenio” en la Amazonía Norte por parte del Estado no ha respondido a las necesidades ni a las prácticas y formas de vida de los pueblos a los que iban dirigidas las infraestructuras.

La Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Jurisdiccional (Ecuador, 2009b), por su parte, establece más requisitos que la Constitución para proceder a interponer una acción de protección, lo cual en cierta medida reduce esta garantía. Por otro lado, la Ley Orgánica de Participación Ciudadana (Ecuador, 2010c), remite a otros instrumentos normativos y no determina responsables, todo lo cual supone que se la tache de ley deficiente y ambigua ya que no garantiza correctamente debido a ello el derecho a la participación reconocido en la Constitución (Ávila-Santamaría, 2011:251-252). En esta misma línea, el Decreto Ejecutivo 016 supone un intento directo de control de las organizaciones y de su actuar en el país. Mediante este Decreto se ordena que se le facilite al Sistema Unificado de Información de Organizaciones Sociales una cantidad ingente de información relativa a las personas y a los proyectos que lleva a cabo dicha organización, tales como copias de actas, informes económicos, auditorías, fuentes de financiación, actividades a realizar, nombres completos de las personas socias, direcciones, creencias, preferencias políticas e ideológicas, etc. (Pérez-Guartambel y Solíz, 2014:157).

Asimismo, las reformas en el campo del Derecho Penal y del Derecho Procesal Penal tienen un gran sesgo autoritario y violan algunos de los derechos establecidos en la Constitución (Ávila-Santamaría, 2014). Con la reforma del Código Orgánico Integral Penal se crean nuevos delitos penales (falsa incriminación, incitación a la discordia entre ciudadanos e insultos a la autoridad), se endurecen determinados tipos penales (como los delitos de terrorismo y sabotaje) y se favorece la acumulación de penas. Todo ello con el objeto de aplicar dicho Código y tratar penalmente a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas que se movilizan en defensa de sus territorios y derechos y en contra de planes y proyectos de desarrollo (Rodríguez, 2016:307). En esta línea se puede citar también la Ley de Seguridad Pública y del Estado (Ecuador, 2009d), la cual es utilizada para declarar el Estado de Emergencia –en la que el goce de derechos queda limitado por seguridad nacional– para reprimir manifestaciones y actos de protesta contra planes y proyectos de desarrollo así como violar o cuanto menos irrespetar el ejercicio del derecho a la resistencia que la Constitución reconoce en su art. 98 (Caicedo, 2013:237).

Finalmente, la Ley de Minería (Ecuador, 2009c) es la que más claramente representa este vaciamiento o desconstitucionalización de la Constitución, y ello porque atenta directamente contra los derechos de la Naturaleza y contra los derechos colectivos de los pueblos indígenas, concretamente a sus derechos territoriales y su derecho a regular las actividades económicas y productivas que se desarrollan en dichos territorios y que es parte del derecho al ejercicio de sus propios sistemas jurídicos (pluralismo jurídico). En primer lugar esta ley es un frontal atentado contra el Mandato Minero de la Asamblea Constituyente (Ecuador, 2007), sobre todo –aunque no solamente– al considerando donde se establece que «la exploración y la explotación estarán condicionadas al cumplimiento estricto de las obligaciones legales, incluidas las concernientes a la preservación del medio ambiente y el respeto a los derechos de los pueblos indígenas, afroecuatorianos y comunidades que se vean involucradas directa o

indirectamente por esta actividad». Asimismo, es una ley que va totalmente en contra del principio *in dubio pro natura* (Ecuador, 2008:art. 395) y de la precaución ambiental de daños e impactos ambientales (Ecuador, 2008:art. 396). Por otro lado, es un ley que salió a la luz sin haberse cumplido con las obligaciones en materia de consultas prelegislativas y sin que se haya dado cabida a la participación ciudadana. El derecho de los pueblos indígenas a ser consultados de manera previa, libre e informada fue totalmente ignorado. Ello supone que más que vaciamiento de la Constitución, se haya dado un total irrespeto por su articulado. Hablamos, entonces, de directa violación de los principios y derechos constitucionales máxime cuando el art. 84 del texto constitucional establece lo siguiente:

«La Asamblea Nacional y todo órgano con potestad normativa tendrá la obligación de adecuar, formal y materialmente, las leyes y demás normas jurídicas a los derechos previstos en la Constitución y los tratados internacionales, y los que sean necesarios para garantizar la dignidad del ser humano o de las comunidades, pueblos y nacionalidades. En ningún caso, la reforma de la Constitución, las leyes, otras normas jurídicas ni los actos del poder público atentarán contra los derechos que reconoce la Constitución» (Ecuador, 2008:art. 84).

Por otro lado es relevante –tal y como indica Caicedo (2013:236)– caer en la cuenta de que dicha ley crea toda una estructura administrativa estatal compuesta por órganos como un Ministerio Sectorial, una Agencia de Regulación y Control Minero, y una Empresa Nacional Minera donde los pueblos y nacionalidades no tienen ningún tipo de representación ni de participación, aún cuando son unos de los principales colectivos afectados por estas actividades. Es más dicha ley contempla en su Título III relativo a los Derechos de los Titulares de Concesiones Mineras un amparo administrativo en su Capítulo II. Se trata del llamado “amparo minero” a través del cual los titulares de los derechos mineros o sus poseedores legales pueden denunciar la internación, invasión o cualquier otra forma de perturbación que impida el ejercicio de las actividades mineras» (Ecuador, 2009c:art. 63). Como respuesta a la solicitud del demandante –y en virtud del amparo– la autoridad competente emitirá una orden de abandono al «ocupante ilegal»; en caso de incumplimiento se expedirá una orden de desalojo, cuya ejecución corresponde a la autoridad de policía competente de la provincia (Ecuador, 2009c:art. 64). Asimismo se establece que se impondrá una sanción administrativa a las personas invasoras sin perjuicio de las acciones penales que pudieran imponerse (Ecuador, 2009c:art. 65). Es evidente que este amparo administrativo va en contra del legítimo derecho a la resistencia contemplado en el art. 98 de la Constitución ecuatoriana de 2008.

El respeto y garantía de los derechos de la Naturaleza y de los pueblos y nacionalidades han sido, por tanto, vaciados por leyes infraconstitucionales como esta Ley de Minería (Ecuador, 2009c). No obstante, así no lo ha considerado la Corte Constitucional, quien ha rechazado la impugnación de inconstitucionalidad de dicha ley aunque haya advertido que «toda actividad minera que se pretenda realizar en los territorios de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, en todas sus fases, a partir de la publicación de la presente sentencia, deberá someterse al proceso de consulta previa establecido en el artículo 57, numeral 7 de la Constitución,

en concordancia con las reglas establecidas por esta Corte, hasta tanto la Asamblea Nacional expida la correspondiente ley» (Corte Constitucional, 2010:59). Ello ha significado que una ley que no contó con la debida participación ciudadana y que no respetó ni el Mandato Minero (Ecuador, 2007) ni la consulta prelegislativa, esté en plena vigencia actualmente en el Ecuador.

Finalmente, por el objeto del presente apartado resulta relevante reparar en la Ley Orgánica de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica (Ecuador, 2018). En este caso, es relevante apuntar que uno de los nudos más críticos en la aprobación de la misma ha sido la negociación entre el Estado y juntas parroquiales, alcaldías y prefecturas por la asignación de 2 dólares por cada barril de petróleo<sup>146</sup>. Ello es muestra de que –tal y como se afirmó en el I Ciclo de Foros sobre Cambio Climático realizado en la Universidad Andina el 7 de febrero de 2018– dicha ley esté dirigida a los gobiernos descentralizados, pero no para proteger la Amazonía ni los pueblos indígenas que en ella habitan. Según Daniel Santi (2018), miembro del pueblo Sarayaku, «se intuye un línea extractivista en esta ley», intuición que es compartida por Tuntiak Katan (2018), dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), quien manifestó la oposición de su organización a la aprobación de esta ley que no ha contado con la debida participación de los pueblos indígenas, pues en los eventos de socialización del proyecto éstos no han participado ni han sido consultados. Asimismo, también llamó la atención sobre la preocupación que sienten los pueblos de la Amazonía que viven en armonía con la Naturaleza en relación a esta ley, pues argumenta que ésta no está dirigida a la protección de toda la Amazonía, sino a permitir las actividades extractivas y el mayor beneficio económico de los gobiernos autónomos.

Por otro lado, continuando con los procesos que vacían la Constitución, es necesario hacer referencia a la formulación de políticas públicas y a las enmiendas constitucionales. Según Ramiro Ávila Santamaría (2011:128-129) las políticas públicas «[...] se materializan en planes, programas y proyectos, definen objetivos, actividades, destinatarios, recursos, responsables y cronogramas» y en las mismas «[...] se manejan márgenes de discrecionalidad que no están expresamente determinadas en la ley». En este margen de discrecionalidad el Ejecutivo toma toda una serie de decisiones que tienen características propiamente normativas al ser de carácter general y de cumplimiento obligatorio. En este sentido, los actos administrativos y las políticas públicas también deben estar sujetas a los parámetros constitucionales establecidos y al control constitucional. Un ejemplo de políticas públicas que ha venido desconstitucionalizando la Constitución de Montecristi a interpretación de enfoques postdesarrollistas son precisamente los Planes de Desarrollo o de Buen Vivir. No

---

<sup>146</sup>Noticia publicada en El Telégrafo, (2018, enero 9) La Ley Especial Amazónica será aprobada en febrero. Disponible en: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/politica/1/ley-especial-amazonica-sera-aprobada-en-febrero> Fecha de consulta: 9 de febrero de 2018. Finalmente dicha ley fue aprobada en marzo de 2018.

obstante a ellos nos referiremos posteriormente, en un subapartado concreto sobre la materia.

En lo relativo a las enmiendas a la Constitución es necesario hacer notar que a finales del año 2015 se llevan a cabo diecisiete enmiendas constitucionales que modifican la Constitución, y ello sin proceder a la realización de un referéndum para contar con la opinión y participación de la ciudadanía, pueblos y nacionalidades. Una de las enmiendas que más atenta contra las garantías constitucionales –y por tanto con la posibilidad de hacer valer los derechos reconocidos en la Constitución– es la que se le hace al art. 88, el cual contempla el recurso de amparo. Del uso a este artículo se limitan los «casos en los cuales se abuse de esta acción», ya que el mismo ha sido históricamente utilizado para intentar hacer valer los derechos reconocidos en la Constitución frente a los planes, proyectos y actividades extractivistas. Con la consulta popular del 4 de febrero de 2018 se pretende “enmendar” algunas enmiendas, tales como las relativas a la reelección indefinida de mandatarios nacionales y seccionales.

Finalmente, también se hace necesario considerar la convergencia normativa como un modo particular de vaciamiento de la Constitución. Adriana Rodríguez (2016) en su tesis doctoral se refiere como «convergencia normativa» al proceso señalado por Dávalos (2014c) mediante el cual los marcos jurídicos nacionales son adecuados o modificados en función de las recomendaciones de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Mediante estas modificaciones se aumentan las garantías, la seguridad y la protección de la inversión extranjera, lo que resulta beneficioso para proyectos de integración regional. Las leyes y códigos que esta autora analiza para determinar que se da un cambio en la matriz productiva y convergencia normativa que apuesta por el neoextractivismo son las siguientes: Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria y del Sector Financiero Popular Solidario (Ecuador, 2011); Ley de Aguas o Ley de Recursos Hídricos (Ecuador, 2014); Ley Orgánica del Servicio Público de Energía Eléctrica (Ecuador, 2015); Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales (2016); Ley Minera (Ecuador, 2009b; modificada en junio de 2013); Código Orgánico de la Producción, Comercio e Inversiones (Ecuador, 2010b); Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (Ecuador, 2010a); y Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas (Ecuador, 2010e)<sup>147</sup>.

Especial atención –en función del objeto de estudio de la investigación que nos ocupa– merece el Código de Ordenamiento Territorial (Ecuador, 2010a; reformado en 2015). Dicho Código –el cual se analizó en el capítulo 10 de la presente tesis– regula la conformación del régimen especial de circunscripciones territoriales y entre las críticas que se le dirigen se encuentra la de perseguir que dichas circunscripciones se homologuen al esquema de división política formal en parroquias y cantones; y que, además, los requisitos que establece dificultan su conformación. Por otro lado, en su art.

---

<sup>147</sup> Para un análisis más profundo del articulado de los instrumentos normativos señalados se recomienda dirigirse a Rodríguez (2016:283-286).

111, establece que la dirección y definición del modelo de gestión de los sectores estratégicos –la generación de energía en todas sus formas, las telecomunicaciones, los recursos naturales no renovables, el transporte, la refinación de hidrocarburos, la biodiversidad, el patrimonio genético, el espectro radioeléctrico y el agua– corresponde de manera exclusiva al gobierno central. Esto ciertamente no contraviene a la Constitución en el sentido de que está en plena concordancia con la propiedad del Estado de los recursos naturales no-renovables (Ecuador, 2008:art. 1) y con su potestad de control de los sectores estratégicos (Ecuador, 2008: art. 313) –como ya se vio en el apartado anterior del presente capítulo donde se hizo alusión a estos artículos como disposiciones contradictorias con el articulado que reconoce derechos a la Naturaleza, los principios ambientales, el pluralismo jurídico y los derechos de los pueblos indígenas– no obstante si que acrecienta dichas contradicciones y profundiza en la desconstitucionalización de los derechos reconocidos en la norma suprema del Estado.

En definitiva, el vaciamiento de la Constitución a través de normas infraconstitucionales que la contradicen, el no-desarrollo normativo de cuestiones que así lo exigen, la aprobación de enmiendas que modifican su espíritu transformador, la puesta en práctica de políticas públicas que desoyen sus principales categorías innovadoras y la convergencia normativa para fortalecer un tipo de pluralismo jurídico liberal-desarrollista –y no postdesarrollista– es uno de los principales motivos por los que, en la práctica, la Constitución de Montecristi ve reducida su capacidad para servir de instrumento jurídico-político a los pueblos indígenas que quieren defender sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza del desarrollismo y monismo jurídico del Estado.

### **10.1.2. Cultura jurídica imperante e irrespeto de la normativa constitucional**

Otro de los principales muros con los que choca la Constitución de Montecristi es con la cultura jurídica imperante. La doctrina jurídica monista sigue imponiéndose aún por encima de los mandatos constitucionales para transitar hacia la consolidación del pluralismo como doctrina jurídica del Ecuador. Según Ávila-Santamaría (2016b:236) «la cultura jurídica es positivista, conservadora y civilista». Este autor lo tiene claro: «no se exagera si se afirma que quizás uno de los principales obstáculos para el cambio paradigmático y para la aplicación auténtica de la Constitución ha sido la presencia de juristas comprometidos con el *statu quo* dentro y fuera del gobierno, aferrados al derecho civil-privado y al compromiso con la ley por la ley» (Ávila-Santamaría, 2011:259). Ante tal escenario, por tanto, se identifica un impedimento importante hacia la construcción de un justicia intercultural, en la que no ayuda nada la formación



formal, anclada en un currículo centrado en el Derecho del Estado y no en el conjunto de sistemas jurídicos presentes en Ecuador<sup>148</sup>.

Además, Nina Pacari (2014:215) afirma que el Ecuador tiene una cultura jurídica legalista, lo que significa que se aplica con prioridad la legislación infraconstitucional sobre la propia norma constitucional. Esta cultura fomenta de hecho el vaciamiento de la Constitución que se analizaba anteriormente en el sentido en que, aplicando de manera prioritaria la legislación, se puede contravenir los principios estipulados en la norma suprema, que queda “inobservada” en la medida en que la ley suscita mayores atenciones. La ley se superpone a la Constitución y así su respeto queda en cierto sentido al arbitrio de ser recogidas o no por las y los juristas en el desarrollo de su funciones. En lo relativo al respeto de los derechos colectivos esta tradición legalista supone un gran problema según la autora, ya que al primarse la visión civilista del Derecho en la resolución de los conflictos y de las demandas se impone el sistema jurídico del Estado a una interpretación intercultural de dicho Derecho y al respeto de los sistemas jurídicos indígenas.

En este sentido, uno de los campos de tensiones que se identifican a la hora del reconocimiento del pluralismo jurídico fuerte en la praxis es la cultura jurídica o –tal y como indica Boaventura de Sousa Santos (2013:18)– «[...] la tradición jurídica eurocéntrica plasmada en la arquitectura de la justicia ordinaria o estatal, en la teoría jurídica, en los planes de estudios y en la formación profesional de los juristas en las facultades de derecho». Tanto las y los administradores de justicia, el funcionariado como los profesionales del campo del Derecho deben recibir una formación intercultural y deben ser capacitados en el marco de una doctrina de pluralismo jurídico –no de monismo– ya que de lo contrario se tendrá como resultado la imposición del Derecho estatal, para el cual se ha recibido una larga capacitación; muy al contrario que en la formación recibida en sistemas jurídicos indígenas. Si la Constitución reconoce en igualdad de posición tanto a la justicia ordinaria como a la justicia indígena resulta contradictorio que en los programas de formación y planes universitarios esta igualdad no esté contemplada en el temario. Ello sin duda supone límites relevantes en la práctica, ya que la administración de justicia está dominada por una visión parcial del orden jurídico del Ecuador, que es además racista (Arkonanda, 2012a:178).

La falta de capacitación intercultural es bastante preocupante para la construcción efectiva de la pluralidad jurídica, sobre todo en lo concerniente a las sentencias de la Corte Constitucional, órgano supremo y común de las dos justicias (sistemas jurídicos indígenas y sistema jurídico estatal). El caso “la Cocha 2” (Corte Constitucional, 2014a) y el caso “Waoranis” (Corte Constitucional, 2014b) son ejemplos de esta falta de interpretación intercultural, así como la suspensión de la Universidad Amawtay Wasi

---

<sup>148</sup> Sobre esta cuestión de la falta de formación intercultural se llamó la atención en el Foro Internacional sobre Pueblos Indígenas y defensa pública en América Latina organizado por la Defensoría Pública del Ecuador y celebrado en Quito el 28 y 29 de septiembre de 2017 en la Universidad Andina Simón Bolívar.

por parte del Consejo de Educación Superior el 4 de noviembre de 2013 por no llegar al mínimo requerido en la evaluación que se le realizó conforme a parámetros occidentales y desconociéndose la emblemática sentencia intercultural relativa a esta misma Universidad (Corte Constitucional, 2009). Estos casos reseñados ilustran los límites de la pluralidad jurídica en el Ecuador y demuestran que el uso de principios con perspectiva intercultural son señalados como referentes conceptuales que figuran en las sentencias, pero no como principios constitutivos de un método que se aplique para la resolución de los casos (Masapanta-Gallegos, 2017:264). El resultado en un órgano supremo y común a ambas justicias –en los que no es obligatoria la presencia de jueces y juezas representantes de los sistemas jurídicos indígenas y donde no existe una formación intercultural previa (ya que los planes académicos no la contempla en el presente ni la ha contemplado en el pasado)– es la resolución de casos conforme a principios y premisas propias del Derecho estatal. Masapanta-Gallegos (2017:273) llega a denunciar incluso mutaciones constitucionales posibilitadas por esta Corte en las que se realizan cambios al contenido de las normas constitucionales originarias sin que se hayan producido previamente cambios formales en la textualidad de la norma. Es decir, la interpretación que se realiza de una norma constitucional cambia radicalmente el contenido original de la norma que se interpreta. Para Nina Pacari (2014:215) algunos de los conflictos más serios que afectan a esta Corte es precisamente la extralimitación en el ejercicio de sus competencias, que se aparten del procedimiento establecido por la Constitución o que sus miembros incurran en abusos de poder. Esto es lo que parece haber ocurrido con el caso de la “Cocha 2”, en el que mediante jurisprudencia se han estipulado las competencias que pueden conocer las autoridades indígenas; limitación que no está presente en ninguna norma jurídica. Con esta sentencia –que va conformando jurisprudencia– se limitan derechos constitucionales reconocidos y, por lo tanto, la Constitución no sólo tiene que enfrentarse a su vaciamiento por medio de desarrollos normativos, sino también por medio de la jurisprudencia.

Asimismo, también es denunciado por la misma autora la falta de independencia de este órgano de control constitucional. Esta falta de independencia –según Pacari (2014:216)– ha quedado constatada en los pronunciamientos mayoritarios al procedimiento de reforma constitucional planteados por el Ejecutivo en 2011, en la sentencia respecto a las demandas de inconstitucionalidad contra la Ley de Minas y los dictámenes en relación a los Decretos Ejecutivos sobre Estados de emergencia en temas petroleros. El origen de la designación de los miembros de la Corte Constitucional también pone en duda su independencia, ya que se realiza entre las candidaturas presentadas por el Poder Ejecutivo, Legislativo y de Transparencia y Control Social; funciones del Estado donde el presidente de la República tiene amplios poderes.

Por otro lado, la violación directa a importantes preceptos constitucionales también ha sido la tónica que ha marcado constantemente la obstaculización de cualquier potencial favorable a los pueblos indígenas que pudiese tener la Constitución de Montecristi en materia de sus derechos colectivos. El derecho de participación de la sociedad ha sido menoscabado y el derecho a la consulta previa, libre e informada directamente

irrespetado. Estas prácticas antidemocráticas han provocado a su vez que los derechos de la Naturaleza no hayan sido debidamente garantizados en la medida en que colectivos directamente preocupados por su consideración –como pueblos indígenas y movimientos ecologistas– no han sido escuchados.

La Constitución de 2008 reconoce los derechos a la participación y reconoce diferentes tipos de democracia (Ecuador, 2008: arts. 61, 65 y 95). Sin embargo, las prácticas del Gobierno y de las instituciones del Estado han desoído en numerosas ocasiones los preceptos constitucionales en esta materia y han evitado el debate público de cuestiones tan relevantes para el conjunto de la sociedad ecuatoriana como la Ley de Aguas, el Código Orgánico de la Función Judicial, la Ley de Minería y la Ley de Soberanía Alimentaria, entre otras. Así, lejos del mandato constitucional (Ecuador, 2008: arts. 61 y 65) la participación ha sido restringida, sobre todo en lo concerniente a la participación del movimiento indígena y ecologista. En resumidas cuentas el Gobierno ha intervenido directamente en las comunidades indígenas sin contar con la intermediación de la CONAIE (la organización indígena nacional del Ecuador), ha desprestigiado a los líderes indígenas sistemáticamente acusándoles de ser organismos corporativos con agendas particulares y ha aplicado el derecho penal para reprimir protestas públicas y como mecanismo de represalia contra todo líder indígena o activista del movimiento ecologista que denunciase sus prácticas y ejerciera su derecho a la resistencia contemplado en la Constitución (Ávila-Santamaría, 2011:245-246).

La Constitución de Montecristi reconoce en su art. 57 numeral 17 –extensible al pueblo afroecuatoriano y montubio– el derecho de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas a ser consultados antes de la adopción de cualquier medida legislativa que pudiese afectar a sus derechos colectivos; máxime cuando se trata de la realización de cualquier proyecto que pueda afectar a sus territorios ancestrales (Ecuador, 2008:art. 57.7). No obstante, y pese a ello, se ha negado sistemáticamente este derecho, de tal manera que leyes como las citadas en el párrafo anterior –a la que se uniría el Código Orgánico del Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización– han visto la luz sin que haya existido una consulta o debate previo sobre las mismas. Todo ello para Caicedo (2013:224-225) supone una contradicción y uno de los principales puntos de conflictos entre pueblos indígenas y Estado que, lejos de ser novedosos, han sido una constante en las últimas décadas. En la sentencia No. 001-10-SIN-CC la Corte Constitucional (2010) –ante la demanda de inconstitucionalidad interpuesta por la CONAIE ante la aprobación de la Ley de Minería– reconoció el derecho a la consulta prelegislativa de los pueblos indígenas en el futuro, pero no declara inconstitucional ni la ley ni ninguna de sus disposiciones. Esta sentencia es para Grijalva y Exeni (2013:593) una verdadera contradicción, y no es para menos, ya que el derecho de consulta es un derecho reconocido de los pueblos indígenas que debe ser respetado y garantizado desde el momento –como mínimo– en el que se aprueba la Constitución. Que se diga que un derecho lo es, pero que será considerado en el futuro y no ahora es a todas luces una violación de tal derecho. Sentencias como esta

dejan en entredicho a la Corte Constitucional como órgano independiente, tal y como ha señalado Nina Pacari (2014).

Por todo lo anterior, puede afirmarse que lejos de existir en el Ecuador la convivencia como relación interjudicial, se mantiene la coexistencia a distancia o dualidad de saberes jurídicos (Santos, 2013:36-38). La ecología de saberes jurídicos que proponía la Constitución de Montecristi ha quedado entre el articulado de la Constitución y no ha trascendido a la praxis en la medida en que la práctica y cultura jurídica está dominada por una tradición legalista que no es contraatacada por ningún tipo de formación intercultural en la enseñanza formal del Derecho. En este sentido, queda patente que la cultura jurídica imperante de corte legalista, la escasa formación intercultural y el vaciamiento de la Constitución a través de desarrollo normativo, reglamentario y de políticas públicas fomenta el debilitamiento de las capacidades de la Constitución de Montecristi para transitar hacia un pluralismo jurídico en clave postdesarrollista que legitime y proteja los sistemas jurídicos indígenas y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza. Si a todo esto se le suma la directa violación de los derechos reconocidos en la Constitución en materia de participación y consulta el resultado que se obtiene es de un marcado sesgo autoritario y antidemocrático por parte del Gobierno y de las instituciones del Estado. Así, y como fruto del conjunto de las prácticas señaladas, el potencial de la Constitución para servir de herramienta jurídico-política en manos de los pueblos indígenas queda mermado.

### **10.1.3. Persistencia del modelo desarrollista: neoextractivismo**

Uno de los grandes puntos a considerar en la identificación de los grandes obstáculos que impiden que la Constitución de Montecristi venga a resolver los conflictos de manera favorable a los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza es el contexto histórico-económico en la que se enmarca. Por mucho que a la Constitución se le vea potencialidad para posibilitar un cambio en el modelo de desarrollo –o incluso para superarlo como mantienen enfoques postdesarrollistas e indigenistas– lo cierto es que se encuentra inmersa en un modelo económico primario-exportador que es devastador no sólo con la Naturaleza sino también con las personas y las culturas. Este modelo hunde sus raíces en la era colonial y se mantiene hasta la actualidad directamente vinculado con las dinámicas de la globalización neoliberal.

El neoextractivismo sigue el «patrón hegemónico de dominación del capital transnacional» y «[...] utiliza diferentes estrategias para mimetizarse bajo urgencias nacionales. Construye presiones diversas para postergar las agendas nacionales y finalmente lleva a incorporar nuevos territorios para la extracción de recursos, indispensables para sostener el capitalismo transnacional» (Martínez, 2014:140). Ecuador, lejos de ser la excepción, responde a estos patrones y su economía primario-

exportadora promueve la acumulación por desposesión (Harvey, 2005); acumulación para grupos reducidos de población y desposesión y destrucción de pueblos y culturas cuyos modos de vida no responden al modelo imperante. La cobertura de derechos ciudadanos o derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas en las zonas extractivas es incompleta o no existe, según Gudynas (2009b:162), quien habla de «desterritorialización» para aludir a este proceso en el que el Estado no tiene presencia para asegurar dichos derechos, pero sí para garantizar los derechos del capital o, lo que es lo mismo, los derechos de las empresas privadas o de los inversores en planes y proyectos extractivos. Asimismo, se apuesta por atraer la inversión extranjera donde las exigencias ambientales y sociales se disminuyen para hacer más atractiva la llegada de capital (Gudynas, 2009c:39-40). En este escenario, que no es característico únicamente de Ecuador sino de toda América Latina, se está profundizando el modelo extractivista en todas sus formas –de ahí el término “neoextractivismo”–; profundización que viene alentada, por un lado, desde terceros países –los cuales intervienen por medio de las transferencias monetarias condicionadas y los proyectos de cooperación al desarrollo– y por otro lado, desde corporaciones transnacionales que avalan la construcción de corredores multimodales entre varias regiones de Latinoamérica, como es la Iniciativa de Integración de la Infraestructura de la Región Sudamericana (IIRSA) (Dávalos, 2014c:258).

Por otro lado, es destacable que el neoextractivismo por el que se apuesta lejos de ser un modelo que respeta los derechos colectivos de los pueblos indígenas, reconfigura los territorios de tal manera que los mismos son asignados a partir de las concesiones mineras, los campos petroleros o la expansión de cultivos de exportación (Gudynas, 2009c:40). Así, es común oír –incluso en las conferencias dadas por reconocidos y reconocidas activistas ecologistas– alusiones a territorios bajo nombres de “bloques”. La referencia al Yasuní es bastante ilustrativa en este sentido, ya que buscar un mapa del lugar es muchas veces encontrarse un territorio dividido en cuadrículas que representan campos petroleros. Para defender la no extracción de más petróleo se habla, muchas veces, de dejar sin explotar el bloque 43 y el bloque 31. Ello demuestra hasta que punto, en el imaginario colectivo, han calado los rediseños territoriales que el modelo de desarrollo convencional –en este caso, extractivista– impone. El Estado Ecuatoriano ha apostado por postergar dicho modelo, un modelo que como se ha dicho no es nuevo aunque venga precedido por el prefijo “neo”, que no hace más que referir la profundización del modelo de desarrollo convencional-economicista y una aún mayor mercantilización de la vida. Un ejemplo claro de esta apuesta ha sido el fracaso de la Iniciativa Yasuní-ITT por la que se planteaba dejar el crudo bajo tierra si se recibía el apoyo internacional en la capitalización de este compromiso (Vallejo, Larrea, Burbano y Falconí, 2011).

Los preceptos de la Constitución de Montecristi y sus innovadoras categorías pueden favorecer un cambio en este modelo, sí; pero ello no supone que este cambio se haya producido, se produzca o vaya a darse en la práctica. Tal y como indica Gargarella (2011a:105-106) el Derecho no es una disciplina autónoma ni la modificación del orden

constitucional supone únicamente el agregado o reforma de algunas normas, es necesario –además– que el contexto político, legal, social y económico no le sea hostil para que dicha Constitución pueda florecer. El modelo económico del Ecuador «[...] mantiene y reproduce elementos clave del extractivismo de raigambre colonial» (Acosta, 2013a:169), sólo que ahora se le alude bajo el término de “neoextractivismo” para hacer notar «[...] la expansión a nuevos sectores definidos como “estratégicos” y que incluyen la minería a cielo abierto, la extracción de crudo y minerales pesados, así como la profundización de los monocultivos y de agroindustria» (Rodríguez, 2016:288). Ello significa que en el país se ha mantenido un modelo económico de larga data que – ya sea impuesto por la Colonia o por la República– ha producido y produce patologías que impiden su superación. Según Alberto Acosta (2018) la lógica del extractivismo produce economías dependientes que necesitan de esta actividad para mantener su crecimiento. Producto de ello se origina un Estado rentista, prácticas empresariales rentistas y sociedades clientelares en donde se intenta sacar tajada de un modo u otro a esas rentas. Con todo, finalmente se llega al autoritarismo, ya que es el modelo de Estado que puede garantizar que la oposición de determinados sectores de la sociedad no contravengan el negocio. En este contexto ha nacido la Constitución de 2008, que si bien tiene elementos que pueden romper con el modelo extractivista por sí misma –sin voluntad social y política– es insuficiente. Y es insuficiente precisamente porque las exigencias extractivistas del mercado mundial se encuentran inscritas dentro de las estructuras del Estado y de sus políticas públicas; lo cual supone que no solamente sea la economía la que está internacionalizada, sino también el Estado mismo (Brand, 2011:156-157). Así, queda patente que no haber tocado la “sala de máquinas” de la Constitución, es decir, no haber hecho cambios importantes en la configuración y composición de los órganos e instituciones del Estado, supone no haber modificado en modo alguno esta estructura del Estado que se encuentra internacionalizada y que le es funcional a las dinámicas de la globalización neoliberal y a los mercados internacionales. De este modo, el reconocimiento de los derechos presentes en la Constitución de Montecristi choca con una estructura estatal que lejos de serle operativa a la efectiva realización de los mismos funge como posibilitador del neoextractivismo. Todo ello significa que la realización del potencial emancipador de Montecristi deba ser puesto en interrogantes no sólo “mirando” el contexto del Ecuador al interior de sus fronteras, sino que es Ecuador para el mercado mundial y como dicho mercado ha intervenido en la configuración estructural e institucional del Ecuador.

«El extractivismo, en definitiva, no es compatible con el Buen Vivir» (Acosta, 2013b:141) y es por ello que en el escenario tanto del proceso constituyente como del post-constituyente está en el centro de los debates (Schavelzon, 2015:225). Para el ex presidente de la Asamblea Constituyente el camino de salida de este modelo es «el decrecimiento planificado del extractivismo» a la vez que se potencian actividades sustentables en el ámbito del conocimiento pero también, en el ámbito de las manufactureras, la agricultura y el turismo, por ejemplo (Acosta, 2013a:170). Construir estrategias postextractivistas rompiendo con la dependencia exportadora de materias primas debería ser el horizonte al que se avance siguiendo el mandato ecológico de la

Constitución (Gudynas, 2011c:94). Evidentemente, la transición de economías extractivistas a economías postextractivistas no se hará de la noche a la mañana, pero – como bien apunta Acosta (2013a:169)– «[...] esa transición no será nunca una realidad si se siguen ampliando las actividades extractivistas y si no hay alternativas específicas para ir las reduciendo mediante una evolución adecuadamente planificada». Sin embargo, ni Ecuador ha avanzado hacia tal horizonte ni otros países que se caracterizan por la llegada de gobiernos “progresistas” a sus Palacios de Gobierno. Y es que un elemento a tener en cuenta es que la llegada de estos gobiernos no han supuesto en modo alguno virajes “verdes” de sus políticas. Lejos de ello la idea del desarrollo con sus preocupaciones en el progreso, la modernización y la salida de la pobreza está en el ADN de dichos gobiernos.

Los gobiernos “progresistas” que han basado su izquierda en el extractivismo son principalmente los gobiernos de Ecuador, Bolivia y Venezuela. Las políticas progresistas de estos gobiernos son políticas distributivas, redistribución de la renta que obtiene el Estado –principalmente– de la actividades extractivistas que se dan en sus territorios. Así, se entiende mejor que considera Acosta (2018) como sociedades clientelares, pues tanto empresarios como receptores de “bonos sociales” tienen su parte de “tajada” de la explotación de la riqueza natural del país, evidentemente unos –los primeros– sustancialmente más que los segundos. En los años de estos gobiernos se han demostrado mejoras en el ámbito social –tanto en la construcción de diversas infraestructuras como en la puesta en marcha de programas en materia de salud y educación y de bonos sociales para los sectores más vulnerables– pero enormes dificultades para hacer frente al deterioro ambiental (Gudynas, 2009c:40-41; Santos, 2013:31-32). Esta distribución de los excedentes de los rendimientos de la explotación petrolera ha aportado nuevos apoyos a la actividad extractiva por parte de las clases medias urbanas y suburbana así como de determinadas comunidades rurales (donde no hay una fuerte presencia indígena) que han visto mejorar su calidad de vida. Asimismo, los sectores u oligarquías que tradicionalmente se habían lucrado de dichas actividades no han sentido peligrar sus negocios por el nuevo discurso “revolucionario”, por lo que también –en gran medida– se han mostrado partidarios de los nuevos gobiernos (Santos, 2013:32; Acosta, 2013a:167-168). Ello ha supuesto que estos gobiernos gocen de gran legitimidad, como demuestran los resultados electorales de estos últimos años.

Asimismo, no hay que olvidar que estas políticas progresistas distributivas se sustentan en la integración en el mercado mundial, lo que significa que la intensificación del extractivismo está arraigado profundamente en la estructura misma del Estado. Esta intensificación da más legitimidad a los gobiernos en la medida en que continúan dedicando grandes sumas de dinero a modernizar el país y luchar contra la pobreza, todo lo cual –y consecuentemente– les da más capacidad de maniobra política (Brand, 2011:156-157). En este sentido, los discursos antimperialistas y anticolonialistas se presentan acompañados de una práctica alineada con el modelo de integración en los mercados mundiales dominados por la economía capitalista y los intereses de las grandes potencias y corporaciones económicas. Así, se mantiene la división

internacional del trabajo, donde los países exportadores de materias primas sufren altos costos ambientales y grandes externalidades negativas (Caicedo, 2013:225). Todo ello ha implicado que los discursos hayan cambiado, pero que el modelo haya permanecido inalterado. En este sentido, tanto gobiernos progresistas como neoliberales apuestan por el mismo modelo de desarrollo; el cual fomenta el consumo, el extractivismo y la expansión del capital (Schavelzon, 2015:68-69).

En este contexto las externalidades o impactos ambientales y culturales se presentan como necesarios siguiendo el mito del desarrollo y del progreso. La visión desarrollista propia de la modernidad no se abandona, sino que se profundiza (Acosta, 2009b:24). Así, el neoextractivismo se justifica en tanto le es funcional al financiamiento del Estado y de sus programas sociales de lucha contra la pobreza. (Gudynas, 2011c:89). Los fuertes conflictos locales que se producen por la puesta en marcha son, en este sentido, presentado como pequeños sacrificios necesarios por un bien mayor, el interés nacional. En este marco, dichos gobiernos presentan el neoextractivismo como indispensable en la lucha contra la pobreza y la promoción del desarrollo y, de esta manera, los planes y proyectos extractivos forman parte del discurso nacionalista y antimperialista de estos gobiernos aunque –como ya se ha apuntado– le sean funcionales a la globalización neoliberal y, por tanto, al capitalismo y a las corporaciones transnacionales.

Finalmente, no debe obviarse que la continuación de actividades extractivas o la puesta en marcha de nuevos proyectos también obedece al endeudamiento galopante de Ecuador con terceros países, sobre todo con China. La venta anticipada de recursos (ya sea crudo o minerales) y el dinero recibido mediante préstamos con este país obligan a no parar de modo alguno esto que ya se ha venido llamando como la locomotora-extractiva (Martínez, 2014:140). Asimismo, también son relevantes los acuerdos y contratos previos con empresas proveedoras de bienes y servicios –como apunta Arturo Villavicencio (2018)– que hace imperiosa la puesta en marcha de nuevos planes y proyectos para dar salida a los bienes y servicios ya comprados o con los que hay ya un contrato de compra. Tanto en la venta anticipada de recursos, como en los préstamos como en los contratos con empresas prestadoras de bienes y servicios la corrupción no es una cuestión ajena. Así, la poca transparencia de estas operaciones y la corrupción en el actuar político también tienen su lugar en la estructura-extractivista del Estado (Acosta, 2017; Martínez, 2018; Villavicencio, 2018).

Esta matriz primario-exportadora del modelo económico ecuatoriano y la profundización en el modelo de desarrollo convencional y la continuación de los elementos de su orden discursivo modelan el contexto en el que la Constitución de Montecristi llega como instrumento jurídico-político. Su potencial para ser un instrumento capaz de resolver los conflictos jurídicos entre el Estado y los pueblos indígenas por la defensa que estos últimos hacen de sus territorios en tal escenario es limitado, sobre todo si consideramos esta resolución de los conflictos de manera satisfactoria y favorable a los pueblos indígenas. Las tensiones entre utilizar la



Constitución como herramienta de defensa del territorio, de sistemas jurídicos indígenas y de modos de vida alternativos al desarrollo o utilizarla como mecanismo que avala la profundización de un modelo desarrollista y monista jurídicamente afloran, en este contexto, como un jardín en primavera.

#### **10.1.4. El Buen Vivir según el Estado**

El Buen Vivir/Sumak Kawsay desde el punto de vista del Estado es claramente una alternativa de desarrollo que –además– está lejos de lo que Gudynas (2009b, 2011b) llama «sostenibilidad súper-fuerte». El enfoque estatista-desarrollista del Buen Vivir/Sumak Kawsay puede encontrarse en los Planes de Desarrollo o Planes para el Buen Vivir de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). Este enfoque representa una contradicción con lo que dispone la Constitución según la interpretación del pensamiento indigenistas y postdesarrollistas. Para Nina Pacari (2014:248-249) hay una clara prevalencia de la concepción hegemónica occidental que no permite los cambios estructurales necesarios para hablar realmente de un nuevo paradigma. La persistencia de este marco interpretativo obstaculiza el potencial emancipador de la Constitución provocando que autoras como Maristella Svampa (2017) sigan hablando de «la difícil tarea de pensar alternativas al capitalismo». Y es que la retórica propia del Sumak Kawsay/Buen Vivir como alternativa al desarrollo ha sido puesta al servicio de la continuidad de un modelo que sigue manteniendo una apuesta decidida por alcanzar mayores cuotas de crecimiento económico a través del extractivismo (Unceta, 2014a:152). El uso propagandístico del término es en este sentido ilustrativo. Para Acosta (2013b:67-68) el Sumak Kawsay ha sido reducido a un término-producto cuyo contenido se le ha vaciado a favor de estrategias de marketing que buscan publicitar las políticas llevadas a cabo por el Gobierno. En esta misma línea también se pronuncia Oviedo-Freire (2014b:302), quien opina que los discursos del ex presidente del Ecuador Rafael Correa «[...] hablan del Buen Vivir como de raigambre andina, pero lo único que tiene de andino es el membrete, pues cuando desovillan y materializan sus “políticas”, su práctica es totalmente civilizatoria desarrollista». Así, en su construcción estatal, el Sumak Kawsay/Buen Vivir no se libra de la carga antropocéntrica propia del pensamiento hegemónico y del objetivo de conseguir mayor acumulación de capital. Es por ello que Dávalos (2014c:258) critica que el Sumak Kawsay/Buen Vivir se esté tratando como una nueva variante de etnodesarrollo.

El Sumak Kawsay/Buen Vivir por el que ha optado la versión oficial es de carácter tecnicista y planificador. Éste se presenta bajo los discursos del socialismo del siglo XXI y le sigue siendo funcional al neodesarrollismo, cuyos referentes epistémicos lejos de abandonar, refuerza (Rodríguez, 2016:348). La matriz capitalista-desarrollista está en el centro del Sumak Kawsay/Buen Vivir estatal y en este sentido se aleja de las interpretaciones emancipatorias que de la Constitución hacen los enfoques postdesarrollistas e indigenistas. Santiago García-Álvarez (2016:13) en su libro titulado *Sumak Kawsay o Buen Vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador: aplicación y*

*resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2014)* sostiene que «[...] la política económica del gobierno de Rafael Correa presenta inconsistencias frente a los grandes principios del *sumak kawsay*, debido a su empeño en la consolidación de una matriz productiva de tipo extractivista y por las condiciones adversas que impone la globalización». Así, el extractivismo y la Naturaleza como recurso a ser explotado en la praxis –por mucho que se diga en la Constitución– limita el potencial poscapitalista y posextractivista que muchas personas visualizaron como horizonte en Montecristi. La realidad del Ecuador, como se ha visto en párrafos anteriores, está configurada por su modelo económico primario-exportador, o lo que es lo mismo, como país proveedor de materias primas; en resumen –y tal y como señala Acosta (2018)– por ser un país-producto que ve en el neoextractivismo una falsa fuente de riqueza.

El neodesarrollismo impulsado desde el Gobierno se ha justificado como un paso necesario en la transición hacia un cambio de modelo. Es decir, para el socialismo del siglo XXI, para transitar hacia un modelo posextractivista es necesario potenciar el extractivismo durante un tiempo. El resultado de estos argumentos es que cada vez más las políticas se alejan de los planteamientos iniciales que inspiraron la Constitución y se aseveran las rupturas y los distanciamientos con los postulados defendidos desde los movimientos indígenas y ecologistas. A continuación se hará una breve referencia a todos los Planes de Desarrollo o Buen Vivir que han visto la luz en estos casi diez años de vigencia de la Constitución de Montecristi. Se procederá a referir los elementos principales de cada uno de ellos que permitan identificar –finalmente– en qué sentido este instrumento de política pública ha obstaculizado el emprendimiento de cambios estructurales que posibiliten la superación del modelo de desarrollo convencional-economicista y del monismo jurídico que lo acompaña y avala.

#### **A) Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010: Planificación para la Revolución Ciudadana**

Al inicio del Plan Nacional de Desarrollo para el período 2007-2010 se especifica que dicho plan «[...] recupera una visión de desarrollo que privilegia la consecución del buen vivir», y ello, según se continúa «[...] presupone la ampliación de las libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos, y el reconocimiento de unos a otros para alcanzar un porvenir compartido» (SENPLADES, 2007:6). Ya desde un comienzo puede verse que más que la influencia de los saberes y conocimientos de los pueblos indígenas, se está recurriendo a interpretaciones propias de la epistemología occidental, concretamente a aquellas que se desenvuelven en la línea del discurso convencional sobre Desarrollo. Y ello, no obstante, a pesar de que se anuncia la ruptura con el modelo neoliberal y con las políticas de Ajuste Estructural que se impusieron a partir del Consenso de Washington (SENPLADES, 2007:45).

Se especifica que en dicho Plan se pretende romper conceptualmente con la visión convencional del desarrollo y para ello se identifican orientaciones éticas que guían dicho Plan –las cuales se expresan en tres dimensiones: la justicia social y económica, la justicia democrática participativa y la justicia intergeneracional– y en una serie de principios que se reproducen literalmente a continuación: (1) el ser humano que desea vivir en sociedad; (2) la igualdad, integración y cohesión social; (3) el cumplimiento de derechos y potenciación de las capacidades; (4) la reconstrucción de lo público; (5) un trabajo y ocio liberadores; (6) una convivencia solidaria y cooperativa; (7) una convivencia armónica con la Naturaleza (8) un Estado democrático, plurinacional, megadiverso y laico; y (9) una democracia representativa, participativa y deliberativa a la vez (SENPLADES, 2007:7). En relación a esto y como posibilitador de la ruptura conceptual con el Desarrollo, se establecen ocho estrategias de «cambio»: (1) desarrollo interno, inclusión, competitividad y empleo; (2) Relaciones internacionales soberanas e inserción inteligente y activa en el mercado mundial; (3) Diversificación productiva; (4) Integración territorial y desarrollo rural; (5) Sustentabilidad del patrimonio natural; (6) Estado con capacidades efectivas de planificación regulación y gestión; (7) democratización económica y protagonismo social; y (8) garantía de Derechos.

Pese a todo ello el Desarrollo Humano y Sostenible –enfoques propios del discurso convencional sobre desarrollo– son las visiones mantenidas como ejes rectores de todo el Nuevo Plan, por lo que no puede afirmarse que la tarea de ruptura conceptual con el concepto de desarrollo y con todo su orden discursivo se realice con éxito. La prevalencia del enfoque de Desarrollo Humano queda aún más reforzada cuando se afirma que «el objetivo de la estrategia de desarrollo es, entonces, la expansión de las capacidades de todos los individuos» y cuando se reconoce que dicho plan conjuga la dimensión, social, económica, cultural y política, obviándose la dimensión ambiental, también esencial para la vida de los seres humanos (SENPLADES, 2007:57). Todo ello significa que el Desarrollo Humano es el enfoque predominante en dicho Plan, el cual asimismo reconoce la necesidad de contar con «[...] una plataforma suficiente de crecimiento económico, impulsado por ganancias continuas en productividad, bajo condiciones de eficiencia social, económica y ambiental en el uso de los recursos» (SENPLADES, 2007:59). Como vemos, al igual que en la Constitución en lo relativo al Régimen de Buen Vivir, más que un enfoque alternativo al desarrollo, se opta por la senda de las alternativas de desarrollo cuyo horizonte transformador es sustancialmente más reducido al no librarse del orden discursivo del Desarrollo y sus postulados.

En este Plan se concretan doce objetivos, los cuales se reproducen a continuación:

**Tabla 3 - Objetivos del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010**

Objetivo 1: Auspiciar la igualdad, cohesión e integración social y territorial.  
Objetivo 2: Mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.  
Objetivo 3: Aumentar la esperanza y la calidad de vida de la población.  
Objetivo 4: Promover un medio ambiente sano y sostenible y garantizar el acceso a agua, suelo y aire seguro.  
Objetivo 5: Garantizar la soberanía nacional, la paz y auspiciar la integración latinoamericana.  
Objetivo 6: Un trabajo estable, justo y digno.  
Objetivo 7: Recuperar y ampliar el espacio público y de encuentro común.  
Objetivo 8: Afirmar la identidad nacional y fortalecer las identidades diversas y la interculturalidad.  
Objetivo 9: Fomentar el acceso a la justicia.  
Objetivo 10: Garantizar el acceso a la participación pública y política.  
Objetivo 11: Establecer un sistema económico solidario y sostenible.  
Objetivo 12: Reformar el Estado para el bienestar colectivo.

Fuente: SENPLADES, 2007:7

Por otro lado, es notable la importancia que se le da a la labor del Estado como garante de posibilitar el desarrollo de las capacidades individuales y, por lo tanto, el peso del gasto público en servicios sociales es relevante. Asimismo, es destacable la importancia que se le otorga a la participación ciudadana como eje del nuevo modelo de Estado y de desarrollo que se pretende lograr. Finalmente, es necesario señalar que si bien no se abandona el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico éste se presenta supeditado al bienestar de la sociedad y del medioambiente. La dimensión económica del Plan es relevante y sobresale la intencionalidad de construir una economía social y solidaria, diversificar la economía y conseguir el desarrollo local y rural; y todo ello con el objetivo de reducir las desigualdades sociales y transitar hacia sociedades más equitativas. En definitiva, el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 enfatiza la necesidad de conseguir el Desarrollo Humano Sostenible. En este sentido, no dista de las posiciones que identifican fallas en la concepción convencional sobre desarrollo, pero que lejos de pretender superarlas persiguen transformarlas dentro de los propios términos del discurso.

### **B) Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural**

Este Plan ya no se denomina de Desarrollo sino «para el Buen Vivir» y en él quedan patentes las categorías innovadoras que hicieron parte de la Constitución de Montecristi, aunque puede considerarse a grandes rasgos una continuación actualizada de los lineamientos de Desarrollo Humano y Sostenible ya presentados en el Plan anterior. Este Plan reitera la idea de que se trata de un instrumento que busca romper conceptualmente con el desarrollo y con las políticas del Consenso de Washington y

posiciona por ello el Buen Vivir como un nuevo paradigma. Para ello hace un recorrido de los principales problemas que ha sufrido la sociedad ecuatoriana y que no han sido resueltos en décadas en las que se ha perseguido el desarrollo, estos son: pobreza, desigualdad y concentración de la riqueza (SENPLADES, 2009:40-44).

Los objetivos del Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 son prácticamente los mismos que en el anterior Plan de 2007-2010, aunque con significativas diferencias, de las que se destacan la inclusión del objetivo de garantizar los derechos de la Naturaleza y el objetivo de impulsar la inserción estratégica del Ecuador en el Mundo. Asimismo, se encuentran grandes similitudes –aunque con diferencias en el orden y forma de exposición– con los objetivos establecidos en el Régimen de Desarrollo de la Constitución (Ecuador, 2008:art. 276). No obstante, se echa en falta en el Plan la alusión al fomento de la participación y control social, por un lado, y la promoción de un ordenamiento territorial equilibrado y equitativo que integre y articule las actividades socioculturales, administrativas, económicas y de gestión, por otro. El conjunto de los objetivos que estipula dicho Plan pueden ser consultados a continuación:

#### **Tabla 4 - Objetivos del Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013**

Objetivo 1: Auspiciar la igualdad, cohesión e integración social y territorial en la diversidad. Objetivo 2: Mejorar las capacidades y potencialidades de la ciudadanía. Objetivo 3: Mejorar la calidad de vida de la población. Objetivo 4: Garantizar los derechos de la naturaleza y promover un ambiente sano y sustentable. Objetivo 5: Garantizar la soberanía y la paz, e impulsar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana. Objetivo 6: Garantizar el trabajo estable, justo y digno en su diversidad de formas. Objetivo 7: Construir y fortalecer espacios públicos, interculturales y de encuentro común. Objetivo 8: Afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad. Objetivo 9: Garantizar la vigencia de los derechos y la justicia. Objetivo 10: Garantizar el acceso a la participación pública y política. Objetivo 11: Establecer un sistema económico social, solidario y sostenible. Objetivo 12: Construir un Estado democrático para el Buen Vivir
---

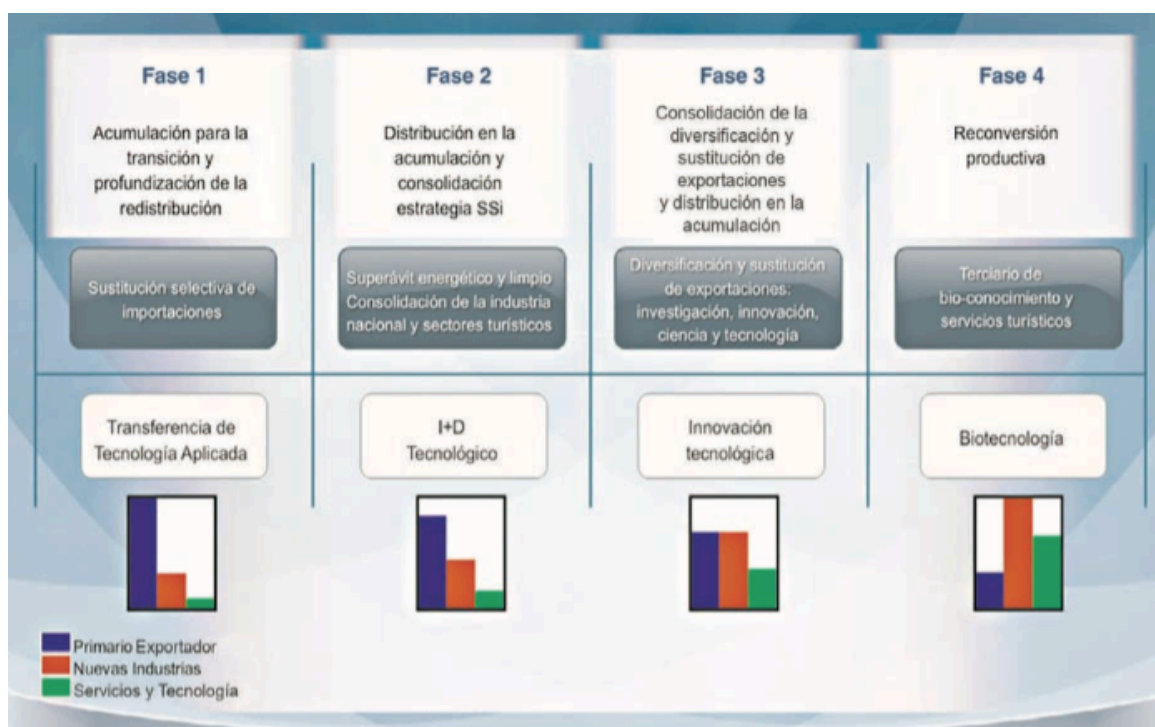
Fuente: SENPLADES, 2009:7

Por otro lado, las orientaciones éticas que se presentan en este nuevo Plan suben de tres a cinco dimensiones: justicia social y económica, justicia democrática y participativa, justicia intergeneracional e interpersonal, justicia transnacional y justicia como imparcialidad (SENPLADES, 2009:6). Identifica como grandes desafíos –entre otros– la construcción de una sociedad que reconozca la unidad en la diversidad, construir relaciones sociales y económicas en armonía con la Naturaleza, profundizar la construcción de una democracia representativa, participativa y deliberativa y, finalmente, consolidar un Estado democrático, pluralista y laico. Asimismo, estipula que como estrategia a largo plazo se persigue la construcción de una «*biópolis ecoturística*» que se enfrenta como principal desafío a la concreción de un nuevo modelo de producción de riquezas y de redistribución postpetrolera (SENPLADES,

2009:6-7). En sintonía con esta estrategia a largo plazo se presentan doce estrategias de cambio, cuatro más que en el plan anterior: (1) democratización de los medios de producción, re-distribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad y de organización; (2) transformación del patrón de especialización de la economía a través de la sustitución selectiva de importaciones; (3) aumento de la productividad real y diversificación de las exportaciones, exportadores y destinos mundiales; (4) inserción estratégica y soberana en el mundo e integración latinoamericana; (5) transformación de la educación superior y transferencia de conocimiento en ciencia, tecnología e innovación; (6) conectividad y telecomunicaciones para construir la sociedad de la información; (7) cambio de la matriz energética; (8) inversión para el Buen Vivir, en el marco de una macroeconomía sostenible; (9) inclusión, protección social solidaria y garantía de derechos en el marco del Estado; (10) Sostenibilidad, conservación, conocimiento del patrimonio natural y fomento al turismo comunitario; (11) desarrollo y ordenamiento territorial, desconcentración y descentralización; y (12) poder ciudadano y protagonismo social (SENPLADES, 2009:7). Vemos como la estrategia número uno remite a los principios clásicos del socialismo y la número dos a la visión de la CEPAL de cómo conseguir el desarrollo de los llamados “países periféricos”. El resto de puntos, aún integrando principios establecidos en la Constitución, no se aleja mucho de las críticas que pretenden renovar el discurso del desarrollo, pero no superarlo. Este Plan se presenta así como fiel reflejo de las contradicciones intrínsecas del texto constitucional como instrumento que permite –a la vez– dos lecturas contrapuestas: alternativas *al* desarrollo y alternativa *de* desarrollo.

Esta tensión presente en la Constitución hace parte central del Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 y así lo ilustra la «estrategia endógena y sostenible para la satisfacción de las necesidad básicas» que se plantea alcanzar en el período de 2009 a 2030 (SENPLADES, 2009:56). Esta estrategia se divide en cuatro fases, las cuales pueden ser consultadas en la siguiente imagen:

## Ilustración 1 - Fases de la estrategia endógena sostenible



Fuente: SENPLADES, 2009:57

Como se aprecia en la imagen, hay una secuenciación de “fases” que no difícilmente recuerdan a las fases de Rostow (1993), no tanto por su contenido sino por la percepción de que siguiendo unos “pasos” puede alcanzarse un estadio “mejor”. La lógica sobre la que se sustenta el Desarrollo y con él la idea de progreso y bienestar impregna, como puede apreciarse, la estrategia endógena y sostenible de la SENPLADES (2009). Asimismo, resulta sumamente contradictorio que para transitar hacia una economía postpetrolera –como se indica al comienzo del Plan– haya que profundizar las actividades extractivas al tiempo que se propone la sustitución selectiva de importaciones; propuesta que recuerda a la CEPAL aunque matizada por el uso del término “selectiva” que difiere de la propuesta clásica que propugnaba la sustitución de todas las importaciones. Todo esto resulta aún más contradictorio cuando en el mismo Plan se reconoce que el nuevo pacto social concretado en la Constitución está destinado al fracaso si se pretende «[...] convivir con una estrategia primario-exportadora como la vigente»; siendo por ello «[...] indispensable contar con una *hoja de ruta* alternativa para generar riqueza y para re-distribuirla» (SENPLADES, 2009:55). Estas contradicciones se agravan cuando parte de estas mismas reflexiones enfatizan que la estrategia primario-exportadora ha evidenciado sus fracasos y que la mayor ventaja competitiva del Ecuador reside en su biodiversidad, siendo la razón por la cual se pretende en el futuro construir «[...] una sociedad del bio-conocimiento y de servicios eco-turísticos comunitarios» (SENPLADES, 2009:56).

Otro de los aspectos a resaltar de este Plan es la Estrategia Territorial Nacional, ya que la misma es considerada por la misma SENPLADES (2009:8, 12) como una de las principales innovaciones para este período de 2009-2013. En esta estrategia se identifican las principales intervenciones y proyectos estratégicos que tendrán lugar en los territorios. En este punto llama especialmente la atención el tratamiento de los recursos naturales no-renovables, ya que a pesar de que los derechos de la Naturaleza son aludidos en diversas partes del Plan así como en su cuarto Objetivo, en este apartado en concreto no se exige su respeto. Así, la SENPLADES (2009:103) reconoce que la explotación de las reservas petroleras, los yacimientos minerales metálicos y no metálicos que suponen un quinto de la superficie del territorio ecuatoriano es «[...] fundamental en el funcionamiento de la sociedad y como fuente de divisas para el país». Así se identifica que otras de las tensiones presentes al interior de la Constitución entre la consideración de la Naturaleza como sujeto o como objeto de derechos queda también manifiesta en el Plan para el Buen Vivir, donde los recursos naturales son vistos como fuente de riqueza para el crecimiento económico del país, en el que se exige el cumplimiento de la legislación y reglamentos en materia ambiental, pero no el pleno respeto a los derechos de la Naturaleza. En este sentido puede afirmarse que la justicia ambiental está presente en el Plan para el Buen Vivir para el período 2009-2013, pero no puede afirmarse lo mismo en el caso de la justicia ecológica.

En definitiva, el instrumento de políticas públicas que se presenta como el primero en sentar las estrategias para ir construyendo el Buen Vivir/Sumak Kawsay prácticamente se limita a posicionar el discurso del Desarrollo Humano Sustentable y el combate a las desigualdades, nada que difiera en gran medida con las críticas enunciadas desde la defensa de desarrollos alternativos aunque su objetivo declarado haya sido el de romper conceptualmente con el desarrollo. El triunvirato desarrollo-crecimiento económico-progreso se mantiene fuerte en el discurso oficial del Buen Vivir y aunque este crecimiento tenga rostro humano no deja de ser una conceptualización propia de los discursos de Desarrollo. En este sentido, se aprecia como la utilización de otras palabras –Sumak Kawsay y Buen Vivir– en pluma y boca del Estado remiten a una concepción convencional sobre desarrollo.

### **C) Plan para el Buen Vivir 2013-2017: Todo el mundo mejor**

En el segundo Plan para el Buen Vivir se observa una opción clara por el llamado “socialismo del siglo XXI» que se presenta en dicho Plan bajo el calificativo de «socialismo para el Buen Vivir”. Queda patente, por tanto, el acervo ideológico que está sosteniendo el instrumento, el cual se aparta de las nociones del Sumak Kawsay/Buen Vivir planteado desde enfoques indigenistas y postdesarrollistas para consolidar la visión oficialista o estatista sobre el mismo. En este sentido, el neodesarrollismo se asienta con más fuerza y el interés por el crecimiento económico queda aún más patente que en anteriores planes, aunque –eso sí– siempre con un discurso combativo con el



modelo de desarrollo que de facto se posterga y con constantes guiños al origen ancestral del término indígena. La integración regional latinoamericana en la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), en la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) y en la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), junto con el cambio de matriz productiva del país y la apuesta por sectores estratégicos compone el núcleo duro de las políticas para transitar hacia el Buen Vivir (SENPLADES, 2013).

Uno de los elementos novedosos de este Plan es que señala que el Buen Vivir exige de otras métricas diferentes a las utilizadas por los discursos convencionales sobre desarrollo y por ello plantea seis dimensiones a considerar en la planificación, seguimiento y evaluación: (1) diversificación productiva y seguridad económica; (2) acceso universal a bienes superiores; (3) equidad social; (4) participación social; (5) diversidad cultural; y (6) sustentabilidad (SENPLADES, 2013:29). Otro de los aspectos a destacar es que todo el Plan queda enmarcado en la llamada «estrategia de acumulación, distribución y redistribución en el largo plazo». Esta estrategia marca las pautas a seguir y el horizonte a alcanzar, que no es otro más que conseguir transitar de una estructura económica primario-exportadora a una generadora de alto valor agregado a través del conocimiento y la innovación tecnológica. Esta estrategia ya se había planteado en el anterior Plan, pero en el actual dicha estrategia se reincorpora y se le otorga un valor central. Con su puesta en marcha se persigue: (1) el cierre de brechas de inequidad y desigualdades aplicando el enfoque de las capacidades; (2) aumentar la tecnología, la innovación y el conocimiento; (3) mejorar en gran medida la sustentabilidad ambiental; y (4) cambiar la matriz productiva del país y fomentar los sectores estratégicos (SENPLADES, 2013:62-63). En definitiva con esta estrategia se busca potenciar la diversificación de la economía y cambiar la matriz productiva del país (primario-exportadora) hacia otra orientada al conocimiento y a la innovación social y tecnológica, a la producción de bienes industrializados que satisfagan la demanda nacional y que puedan ser exportados, y a servicios de alto valor agregado. Todo ello mejorando la productividad y competitividad tanto de los sectores de la economía como de sus actores (SENPLADES, 2013:73).

Asimismo, otra de las grandes novedades es que en este Plan los objetivos a perseguirse se presentan organizados en tres ejes: (1) cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular; (2) derechos, libertades y capacidades para el Buen Vivir; y (3) transformación económica-productiva a partir del cambio de la matriz productiva (SENPLADES, 2013:80). Dichos objetivos se presentan en la siguiente tabla:

**Tabla 5 - Objetivos del Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017**

Ejes	Objetivos
Cambio en las relaciones de poder para la construcción del poder popular	<b>Objetivo 1:</b> Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular
Derechos, libertades y capacidades para el Buen Vivir	<p><b>Objetivo 2:</b> Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad.</p> <p><b>Objetivo 3:</b> Mejorar la calidad de vida de la población.</p> <p><b>Objetivo 4:</b> Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía.</p> <p><b>Objetivo 5:</b> Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad.</p> <p><b>Objetivo 6:</b> Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos.</p> <p><b>Objetivo 7:</b> Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global.</p>
Transformación económica-productiva a partir del cambio de la matriz productiva	<p><b>Objetivo 8:</b> Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible.</p> <p><b>Objetivo 9:</b> Garantizar el trabajo digno en todas sus formas.</p> <p><b>Objetivo 10:</b> Impulsar la transformación de la matriz productiva.</p> <p><b>Objetivo 11:</b> Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica.</p> <p><b>Objetivo 12:</b> Garantizar la soberanía y la paz, y profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana.</p>

Fuente: Elaboración propia con base en SENPLADES, 2013:81-83

Es destacable que el objetivo número 10 y 11 se incorporan con el fin declarado por la SENPLADES (2013:83) de acelerar el cambio estructural del Ecuador. Como puede consultarse en la tabla anterior, éstos refieren a la transformación de la matriz productiva y a la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos. Ello confirma el impulso que con este nuevo Plan se le otorga a la dimensión económica y con ella a la búsqueda del crecimiento económico como base indispensable para mejorar las condiciones de vida. Ello remite a todas luces y una vez más a los postulados más clásicos del Desarrollo, aunque haya una fuerte persistencia en la presentación del Plan

y en su capítulo segundo relativo al Socialismo del Buen Vivir para diferenciar dicha propuesta de las enunciadas desde los discursos convencionales sobre desarrollo.

Finalmente, la Estrategia Territorial –ya planteada en el Plan anterior– profundiza la articulación e integración entre el Estado central y los gobiernos autónomos. Así, queda establecido que «la Estrategia Territorial Nacional tiene lineamientos sobre el ordenamiento físico del territorio y sus recursos naturales, las grandes infraestructuras, el desarrollo territorial, las actividades económicas, los equipamientos, y la protección y conservación del patrimonio natural y cultural» (SENPLADES, 2013:354). Esta estrategia –leída junto con el art. 1 de la Constitución que otorga la propiedad de los recursos naturales no-renovables al Estado, con la excepción del art. 407 que posibilita la explotación de estos recursos bajo justificación de interés nacional, con el lento procedimiento que no concluye en la conformación de regímenes especiales de circunscripciones indígenas y con el contexto neoextractivista que envuelve la economía del Ecuador– podría ser interpretada en clave más centralizadora que descentralizadora. Aún así se reconocen los distintos niveles de gobierno, estableciendo las prioridades de ordenación territorial a nivel nacional. Se da en este sentido importancia –de entre otros aspectos– a los asentamientos urbanos y a la dotación de infraestructuras tanto de energías como de movilidad.

Con todo puede apreciarse que –aunque se recurra al término Buen Vivir o Socialismo del Buen Vivir– la política que se dibuja en este Plan corresponde más al favorecimiento de un neodesarrollismo que a la superación del discurso convencional sobre desarrollo. La frase «[...] la inversión pública está dirigida a *sembrar el petróleo y cosechar una matriz productiva para la sociedad del conocimiento*» (SENPLADES, 2013:17) apunta o cuanto menos ilustra el camino trazado, que no es otro más que la profundización de las actividades extractivas. Bien es cierto que en el Plan se reitera constantemente que la intención es decrecer en este sector, pero ello antes supone una profundización del mismo para financiar la inversión y gasto público necesario tanto para mejorar la calidad de vida de la sociedad ecuatoriana –aumentando las capacidades y reduciendo las desigualdades– como para conseguir superar la matriz productiva primario-exportadora. En esta misma línea y de igual manera, resulta contradictorio leer un argumento como el siguiente: «en términos de inversión, el gobierno nacional se plantea *usar el extractivismo para salir del extractivismo*: hacer realidad la consigna de “sembrar el petróleo” para enfrentar, en condiciones estructurales distintas, la etapa pospetrolera». Este argumento resulta insostenible para Floresmil Simbaña (2014a:250), quien argumenta que sostener o expandir la explotación de la Naturaleza bajo el pretexto de redistribución es de hecho debilitar la economía de los pueblos como efectivamente lo ha hecho el Gobierno en los años de Correa, donde se ha asentado la sobreexplotación de la Naturaleza manteniendo actividades petroleras e impulsando otras como los agronegocios y los agroalimentos que, además, están en manos de monopolios. Y es que estos argumentos además resultan contradictorios incluso discursivamente, ya que se plantea como discurso alternativo al desarrollo profundizar en dicho modelo para salir de él a la vez que se postula la búsqueda de «[...] una vida

digna sin perjudicar a la naturaleza». (SENPLADES, 2013:24). Así, la sostenibilidad del crecimiento económico se presenta en este Plan por encima de la sostenibilidad ambiental y –por supuesto– por encima de los derechos de la Naturaleza, que sigue tratándose como un objeto de apropiación funcional a la justicia social y a los cambios económicos que se entiende que deben ser instaurados.

#### D) Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021: Toda una vida

Lo primero que llama la atención del cuarto Plan es que vuelve a llamarse «de Desarrollo» y no ya «para el Buen Vivir» como sus dos antecesores. Este Plan se presenta de un modo más sintetizado, siendo la extensión del mismo sustancialmente menor que los anteriores. Ello, según se indica en el mismo, tiene como objetivo hacerlo más accesible a la sociedad ecuatoriana; accesibilidad fomentada también por el uso de menos tecnicismos que en el Plan del período 2013-2017. Asimismo, otro de los aspectos que puede ser destacado es que se abandona el uso del término “Socialismo del Buen Vivir”, incluso el concepto Buen Vivir tiene menos presencia que en los Planes anteriores. El concepto “desarrollo” se utiliza en esta ocasión con una connotación menos negativa, asociándolo a sustentabilidad y potenciación de capacidades y negando que la intencionalidad sea el mero crecimiento económico, como propugna el discurso convencional. Ello no difiere en gran medida del contenido de Planes anteriores, pero sí en el modo de enunciación. Así, la consideración del Buen Vivir como alternativa al desarrollo se mantiene discursivamente en el presente Plan a la vez que se alinean los fines a perseguir con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y con la Agenda 2030 sin que ello parezca suponer grandes contradicciones (SENPLADES, 2017:19, 24).

El nuevo Plan Nacional de Desarrollo –al igual que lo hacía el Plan para el Buen Vivir 2013-2017– organiza sus objetivos en ejes. Éstos son los siguientes: (1) derechos para todos durante toda la vida; (2) economía al servicio de la sociedad; y (3) más sociedad, mejor Estado. En este caso, los objetivos son reducidos de doce a nueve y los mismos se supeditan a la sustentabilidad ambiental y al desarrollo territorial (SENPLADES, 2017:13). Éstos pueden ser consultados en la siguiente tabla:

**Tabla 6 - Objetivos del Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021**

Ejes	Objetivos
Derechos para todos durante toda la vida	<p><b>Objetivo 1:</b> Garantizar una vida digna con iguales oportunidades para todas las personas.</p> <p><b>Objetivo 2:</b> Afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades.</p> <p><b>Objetivo 3:</b> Garantizar los derechos de la naturaleza para las actuales y futuras generaciones.</p>

Economía al servicio de la sociedad	<p><b>Objetivo 4:</b> Consolidar la sostenibilidad del sistema económico, social y solidario y afianzar la dolarización.</p> <p><b>Objetivo 5:</b> Impulsar la productividad y competitividad para el crecimiento económico sostenible, de manera redistributiva y solidaria.</p> <p><b>Objetivo 6:</b> Desarrollar las capacidades productivas y del entorno, para lograr la soberanía alimentaria y el Buen Vivir Rural.</p>
Más sociedad, mejor Estado	<p><b>Objetivo 7:</b> Incentivar una sociedad participativa, con un Estado cercano al servicio de la ciudadanía.</p> <p><b>Objetivo 8:</b> Promover la transparencia y la corresponsabilidad para una nueva ética social.</p> <p><b>Objetivo 9:</b> Garantizar la soberanía y la paz, y posicionar estratégicamente al país en la región y en el mundo.</p>

Fuente: Elaboración propia con base en SENPLADES, 2017:37

La exposición de dichos objetivos por ejes se diferencia sustancialmente del anterior Plan en el contenido de tres objetivos por cada eje, apreciándose así mayor armonía entre los objetivos y aportándose una apariencia de mismo peso e importancia a cada eje programático. No obstante, esta apariencia de igualdad entre objetivos se desdibuja cuando se consulta el presupuesto que se pretende dedicar a cada objetivo. En este sentido, se destaca que el menor presupuesto es para el objetivo número 2, aquél que pretende afirmar la interculturalidad y la plurinacionalidad mediante la revalorización de las identidades diversas. Éste tan solo cuenta con una inversión total del 0,6%; una inversión mínima para un Estado que se pretende plurinacional e intercultural (SENPLADES, 2017:132).

Una de las principales cuestiones a destacar de la nueva propuesta de desarrollo que se plantea es la mayor importancia que se le da a los derechos de la Naturaleza como tal. Desde el comienzo del Plan se establece que «la principal característica de esta nueva propuesta de desarrollo ha sido la de situar al ser humano y a la naturaleza en el centro de la gestión pública» (SENPLADES, 2017:24). En esta línea queda planteado que dicho Plan tiene como objetivo «[...] la búsqueda permanente del bien común» bajo criterios de justicia social e intergeneracional donde tiene sustancial importancia la equidad territorial y «[...] un intenso proceso de diálogo horizontal, plural, franco y abierto» (SENPLADES, 2017:26). En esta ocasión los cambios de la matriz productiva y energética se presentan asociados con los derechos de la Naturaleza y con el reconocimiento de sus valores intrínsecos (SENPLADES, 2017:64). Así se establece explícitamente que «con respecto al ambiente Ecuador asumirá plenamente su

protección y la garantía de los derechos de la naturaleza. Esto incluye: el manejo responsable de los recursos naturales para beneficio colectivo de la sociedad, la protección de la diversidad biológica, la prevención de la degradación del suelo y la implementación de una respuesta adecuada al cambio climático, que promueva la resiliencia de las comunidades» (SENPLADES, 2017:33).

No obstante y pese a ello, el enfoque que sigue predominando es el de Desarrollo Sostenible, en el que la Naturaleza y los recursos naturales seguirán siendo explotados aunque con responsabilidad intergeneracional y respetando la normativa ambiental. En este sentido se plantea que es necesario el desarrollo sostenible para alcanzar el Buen Vivir, todo lo cual a su vez supone la reestructuración de la economía –su matriz primario-exportadora dependiente de actividades extractivas– para profundizar la productividad, su diversificación, la bioeconomía y, en definitiva, transitar hacia una economía de alto valor agregado o terciario-exportadora basada en bioservicios (SENPLADES, 2017: 31, 64). Así, queda patente que la consecución del Buen Vivir depende de la puesta en práctica de un discurso concreto de desarrollo: el de Desarrollo Sostenible. De la práctica política que se derive de este Plan podrá debatirse si estamos ante una propuesta de desarrollo sostenible súper-fuerte como la que integra la Constitución de 2008 según Gudynas (2009b) o ante tipos más débiles del mismo. Por el momento la lectura del dicho Plan invita a pensar que se está ante un tipo de desarrollo sostenible fuerte donde ya no prima tanto el enfoque de las capacidades propia del Desarrollo Humano –aunque sigue fuertemente presente como en Planes anteriores– sino una visión más en sintonía con el medioambiente y la sustentabilidad. Dicho de otra manera en este caso estaríamos hablando de Desarrollo Humano Sostenible, pero dándole mayor valor o peso a la carga ambiental del término.

Por otro lado –y como tensión presente con respecto a esta consideración de los derechos de la Naturaleza y a la opción por consolidar un tipo de desarrollo sostenible con el ser humano y los ecosistemas– este Plan subraya e integra los lineamientos económicos de las versiones anteriores al mismo. La necesidad de cambio de matriz productiva y la generación de alto valor agregado sigue siendo prioritaria, pero no queda del todo claro si se pretende seguir profundizando o no las actividades extractivas como paso previo a su decrecimiento (SENPLADES, 2017:31). Ello puede ponerse en duda en la medida en que se sigue apostando fuertemente por la inversión y gasto público, por un lado, y por la integración latinoamericana y la inserción estratégica del Ecuador en el escenario mundial.

Finalmente, la Estrategia Territorial Nacional queda definida como un instrumento de ordenamiento territorial que «[...] comprende los criterios, directrices y guías de actuación sobre el ordenamiento del territorio, sus recursos naturales, sus grandes infraestructuras, los asentamientos humanos, las actividades económicas, los grandes equipamientos y la protección del patrimonio natural y cultural» (SENPLADES, 2017:17). Se establece que dicha Estrategia considerará la diversidad natural y cultural del Ecuador y que por ello se ha analizado el territorio desde cinco componentes:

biofísico; socio-cultural; económico-productivo; asentamientos humanos y medio construido; y, político institucional. Asimismo, se estipula que las tres directrices que guían dicha estrategia se relacionan directamente con los ejes del Plan de Desarrollo; estas directrices son: (1) cohesión territorial con sustentabilidad ambiental y gestión de riesgos; (2) acceso equitativo a infraestructuras y conocimiento; y (3) gestión territorial y gobernanza multinivel. Por otro lado, es destacable que en el presente Plan de Desarrollo se enfatiza la importancia del enfoque territorial, especificándose que por cohesión territorial se entiende la justicia social y territorial, la reducción de brechas y el desarrollo de las capacidades humanas desde el respeto a los principios ambientales (SENPLADES, 2017:37-39).

Este Plan de Desarrollo para el período 2017-2021 no deja de ser ambiguo y contradictorio con respecto a las medidas a tomar con respecto a la disminución de las actividades extractivas, ya que a pesar de aludir de manera constante al respeto de los derechos de la Naturaleza celebra los logros de los Planes anteriores y señala que se seguirá la misma senda que éstos. Tuntiak Katan (2018), dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), afirma con contundencia que –pese a la apertura al diálogo del actual Ejecutivo– «las políticas petroleras y mineras no están hechas para parar». En el referéndum y consulta popular del pasado 4 de febrero de 2018 salió un resultado satisfactorio de apoyo al cuidado ambiental. El 68,62% se mostró partidario a la prohibición de la minería metálica en todas sus etapas en áreas protegidas, zonas intangibles y centros urbanos. Por su parte, el 67,31% votaba a favor de la protección del Yasuní. No obstante, de la realización de esta consulta y referéndum y de la lectura del Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 no se desprende –con seguridad– que haya un giro relevante en la política ambiental con respecto a las actividades y proyectos extractivos.

García Álvarez (2016:84-86) ha señalado con respecto a los años de gobierno del ex presidente Correa que el núcleo duro de sus políticas se ha centrado en la estabilidad macroeconómica, la captura de renta petrolera, la inversión pública en infraestructuras, salud y educación, el incremento de la carga tributaria para financiar el gasto público y la reestructuración de la deuda externa. En definitiva, según el autor, una de las principales preocupaciones en estos años de gobierno ha sido la de aumentar el crecimiento económico como base fundamental para la redistribución. El crecimiento con rostro humano ha sido –en este sentido– el eje central de sus políticas, quedando a la cola de las prioridades el fomento de la economía social y solidaria y la soberanía alimentaria, así como cualquier proceso de redistribución de la tierra. En este sentido, dicho autor considera que –en estos años desde la vigencia de la Constitución de Montecristi– se ha potenciado «[...] un proceso de modernización posneoliberal fuertemente ligad[o] al concepto de competitividad sistémica»; un concepto que proviene de los planteamientos neoestructuralistas de inicio de los años 90 (García-Álvarez, 2016:86). De esta manera se afirma que en Ecuador predomina una visión neodesarrollista que se conjuga con una base económica débil debido a la dependencia del país a los cambios en la renta petrolera y agrícola de exportación. En este sentido

Ecuador se configura como un economía vulnerable sobre todo por la baja diversificación de sus exportaciones y su bajo contenido tecnológico, por el ritmo creciente de sus importaciones, por su creciente endeudamiento externo –sobre todo con China– y, finalmente, por la dependencia y concentración de inversión extranjera directa en las actividades petroleras (García-Álvarez, 89-118). El nuevo Plan de Desarrollo no parece aportar elementos innovadores con respecto a Planes anteriores que hagan cambiar esta realidad ni su tendencia, por lo que parece ser –si no hay cambios radicales– que de aquí a 2021 la matriz productiva del Ecuador no cambiará sustancialmente y que, por lo tanto, el petróleo y las actividades extractivas –junto con los impactos y conflictos que estas actividades suponen– seguirán teniendo protagonismo.

El Sumak Kawsay/Buen Vivir interpretado por el Estado es una muestra más de desarrollo alternativo que está lejos de superar el modelo. Esta afirmación se basa en el neodesarrollismo impulsado desde las políticas públicas puestas en marcha e implantadas en los años de vigencia de la Constitución de Montecristi hasta la actualidad; un neodesarrollismo basado en actividades extractivas y en su exportación. El uso propagandístico del término no lo ha desvirtuado debido a la carga simbólica de éste para pueblos indígenas, académicos de izquierda y movimientos sociales, pero sí ha ocasionado ambigüedad en los debates y en las propuestas; ambigüedad que –como ya hemos visto– es palpable tanto en los Planes Nacionales de Desarrollo (2007-2010 y 2017-2021) como en los Planes Nacionales para el Buen Vivir (2009-2013 y 2013-2017). Estas políticas suponen serios obstáculos a la Constitución de Montecristi como instrumento de superación del modelo de desarrollo convencional en el sentido en que se aplican medidas que contravienen los principios progresistas de cambio y los derechos presentes en el texto constitucional, sobre todo en lo relativo a los derechos de los pueblos indígenas a ejercer sus propios sistemas jurídicos –y con ellos sus modos de vida en armonía con la Naturaleza– en sus territorios. No obstante, también es cierto que –debido a las tensiones presentes entre el propio articulado– tampoco puede afirmarse que estos Planes sean inconstitucionales, sino un fiel reflejo de la lectura desarrollista posible que puede suscitar la propia Constitución y que le es funcional al proyecto de modernización capitalista propio del modelo de desarrollo convencional.

### **10.1.5. Imposición del Derecho estatal a los pueblos indígenas: monismo sobre pluralismo jurídico**

La imposición del Derecho estatal a los pueblos indígenas, sobre todo la aplicación del Código Penal a los y las dirigentes y personas que ejercen su legítimo derecho a la resistencia es tanto un obstáculo claro al respeto de la Constitución como una consecuencia de la lucha porque los preceptos constitucionales relativos a los derechos de los pueblos indígenas y de la Naturaleza sean aplicados y observados. En este sentido, el fortalecimiento de facto del monismo jurídico, la criminalización de la protesta y la estigmatización y demonización de los pueblos indígenas por parte del



Gobierno anterior ha impedido que el horizonte favorable a las reivindicaciones indígenas por sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza divisado por la aprobación de la nueva Carta Magna pueda desenvolverse con total satisfacción. Con el actual Gobierno se están dando más espacios de diálogo entre el Ejecutivo y las organizaciones de los movimientos de los pueblos indígenas (Santi, 2018; Katan, 2018), pero sin embargo aún es pronto para saber hasta qué grado las tensas relaciones entre ambos actores irán mejorando.

Los conflictos entre pueblos indígenas y el Estado lejos de aliviarse tras la entrada en vigor de la Constitución se hicieron notorios ya desde el propio final de la Asamblea Constituyente. Las confrontaciones –básicamente– se reducen a los mismos motivos de siempre: la lucha indígena por la protección de sus territorios frente al extractivismo en todas sus formas. Así, la no inclusión del derecho colectivo al consentimiento –o lo que es lo mismo, a la consulta vinculante– fue considerado por el movimiento indígena como una traición. La promulgación de la Ley de Minería (Ecuador, 2009c) tres meses después de entrar en vigor la Constitución contraviniendo el Mandato Minero dibujaría un escenario de confrontación entre Gobierno y pueblos indígenas que perdura hasta la actualidad (Schavelzon, 2015:46), aunque –como ya se ha dicho– nuevos espacios de diálogo se estén abriendo con el actual presidente de la República.

Los enfrentamientos entre pueblos indígenas y el Estado que han dado como resultado la imposición del Derecho ordinario a las y los miembros de pueblos y nacionalidades pueden ser considerados desde una doble vertiente: una vertiente política-legislativa y otra judicial (Santos, 2013:34). La vertiente política-legislativa se expresa mediante la promulgación de legislación infraconstitucional (leyes, reglamentos y decretos) que contraviene, limita o directamente atenta contra los derechos indígenas y de la Naturaleza. La segunda, la vertiente jurídica, se expresa con la aplicación del Código Penal –es decir, mediante la aplicación del Derecho Estatal– a los y las dirigentes indígenas como mecanismo para paliar la resistencia y luchas de estos pueblos, sobre todo en lo que tiene que ver con la aprobación e implementación de proyectos extractivos en sus territorios. Es lo que se denomina criminalización de la protesta, materializada mediante encarcelamientos y persecuciones judiciales.

Asimismo, dentro de este marco, es destacable el proceso de descredito, demonización y cuestionamiento de la justicia indígena. Agustín Grijalva (2013b:562-570) sostiene que esto se debe a que los sistemas jurídicos indígenas poseen un efecto unificador de la comunidad que fortalece su identidad y su sentido de autogobierno, lo cual se traduce en la movilización y resistencia contra los atentados externos a sus territorios. En este sentido este autor señala que los sistemas jurídicos indígenas son expresión de su poder y capacidad para administrar y gestionar sus territorios y, con ellos, los recursos naturales que en ellos se encuentran. Y es precisamente por este motivo por el que uno de los principales blancos de las políticas estatales extractivistas es la de desacreditar la justicia indígena. Así –según Santos (2013:33)– los sistemas jurídicos indígenas y por tanto la aplicación de la justicia indígena es presentada como enemiga del desarrollo y,

en consecuencia, estigmatizada en la opinión pública. Ante la resistencia de los pueblos indígenas contra proyectos extractivos y a favor del mantenimiento del control de sus territorios este autor señala que el Estado recurre a diversas medidas, tales como la definición del territorio indígena como superficie territorial con la exclusión expresa del subsuelo, la reducción de la jurisdicción territorial o material, la atribución del control de acceso a las tierras a instituciones controladas por el Estado, etc.

A la pregunta de qué motiva la criminalización de la protesta y de los sistemas jurídicos indígenas Pérez-Guartambel y Solíz (2014:155) lo tienen claro: «la respuesta no la encontramos en el campo jurídico, sino en el espacio geopolítico». Es decir, las razones se deben a un choque entre dos modelos de país o –dicho de otra manera– de desarrollo: uno que respeta la vida y que se materializa en diversos modos de vida en armonía con la Naturaleza y otro que pretende profundizar en una aún mayor mercantilización de la vida. En este choque se dan violaciones de derechos humanos en contra de las y los dirigentes indígenas y de otros y otras miembros de la comunidad que expresan su oposición y luchan por defender sus territorios y modos de vida. Estas violaciones a los derechos humanos son directas o mediante formas más sutiles, como el encadenamiento laboral, el despojo mediante la coerción, el cierre de escuelas, políticas de contratación selectiva, compra de dirigentes, acusaciones, desprestigio... (Pérez-Guartambel y Solíz, 2014:154-155). Asimismo, estas afectaciones a los derechos humanos se han visto agravadas en la medida en que las actividades extractivas se han considerado constitucionalmente como sectores estratégicos, ya que ello ha permitido el uso de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional para reprimir los actos de protesta y de manifestación (Caicedo, 2013:237). Así, las políticas extractivas son protegidas por el sistema jurídico estatal e impuestas a los pueblos indígenas contraviniendo todo precepto constitucional a favor del pluralismo jurídico. El Código Penal es –en este sentido– el instrumento de Derecho estatal que más se impone a los y las oponentes a actividades extractivas que buscan defender sus territorios y la Naturaleza. Los delitos que se la achacan a estas personas que ejercen su legítimo derecho a la resistencia son, de entre otros: el terrorismo, el sabotaje, la falsa incriminación, la incitación a la discordia entre ciudadanos, insultos a la autoridad... es decir, los capítulos del Código Penal relativos a los delitos de sabotaje y terrorismo, a los delitos que comprometen la paz y dignidad del Estado, el capítulo de los delitos de rebelión y atentados contra los funcionarios y el capítulo de los obstáculos puestos a la ejecución de obras públicas; así como delitos menores como la realización de manifestaciones públicas no autorizadas, la alteración al orden público con invasión de instituciones públicas o privadas u apropiación de cosas ajenas, plagio y apología del delito (Rodríguez, 2016:307; Caicedo, 2013:233-234). Toda una amplia gama de tipos penales para reprimir el ejercicio del legítimo derecho a la resistencia presente en el art. 98 de la Constitución.

Por otro lado, otras de la maneras de mermar el ánimo de las comunidades a la protesta es –como ya se ha mencionado– atacar a la justicia indígena, y una de las vías es precisamente la intromisión de la justicia ordinaria en los procedimientos y resoluciones de las autoridades indígenas (Grijalva, 2013a:67). En este sentido la sentencia de la

Corte Constitucional (2014a) del caso “La Cocha 2” es sumamente ilustrativo como muestra de este desprestigio y estigmatización de la justicia indígena, en el que se reducen las competencias materiales que pueden conocer las autoridades indígenas –sin que esto haya sido estipulado en modo alguno en la Constitución, así como tampoco en ninguna ley de Derecho ordinario– argumentándose que los pueblos indígenas no reconocen el derecho a la vida como tal y sacando de forma descontextualizada partes del informe pericial pedido en este caso (Pacari, 2017; Masapanta-Gallegos, 2017). Esto, trasladado a la opinión pública y a los medios de comunicación, provoca descrédito y demonización de la justicia indígena como una justicia salvaje, que no respeta los derechos humanos. Y todo ello está directamente relacionado con las manifestaciones de oposición de comunidades y movimientos indígenas con las políticas llevadas a cabo por el Gobierno en materia de extracción de recursos naturales (Caicedo, 2013:222).

Por otro lado, además de la vertiente política-legislativa y judicial desde la que se puede analizar la imposición del Derecho ordinario a las y los miembros de pueblos y nacionalidades, puede también identificarse una vertiente institucional. Ésta se configura como expresión de la exclusión de indígenas de entidades e instituciones públicas que históricamente habían sido administradas por ellos y ellas, como es el Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), la Secretaría Nacional de Salud de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador y el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (FODEPI) (Schavelzon, 2015:46). Asimismo, esta vertiente institucional está muy vinculada a la normativa y a la capacidad del Estado de crear mediante leyes organismos cuyo objetivo es dominar, asimilar o coaptar la propia institucionalidad indígena. En este sentido también es relevante los ataques a las organizaciones indígenas que se han dado desde el Estado mediante la promulgación de normativa infraconstitucional y por la puesta en marcha de un proceso de cooptación y neutralización de sus organizaciones (Caicedo, 2013:235-238). Ataques a organizaciones que no solamente son indígenas, sino también ecologistas. En este caso se destaca la disolución de la Fundación Pachamama en diciembre de 2013; una clausura arbitraria tal y como fue reconocido posteriormente por el Ministerio del Ambiente el 20 de noviembre de 2017, fecha en la cual se restituyó la personería jurídica de dicha fundación<sup>149</sup>. Asimismo, se destaca el intento fallido del Ejecutivo de Correa de proceder del mismo modo con Acción Ecológica, una muy reputada y activa organización ecologista del Ecuador, que finalmente no fue arbitrariamente clausurada gracias –en gran medida– por su campaña en contra de tal decisión y el respaldo nacional e internacional recibido<sup>150</sup>. La criminalización y desprestigio de activistas ambientales también ha sido práctica continuada por el

---

<sup>149</sup> Noticia publicada en El Comercio (2017, noviembre 27) La Fundación Pachamama volverá a trabajar en Ecuador luego de 4 años. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/fundacion-pachamama-ecuador-ong-ambiente.html> Fecha de consulta: 9 de febrero de 2018.

<sup>150</sup> Para ampliar información ver: <http://www.accionecologica.org/la-clausura-de-ae-en-la-prensa/1096-ecologia-si-es-politica-no-al-cierre-de-accion-ecologica-en-ecuador> Consultado el 9 de febrero de 2018

Gobierno, tal y como lo hace con los líderes, lideresas y cualquier opositor indígena a sus políticas extractivas.

En definitiva, el proceso de estigmatización, demonización y criminalización de los movimientos indígenas, de sus autoridades y de sus sistemas jurídicos debe ser leída como una consecuencia directa de la oposición de las comunidades, pueblos y nacionalidades a los proyectos extractivos que pretenden ser implantados en sus territorios. Las manifestaciones de resistencia ante estos planes y proyectos de desarrollo son combatidos por el Estado mediante la imposición de su Derecho. La doctrina jurídica monista lejos de superarse se fortalece a pesar de los preceptos constitucionales que sostienen lo contrario como es el art. 167, el cual establece que ambos sistemas jurídicos –el estatal y los indígenas– son igualmente válidos y se encuentran en la misma escala jerárquica bajo el mando de la Constitución. La imposición del Derecho Estatal –ya sea mediante el recurso al Código Penal o mediante cualquier tipo de desarrollo normativo– es una negación directa al pluralismo jurídico constitucionalmente reconocido y una violación clara de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En este sentido, si bien se asume que estos actos de criminalización, estigmatización y demonización vienen dados por la oposición de comunidades, pueblos y nacionalidades al neodesarrollismo del Estado, también se identifica como un obstáculo al potencial de la Constitución de servir como instrumento que venga a encauzar los conflictos por el territorio entre el Estado y los pueblos indígenas de forma favorable a estos últimos. Y ello porque practicar el descrédito, limitar los derechos y judicializar conflictos políticos –como es la diferencia de intereses en el uso, gestión y tratamiento que debe tener un territorio dado– por parte del Estado, supone un límite a la democracia que se resuelve aludiendo a la ley del más fuerte, la del Estado.

Esta práctica de imposición del monismo jurídico sobre pueblos indígenas como medida represora es un claro impedimento a la conformación de un Estado constitucional de derechos, intercultural y plurinacional; así como al uso y recurso de la Constitución y a los preceptos que velan por el respeto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y a los derechos de la Naturaleza que éstos defienden. En este sentido, puede identificarse como otros de los obstáculos al potencial de la Constitución la represión legislativa, jurídica e institucional por parte del Estado a aquellas personas que intentan hacerla respetar y ejercer sus derechos.

Así, el vaciamiento de la Constitución mediante el desarrollo legislativo infraconstitucional, la cultura jurídica imperante, la opción neodesarrollista del Gobierno y su visión particular sobre el Buen Vivir, y la criminalización y persecución de las y los miembros del movimiento indígena (entre otros actores) que defienden sus derechos y los de la Naturaleza son una muestra de cómo –en la práctica– el Estado ha impuesto una lectura desarrollista de la Constitución. Otra lectura –como la postdesarrollista– es posible, pero ésta no ha contado con la voluntad política del Ejecutivo, el cual gracias a su posición de poder ha logrado hacer valer una interpretación que favorece no la superación del monismo jurídico y del desarrollismo,

sino una mayor profundización en la mercantilización de la vida y en la doctrina jurídica imperante. En el epígrafe siguiente, se aportarán testimonios de lideresas y dirigentas indígenas que ejemplificarán todo el contenido que se ha analizado en los apartados que preceden estas líneas. Sus palabras ayudarán a ilustrar como se vive en carne propia esta práctica e imposición de lectura desarrollista y monista de la Constitución por parte del Estado.

## **10.2. El Mandato de las Mujeres Amazónicas: una reacción a la interpretación desarrollista y monista de la Constitución**

En el capítulo anterior se ha analizado como el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas dentro de un marco de superación del modelo desarrollista y monista como el planteado en la Constitución de Montecristi podría ser favorable a las reivindicaciones indígenas que buscan defender sus territorios y legitimar sus sistemas jurídicos y sus modos de vida. No obstante, la realidad política y jurídica que el Estado impone desde su posición de poder inclinan la balanza interpretativa del texto constitucional hacia una lectura desarrollista y monista donde los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el pluralismo jurídico fuerte y las alternativas al desarrollo se ven mermadas a favor de una aún mayor mercantilización de la vida, tal y como se ha visto en el primer apartado del presente capítulo. Así se ha analizado como el vaciamiento de la Constitución a través de la normativa infraconstitucional, la cultura jurídica imperante en el país, la violación de la normativa constitucional, la práctica del neoextractivismo, la concepción gubernamental del Buen Vivir plasmada en los Planes Nacionales de Desarrollo y la imposición del Derecho estatal sobre los pueblos indígenas, sus territorios y sus propios sistemas jurídicos ha obstaculizado el potencial de la Constitución de Montecristi de poder convertirse en una herramienta jurídico-política transformadora del modelo monista y desarrollista favorable a los pueblos indígenas en resistencia.

Aunque las respuestas a las preguntas de investigación han quedado en nuestra opinión suficientemente respondidas en la primera parte de este capítulo, no queríamos finalizar la presente investigación sin ilustrar todo ello a través de un ejemplo paradigmático como es el de las Mujeres Amazónicas. Anteriormente se ha hecho referencia a los principales límites y contradicciones con los que choca el texto constitucional en la práctica. Con la presentación de la lucha y resistencia de la Mujeres Amazónicas y la entrega de su Mandato, en esta ocasión, se pretende aportar un ejemplo claro de dichos límites y contradicciones a través de sus palabras, sus sentires y sus preocupaciones, que van más allá de lo que la literatura académica puede aportar. Y ello porque son personas, mujeres, que viven en carne propia dichos límites y contradicciones con los que lidian en su vida cotidiana. A continuación, por tanto, atenderemos a lo que estas mujeres tienen que decir con respecto a la defensa de sus territorios y a su papel como mujeres en esta lucha, como sufren las diferentes formas de violencia y los conflictos

que surgen con el actuar del Estado para frenar sus procesos y como sienten y conciben la Constitución de Montecristi. Este grupo de mujeres llamadas Mujeres Amazónicas son lideresas y dirigentas de sus comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades, así como de sus organizaciones indígenas, CONFENIAE y CONAIE. Ellas representan siete nacionalidades de la Amazonía: achuar, andoa, kichwa, sapara, shiwiar, shuar y waorani. Ello significa que son mujeres, dirigentas y lideresas, que están al tanto de lo que ocurre en sus territorios, en las comunidades de sus territorios y en la vida de las personas que viven en él; por lo cual son personas que pueden aportar en primera persona una visión sobre lo que la Constitución y su reconocimiento del pluralismo jurídico realmente existente y de sus derechos colectivos les ha supuesto en sus luchas, acciones y experiencias de defensa de sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza.

A continuación, por tanto, atenderemos a las palabras de estas lideresas y dirigentas amazónicas que defienden sus territorios, sus Derechos y sus formas de vida. No obstante, previamente, se expondrán las razones que nos han llevado a interesarnos por este caso en particular en el marco de la presente investigación y cuál ha sido la metodología aplicada para realizar el estudio. Posteriormente se expondrá el contexto general que envuelve la Marcha de las Mujeres Amazónicas y la entrega de su Mandato al presidente de la República del Ecuador y, finalmente y como ya se ha adelantado, se atenderá a cómo estas mujeres conciben el problema en sus territorios con respecto al extractivismo y al desarrollo, su papel como defensoras de la vida, las diferentes formas de violencia que han sufrido y cómo sienten y conciben a la Constitución dentro de todo ello.

### **10.2.1. Relevancia del caso y metodología**

Este caso representa un ejemplo claro de la lucha indígena por la defensa de sus territorios y por la defensa de que en éstos sigan rigiendo los propios sistemas jurídicos indígenas que permiten el mantenimiento de modos de vida en armonía con la Naturaleza. Asimismo, nos sirve para ejemplificar como –a pesar de contar con una Constitución que potencialmente podría suministrar una herramienta jurídico-política de lucha en defensa de los territorios indígenas, de sus propios sistemas jurídicos y en contra el modelo de desarrollo convencional– los pueblos indígenas y sus territorios se siguen enfrentando a las amenazas del neoextractivismo y a la imposición del Derecho del Estado sobre sus tierras. Además, es un caso bastante ilustrativo de dicha problemática ya que no se está poniendo la atención en un caso y territorio concreto, sino en varios.

Las Mujeres Amazónicas son mujeres dirigentas y lideresas de siete nacionalidades de la Amazonía que viven en territorios diferentes y que tienen culturas diferentes aunque los principales problemas que enfrentan son comunes: extractivismo (ya sea petrolero o

minero), contaminación de sus ríos y tierras, pérdida de la productividad del suelo, enfermedades nuevas, criminalización de las y los dirigentes que lideran la resistencia y otros tipos de violencia. La unidad de estas mujeres en la lucha por la defensa de sus territorios, modos de vida y gestión de los mismos se debe a estos puntos comunes, lo que no significa que cada territorio, comuna, comunidad, pueblo y nacionalidad no tenga sus problemas concretos que se manifiestan también de manera concreta y diferenciada. Esta defensa común se ha basado en la reivindicación de sus propios sistemas jurídicos y de sus propias instituciones que, por otro lado, se encuentran salvaguardados por la Constitución. Fijar la atención en las Mujeres Amazónicas permite entender varios casos de lucha por el territorio y sistemas jurídicos y modos de vida propios en uno, ya que nos suministra una idea común de lo que ocurre en el Norte, Centro y Sur de la Amazonía. Evidentemente no es ni mucho menos ilustrativo de todo lo que ocurre en el Ecuador, pero sí representativo de la lucha entre modos de vida alternativos al desarrollo respaldados por muy diversos y variados sistemas jurídicos indígenas contra el modelo de desarrollo convencional-economicista avalado por el Derecho del Estado.

La formulación del Mandato de las Mujeres Amazónicas y su Marcha y concentración frente al palacio de Gobierno es asimismo un ejemplo de ejercicio de pluralismo jurídico unido a la defensa de sus territorios y modos de vida, aspecto que se ha venido analizado a lo largo de toda la tesis. Contra esta amenaza neoextractivista y contra la imposición del Derecho del Estado sobre las y los indígenas que defienden una vida en armonía con la Naturaleza, las mujeres de siete nacionalidades de la Amazonía siguen ejerciendo sus propios sistemas jurídicos; los cuales legitiman sus derechos territoriales ancestrales y sus luchas y actos de resistencia a favor de la defensa de sus territorios, sus leyes, sus procedimientos, sus instituciones, sus culturas y sus formas de vida diversas. Y es que a pesar de que en la Constitución de 2008 está recogido el derecho a la resistencia, el derecho a ejercer sus propios Derechos y la obligación de respeto a sus derechos colectivos, el Mandato de las Mujeres Amazónicas está formulado y respaldado –ante todo– por sus propios sistemas jurídicos y la legitimidad que éstos confieren a las dueñas ancestrales de los territorios. El Mandato hace referencia a la Constitución y al Convenio 169 de la OIT en su comienzo, pero es un Mandato realizado en la Asamblea de Mujeres Amazónicas, es decir, en una asamblea de las bases compuesta por lideresas y dirigentas de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades así como de sus organizaciones. Por tanto, el Mandato de las Mujeres Amazónicas puede considerarse como una plasmación de una serie de exigencias y peticiones que son fruto de procesos y práctica de toma de decisiones propios de los pueblos y nacionalidades indígenas. Todo ello supone que –a la vista de lo estudiado en la presente investigación– la organización de la Marcha y la formulación del Mandato de las Mujeres Amazónicas es un ejemplo claro de ejercicio de pluralismo jurídico que se enfrenta al monismo del Estado mediante el cual éste vende territorios que no le pertenecen.

Asimismo, el caso de la Marcha y Mandato de las Mujeres Amazónicas es un ejemplo de que el Estado Ecuatoriano ha optado por favorecer la interpretación de la Constitución que sostiene la profundización del modelo de desarrollo convencional. Esta interpretación desarrollista de la Constitución, como se ha visto en el apartado anterior, ha predominado en las leyes, instituciones y organismos del Estado provocando que la anunciada búsqueda del Buen Vivir se desdibuje como una nueva alternativa *de* desarrollo que no tiene como objetivo la superación de la mercantilización de la vida, de los recursos naturales y de los territorios indígenas. Prueba de ello es que se ha pretendido una y otra vez la licitación de bloques petroleros en el pulmón del Mundo –la Amazonía– en contra de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas de la zona, dueños ancestrales de esos territorios. Territorios indígenas nunca antes sacados a licitación petrolera y minera son, en los años de vigencia de la Constitución de Montecristi, llamados a ser explorados y explotados; todo lo cual aporta a esta investigación un ejemplo más de cómo las limitaciones y contradicciones en el articulado de la Constitución han obstaculizado el desenvolvimiento del potencial de otra parte de su articulado de serle favorable a las reivindicaciones indígenas en su defensa de sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza. Es por todo ello que el estudio de la Marcha y Mandato de las Mujeres Amazónicas se considera un ejemplo ilustrador en el marco de la presente investigación.

La metodología utilizada para realizar dicho estudio ha sido cualitativa, con una primera parte de documentación y otra de entrevistas. El estudio se ha realizado desde la observación-participante como método de recolección de datos. Para ello, la investigadora ha acompañado a las Mujeres Amazónicas en todos los días de espera de audiencia y en la audiencia misma, involucrándose en el escenario social elegido para el estudio (Marshall y Rossman, 1989:79). Los contactos previos con algunos miembros de Acción Ecológica como Xavier León, Kcho (Mauricio Alvarado) y Natalia Bonilla permitieron la participación e involucración en dicho escenario de manera cercana con las mujeres y, además, posibilitaron el poder ayudar en los pequeños contratiempos de logística que iban surgiendo. Así, se pudo colaborar en la difusión de fotos y videos (de autoría propia de la investigadora) por las redes sociales oficiales de la organización Acción Ecológica durante los días de espera de audiencia, colaborar en la búsqueda y reparto de almuerzos, informar de necesidades en la plaza (como de parlante, carpa, agua y otros materiales), o simplemente ir a buscar por los alrededores cualquier material, producto o utensilio que se necesitase (desde medicinas, a grapadoras, bolsas de basura, etc.). Permanecer todos los días de concentración frente al Palacio durante todas las horas que estaban las mujeres allá hasta su ida y subida en el bus (en el que se colaboraba en cargar y llevar pancartas) permitió –además de la dotación de muchísimo material audiovisual– la posibilidad de poder observar lo que ocurría día tras días, poder escuchar muchas y muy diversas conversaciones y, por supuesto, también participar en ellas.



La documentación de este conflicto se ha realizado principalmente gracias a esta observación-participante que se ha llevado a cabo por la investigadora como método de recolección de datos. No obstante, también se ha recurrido a noticias en prensa y a la entrevista con la experta en hidrocarburos de Acción Ecológica Alexandra Almeida (2018) para arrojar luz sobre los vacíos de información identificados en una parte importante del contexto global que enmarca el caso de las Mujeres Amazónicas. Al margen de ello, la mayoría de la información ha sido recogida directamente por la investigadora por medio de su diario de campo, fotografías y videos de todas las jornadas en las que las Mujeres Amazónicas estuvieron presentes en Quito, seguimiento en las redes sociales (Facebook y Twitter) de las cuentas personales de algunas de las Mujeres Amazónicas y de algunas organizaciones simpatizantes con ellas, y grabación en audio de todos los eventos y acontecimientos posibles: ruedas de prensa, asambleas, discusiones con la policía, cantos de las mujeres, discursos con el parlante y a viva voz... y en definitiva, todo aquello que pudiese ser susceptible de ser relevante para la investigación en curso.

Las entrevistas que se realizaron están categorizadas como entrevistas abiertas estandarizadas. Este tipo de entrevistas posee un cierto grado de estructuración en la medida en que cuenta con una serie de cuestiones, tópicos o temas organizados jerárquicamente cuyo objetivo es no omitir los aspectos relevantes para la investigación en curso (Patton, 2015:438). No obstante, y pese a tener como guía de las entrevistas esta lista previamente preparada, las preguntas deben ser formuladas de forma abierta. Precisamente, según los criterios de Merton y Kendall (1946:545), en este tipo de entrevistas debe tenerse presente que se deben permitir las respuestas abiertas pero siempre intentando que la persona entrevistada sea lo más específica posible. En el análisis de estas entrevistas, además, se tendrá en consideración las posibles evaluaciones subjetivas y emocionales que las personas entrevistadas puedan dar en la formulación de sus respuestas. La puesta en práctica de esta metodología en las entrevistas ha permitido la adaptación de la misma al transcurso natural de una conversación a la vez que se han tratado los mismos temas en todos los casos; hecho que ha permitido establecer comparaciones y extrapolaciones entre las diferentes entrevistas realizadas.

Por otro lado, para obtener una representación del colectivo Mujeres Amazónicas que refleje las variaciones que son relevantes para el estudio se ha optado por elegir al menos una dirigente o lideresa de las seis nacionalidades presentes: kichwa, shuar, achuar, shiwiar, waorani y sapura. Además, estas personas debían contar un nivel básico del castellano que garantizase que las entrevistas pudiesen ser realizadas con éxito, ya que no se contaba con posibilidades de traducción del idioma indígena materno de estas mujeres al de la investigadora. Finalmente, se consiguieron un total de quince entrevistas en las cuales se perseguía, además de ser representativo de las diversas nacionalidades indígenas, que fueran realizadas a altas dirigentes o lideresas con una larga trayectoria de lucha. Es por ello que estas entrevistas no son anónimas y el motivo por el cual en los testimonios que se incluyen en este trabajo de tesis aparece el

verdadero nombre, apellidos y cargo de la dirigente o lideresa indígena que ha sido entrevistadas. Antes de empezar a grabar la entrevista la investigadora especificaba el motivo de la misma y si preferían que su identidad estuviese oculta o revelada. Todas ellas optaron por que sus palabras les fuesen atribuidas de forma explícita.

Así, se realizaron el siguiente número de entrevistas a dirigentes y lideresas de un total de 60 Mujeres Amazónicas presentes en los días de espera de audiencia con el presidente de la República: 2 saporas, 2 waoranis, 5 kichwas, 3 shuar, 1 achuar, 1 shiwiar y 1 mestiza. La razón por la que no hay un número fijo de entrevistas por cada nacionalidad se debe a la presencia de determinadas nacionalidades en más de un espacio territorial y/o por la presencia de una sola dirigente presente que, además, dominase el castellano. Finalmente debe añadirse que las entrevistas fueron realizadas durante la tercera y cuarta semana de marzo del presente año, 2018. Y que todas ellas se realizaron de acuerdo con el principio de saturación de Bertaux (1981). Ello significa que las entrevistas llegaron a su fin por decisión de la investigadora cuando éstas ya no ofrecían información nueva o relevante sobre el tema objeto de la investigación.

Posteriormente todas las entrevistas fueron transcritas, así como las intervenciones en otros espacios: ruedas de prensa, discursos con el parlante frente al palacio de Gobierno, asambleas a la que tuvo acceso la investigadora, foro realizado en la Universidad Andina Simón Bolívar y audiencia con el presidente de la República. Toda esta información fue categorizada y estructurada para su posterior teorización (Miles y Huberman, 1994). La categorización de la información se realizó a partir de lo recolectado por la investigadora en su diario de campo, transcripciones de las entrevistas y demás intervenciones de las Mujeres Amazónicas y del movimiento indígena ecuatoriano, fotografías, vídeos y demás documentos, siendo el más importante el propio *Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las Bases frente al Extractivismo* (Mujeres Amazónicas, 2018). Con toda esta información se fueron identificando puntos comunes o categorías en los diferentes discursos que permitieron estructurar el análisis conforme a tres ejes principales: (1) territorios indígenas amazónicos amenazados por el extractivismo; (2) ejercicio de violencia estatal para frenar procesos de resistencia a proyectos extractivos; y (3) la Constitución de Montecristi: su incumplimiento, vaciamiento y violación. Finalmente, y con las categorías estructuradas tal cual se ha indicado, se identificaron las relaciones existentes entre lo observado en el espacio social analizado con la teoría que se ha venido trabajado. Esta teorización ha sido plasmada en último término en el epígrafe correspondiente al estudio del caso de las Mujeres Amazónicas y su Mandato, estando completada con los testimonios recogidos.

Por otro lado, debe especificarse que los testimonios que han sido incluidos en este trabajo de tesis se han plasmado tal cual han sido expresados por las Mujeres Amazónicas. La lengua materna de las entrevistadas no es el castellano, sino el idioma propio de las seis nacionalidades de donde son originarias. Ello significa que, salvo en algunos casos excepcionales, la mayoría de ellas no domina perfectamente el castellano.

En la lectura de los testimonios, por tanto, se podrán encontrar errores gramaticales y sintácticos que responden a este motivo. No obstante, todos ellos son perfectamente comprensibles con una lectura pausada y sosegada. La razón principal por la que se transcribieron y plasmaron sus palabras tal cual fueron emitidas responde a la consideración de que tanto las palabras utilizadas en sí mismas como la forma en que fueron emitidas aportan significado. Leer los testimonios de estas mujeres tal cual fueron expresados aporta mucha información valiosa: (1) permite que la persona lectora se percate del nivel de inmersión que estas mujeres tienen en su propia cultura y en su propia lengua; (2) se entiende las dificultades que estas mujeres tienen para ser entendida por el aparato estatal; y (3) permite identificar la importancia y presencia de ciertas palabras que ponen en relieve la centralidad de la práctica cotidiana. Es más, leerlas sin arreglos semánticos, trasmite a la persona lectora la fuerza y el énfasis en determinadas cuestiones y el sentimiento que se oculta tras sus discursos. Leerlas tal cual, permite en definitiva, que se tenga una imagen más cercana y real de estas Mujeres Amazónicas, aunque ello suponga –como se ha advertido– un mayor esfuerzo por parte de la persona lectora; un esfuerzo para no dejarse llevar por fallos lingüísticos y captar el sentido y sentimiento con el que estas mujeres dicen lo que dicen y cómo lo dicen.

### **10.2.2. Contexto que suscita la formulación del Mandato**

La Marcha de las Mujeres Amazónicas y la elaboración de su Mandato no es un hecho aislado, sino una consecuencia de las políticas extractivistas del Gobierno y del fracaso del diálogo entre éste y el movimiento indígena. El anuncio de la nueva ronda petrolera –Ronda Suroriente o XI Ronda Petrolera– ha sido un detonante en la preocupación de las mujeres en la zona de la Amazonía Norte, Centro y Sur, que ven sus territorios y vidas amenazadas por la nueva investida desarrollista en el país. El sentimiento de amenaza, además, se ve incrementado por el diálogo mantenido durante meses entre el Ejecutivo y la CONAIE, que no da sus frutos, pues a pesar de existir reuniones entre ambos actores no se llega a acuerdo alguno, consensos o a una agenda de negociaciones y aceptación de las propuestas facilitadas por el movimiento indígena.

En este ambiente de desconfianza las Mujeres Amazónicas se posicionan como un actor importante en la discusión. Con ello pretenden hacer valer su postura y su visión del problema, ser escuchadas como mujeres y ser respetadas tanto por el Gobierno Nacional como por el conjunto del movimiento indígena y sus organizaciones. Y no es que éste último las invisibilice como un actor importante, sino que asume su discurso y sus propuestas entre otras muchas; todo lo cual resta sonoridad a las mismas, que quedan integradas entre otras muchas voces y propuestas. Con la entrega de su Mandato las Mujeres Amazónicas quieren asegurarse un espacio de diálogo propio, sentarse frente a frente con el presidente de la República y pedirle explicaciones; explicaciones que

tienen que serles dadas a ellas como mujeres, lideresas y dirigentas, y no a otros; no a los hombres que históricamente han copado las sillas de interlocución con el Gobierno.

Para entender en su complejidad el Mandato de las Mujeres Amazónicas y su posicionamiento con respecto a la defensa de sus territorios y modos de vida en armonía con la Naturaleza se proporcionará a continuación una breve sinopsis de lo que aconteció en los días de espera a la audiencia, la historia de la Ronda Suroriente y las razones que inclinan al movimiento indígena a afirmar que el diálogo con el Gobierno es poco menos que un diálogo con la pared. En esta ocasión se presentará el contexto que envuelve la formulación del Mandato; Mandato que será analizado y expuesto en un epígrafe posterior a éste.

### **A) Marcha de las Mujeres Amazónicas y entrega de su Mandato**

Las Mujeres Amazónicas del Norte, Centro y Sur de la Amazonía ecuatoriana aprovechan la celebración del 8 de marzo de 2018 en el que se conmemora el día de la mujer trabajadora para empezar una marcha desde la ciudad de Puyo. Esta marcha tiene como objetivo llegar a Quito, capital del Ecuador, para entregar al presidente de la República Lenin Moreno el Mandato que ellas han elaborado en asamblea. Dicho Mandato consta de veintidós puntos y está referido principalmente a expresar su rechazo a la XI Ronda Petrolera y a los diferentes tipos de violencia que trae aparejada la actividad extractiva en el Ecuador. La Marcha está compuesta por una representación de sesenta mujeres<sup>151</sup> dirigentas y líderes de siete de las nacionalidades Amazónicas del Ecuador<sup>152</sup>: mujeres kichwas, shuar, achuar, waoranis, sáparas, andoas y shiwiar.

La Marcha llega a Quito el 12 de marzo de 2018 pero las mujeres no son recibidas por el presidente. Tendrán que esperar cinco días, hasta el viernes 16 de marzo, para tener noticias de una posible audiencia, aunque todos los días hay rumores de una cita. El Secretario de la Gestión de la Política se reúne con las delegadas elegidas por las bases para negociar una audiencia con el presidente, la cual se acuerda para el día jueves 22 de marzo, casi una semana después. En estos días que van desde la llegada a Quito hasta la reunión con el Secretario de la Gestión de la Política, las mujeres permanecen solicitando audiencia frente al palacio presidencial, en la Plaza de la Independencia o también llamada Plaza Grande. Allí están desde las diez de la mañana hasta las cinco y

---

<sup>151</sup> El número de sesenta mujeres se refiere a aquellas que llegaron a Quito y que permanecieron los cinco días siguientes y no es representativo de las que participaron en la Asamblea e inicio de la marcha en Puyo el 8 de marzo. A lo largo de estos días este número fue cambiando debido a que se fueron sumando más mujeres que venían a apoyar a sus compañeras debido al silencio del Gobierno con respecto a la concesión de audiencia. Esta información fue facilitada por Acción Ecológica para la realización del presente trabajo.

<sup>152</sup> El Mandato se firma por siete de las nacionalidades, en la que se incluyen la nacionalidad andoa, pero dicha nacionalidad no tiene representación en la delegación que realiza la audiencia con el presidente y tampoco está presente en la semana de espera frente al palacio de gobierno. Aún así en todo momento las mujeres hablan de siete nacionalidades y es por esa razón por la que se respeta en esta tesis dicho número.

media de la tarde. Es necesario hacer notar que estos cinco días de espera coinciden con una gran radiación solar; hecho para nada desdeñable teniendo en cuenta que muchas de las dirigentas o líderes estaban embarazadas, eran ancianas o estaban acompañadas por sus hijos e hijas, muchos bebés de menos de un año de edad.

La jornada de estos cinco días empezaba con la llegada a la Plaza Grande, la colocación de carteles y pancartas frente al Palacio de la Carondelet y la formación de un grupo de mujeres que con ayuda de una parlante algunas veces y otras a viva voz comenzaban a cantar, gritar consignas o expresar el motivo de su espera y petición de audiencia. Uno de los conflictos repetidos durante los días de espera fue con la policía, la cual pretendía impedir la colocación de una carpa cuyo objetivo era ofrecer a las mujeres y a sus bebés un resguardo del sol. Éstos argüían que no se contaba con un permiso para poder colocar la carpa en un espacio público como aquél, pero las mujeres finalmente todos los días conseguían –con esfuerzo, paciencia, negociación e indignación– colocar dicha carpa. Se almorzaba bajo esta sombra, momento en el que muchas personas de la plaza se acercaban a pedir comida. Al final de la jornada se recogía el lugar y se volvía al día siguiente. Los dos primeros días de su estancia en Quito las mujeres se alojaron en un hotel, y los dos siguientes en colchones en la sede de la CONAIE. La logística y gran parte de la financiación –o prácticamente toda la financiación– corría a cargo de Acción Ecológica, conocida organización ecologista del Ecuador. No obstante, durante esos días fueron recibidas donaciones tanto de almuerzos (por parte de otras organizaciones o fundaciones) como de ropa, productos de higiene y dinero (por parte de personas a título individual o colectivo). Asimismo, el Colegio de Médicos del Ecuador colaboró con medicamentos y con asistencia sanitaria, pues muchas mujeres y bebés enfermaron estos días.

Fuera de la rutina señalada también se celebraron diferentes actos o reuniones, entre los más destacables se pueden señalar los siguientes: un Foro en la Universidad Andina Simón Bolívar, una rueda de prensa de las Mujeres Amazónicas junto con la CONFENIAE y la CONAIE, una reunión con el Obispo para que éste intentase interceder por ellas frente al Ejecutivo, así como diversas ruedas de prensa y asambleas de las mujeres para tomar decisiones una vez llegaban a su alojamiento. Recibido el anuncio de audiencia para el jueves 22 de marzo, las mujeres deciden volver a sus hogares para regresar el siguiente miércoles por la noche. Las razones de no permanecer en la capital hasta el día señalado eran económicas y familiares, muchas de las mujeres habían dejado a sus esposos y resto de hijos en casa, y debían regresar para estar con sus familias, recuperar fuerzas y volver con más energías, según comentaban.

Finalmente el jueves 22 de marzo de 2018 las Mujeres Amazónicas fueron recibidas por el presidente de la República a las 17.00 horas y pudieron entregarle su Mandato. De la media hora concedida en principio para dicha audiencia se sumó un hora más, lo que supone que en total haya sido una reunión de una hora y media de duración aproximadamente. Ese día por la mañana se realizó una reunión previa en la sede de la CONAIE (donde habían dormido la noche anterior) para coordinar la participación en la

audiencia y los tiempos. Allí el presidente de la CONAIE, Jaime Vargas, se reunió con las mujeres y reiteró su apoyo, aunque llamando a la unidad y a la coordinación de agendas.

Entonces compañeras, yo quiero simplemente decirles de que, desde la presidencia, del Consejo de gobierno de la CONAIE, queremos ir fortaleciendo, queremos buscar unidad de todos los sectores, unidad del movimiento indígena, porque no podemos permitir compañeras, estar desunidos o desunidas, ¿no es cierto? Desorganizados, eso nos puede debilitar compañeras. Quiero que las mujeres, ustedes, yo siempre digo las mujeres son a veces, no a veces no, siempre, las mujeres dan direccionamiento. [...] Así es que compañeras, tengan plena seguridad de que no están solas, estamos con ustedes [Jaime Vargas (2018a) presidente de la CONAIE].

Como la semana anterior, se llegó a la Plaza Grande alrededor de las diez de la mañana, momento en el que algunas mujeres cantaron siguiendo sus parámetros culturales para apartar las malas energías y dar la bienvenida a una jornada que acabaría con la entrega del Mandato, por fin, al presidente de la República. Allí se compartió espacio con la Marcha contra la Minería que estaba organizada para ese día. Dicha marcha no estaba liderada por el movimiento indígena, sino por la oposición vecinal y urbana de las cercanías de Quito en contra de proyectos mineros cercanos a la ciudad que pueden afectar las fuentes agua que la abastecen. No obstante, el movimiento indígena también estaba presente, así como su presidente, Jaime Vargas.

Llegada la hora de la audiencia y una vez ésta comenzó todas las representantes de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades –dirigentas y lideresas– esperaban con expectación a sus delegadas. No les fue permitida la entrada a todas las mujeres, sino a una pequeña delegación, así que el resto esperaba fuera amenizadas por las personas de la Marcha contra la Minería que habían quedado en la plaza haciendo uso de sus instrumentos musicales. Cuando la audiencia hubo acabado –ya con el cielo oscurecido de la tarde quiteña– algunas de las delegadas salieron esperanzadas, otras con tristeza al sentir que su Mandato no sería tenido en cuenta como ellas deseaban. Las palabras de cierre del presidente de la República a la audiencia pueden aportar pistas sobre este sentimiento de tristeza.

Tenga la certeza de que se valorará, así será. Esa es precisamente la labor como presidente y como presidente amazónico tengo, encontrar un mecanismo de que se equilibre las peticiones y que no tomemos extremos. [...] Hay que buscar la verdad en algún punto intermedio. Tengan ustedes la certeza si es que encontramos aunque sea un mínimo resquicio de poder aceptarlo, lo aceptaremos. Pero también, un mundo como el que estamos viviendo sin que exista petróleo, sin que existan minas sería casi imposible [Lenin Moreno (2018) presidente de la República del Ecuador, en la audiencia con las Mujeres Amazónicas, 2018].

Aún a mediados de abril esperan la respuesta del Gobierno, que prometió tenerlas al tanto de sus deliberaciones.

## **B) El problema central que mueve a las mujeres a la resistencia: anuncio del lanzamiento de la XI Ronda Petrolera**

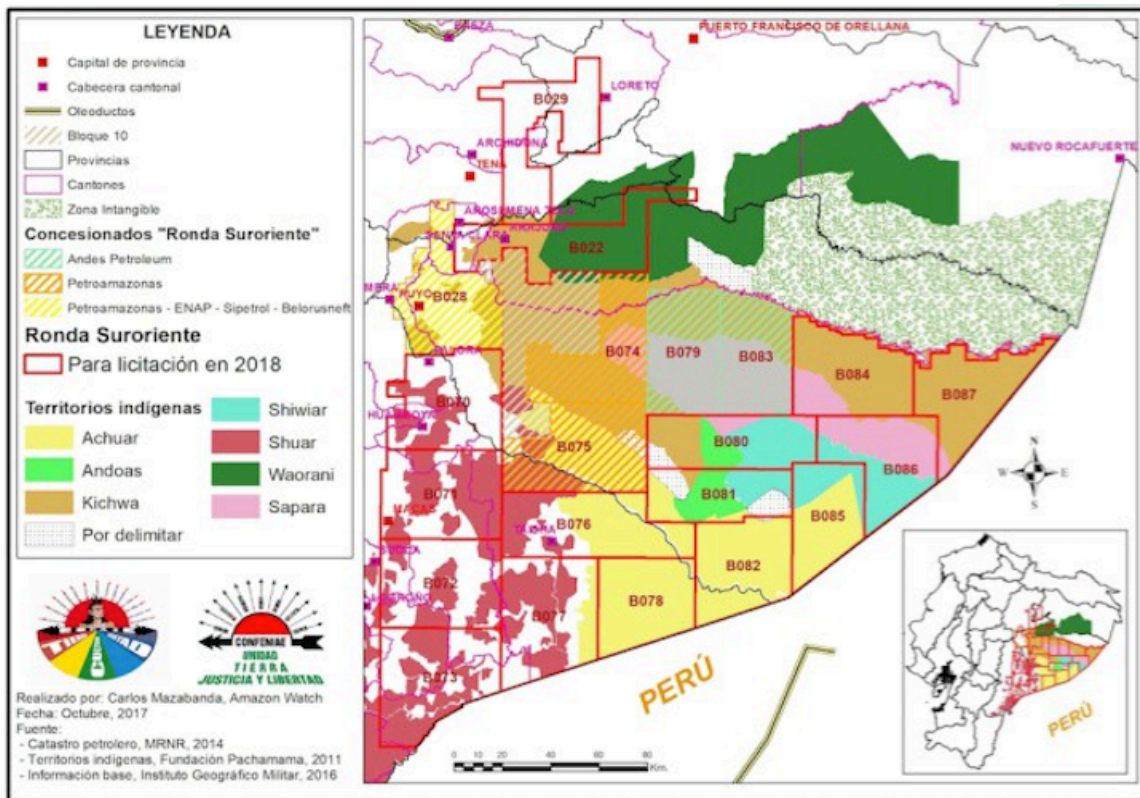
La Ronda Suroriente o XI Ronda tiene una historia de años. Ha sido una amenaza constante y latente durante mucho tiempo, por lo que el adjetivo de “novedosa” no le es aplicable. Su denominación como XI Ronda y sus bloques petroleros a licitación datan del año 2012, con el Gobierno del ex presidente Rafael Correa, pero el inicio de su cronología se retrotrae hasta los años ochenta. Entonces, ¿qué es lo que hace que esta Ronda tan antigua motive a las Mujeres Amazónicas a iniciar su marcha y a elaborar su Mandato? Precisamente su vuelta a la actualidad con el anuncio del Gobierno de Lenin Moreno de lanzar a licitación los bloques del Sur-Oriente ecuatoriano, es decir, el lanzamiento nuevamente de la XI Ronda Petrolera: el Ministro de Hidrocarburos, Carlos Pérez García, anuncia el 27 de febrero de 2018 que la XI Ronda petrolera se lanzará en el segundo semestre de 2018 con la modalidad de contratos de participación<sup>153</sup>; anuncio que hace saltar las alarmas entre las Mujeres Amazónicas.

En un primero momento la Secretaría de Hidrocarburos diseñó veintiún bloques petroleros de aproximadamente 200.000 hectáreas cada uno. Las primeras informaciones en prensa indicaban que siete de estos bloques serían destinadas a empresas estatales de países hermanos y habían indicios de que estas empresas pudieran ser ENAP, Andes Petroleum, Agip, Sinopec, Pdvesa, Turkish Petroleum, Petrovietnam, Corea Nacional Oil Company, Ancap y Ecopetrol (Melo, 2012a:105-106). Sin embargo, en informaciones posteriores, se señalaba que de estos veintiún bloques, cinco se destinarían a futuras licitaciones (bloques 74, 75, 76, 82 y 85), tres serían adjudicados directamente a la empresa estatal Petroecuador (bloques 28, 78 y 86) y los bloques restantes (13 en total) se pondrían a licitación en esta XI Ronda Petrolera (29, 22, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 87) (Secretaría de Hidrocarburos, 2013). No obstante, en nuevos documentos oficiales ascenderían a 16 los bloques puestos a licitación, pues en los últimos informes se incluyen los bloques 76, 82 y 85 que en un primer momento quedan pendientes para posibles nuevas rondas (Secretaría de Hidrocarburos, 2018). En el siguiente mapa, puede apreciarse los territorios indígenas que quedarían afectados de explorarse y explotarse efectivamente los bloques diseñados por la Secretaría de Hidrocarburos para esta XI Ronda Petrolera.

---

<sup>153</sup> Noticia publicada en El Universo (2018, febrero 27) Ronda Petrolera Suroriente se lanzaría en el segundo semestre de 2018. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/02/27/nota/6643450/ronda-petrolera-suroriente-se-lanzaria-segundo-semestre-2018> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

## Ilustración 2 - Territorios indígenas afectados por la XI Ronda Petrolera (2018)



Fuente: Amazon Watch, mapa realizado por Carlos Mazabanda en Enero de 2018.

Una de las preguntas que primeramente se nos puede venir a la mente es la siguiente: ¿por qué se anuncia en 2018 el próximo lanzamiento de la Ronda Suroriental si el lanzamiento de dicha XI Ronda Petrolera es ya anunciada en 2012? La respuesta es simple: la XI Ronda Petrolera ha sido un continuo fracaso. No obstante, llegar a esta conclusión no es tan sencilla, sobre todo por la nula, difusa o contradictoria información al respecto que se encuentra tanto en los medios oficiales de la Secretaría y Ministerio de Hidrocarburos como en la prensa. Para llegar a entender la historia de la XI Ronda Petrolera ha sido necesario recurrir a una experta en la materia, la señora Alexandra Almeida (2018). Esta especialista y encargada del tema hidrocarburos en Acción Ecológica ha arrojado luz sobre esta cuestión, pues la reconstrucción de los hechos y de la cronología de esta Ronda sin su ayuda hubiera sido una empresa sumamente complicada. Gracias a la entrevista realizada para esta investigación se ha podido comprender cómo y por qué una ronda petrolera lanzada en 2012 fracasa repetidas veces hasta llegar a lanzarse nuevamente seis años después, en 2018. A continuación –y valiéndonos de la información de esta especialista facilitada en la entrevista realizada– se expondrá la historia de la XI Ronda Petrolera o Ronda Suroriental que tanto preocupa y ha preocupado a las Mujeres Amazónicas. Esta referencia a la historia de esta Ronda es relevante porque denota, por un lado, la resistencia de los pueblos de la Amazonía a permitir que sus territorios sean explotados y, por otro lado, la persistencia de los Gobiernos de estos años de vigencia de la Constitución de 2008 de ver explotados los bloques que se encuentran en territorios indígenas de la Amazonía Centro y Sur.



En primer lugar una de las cuestiones que debemos considerar de forma previa es que el Norte de la Amazonía se encuentra explotado, el destino de la Amazonía Centro y Sur es lo que se dirime con el éxito o no de las licitaciones de la XI Ronda. No obstante, las mujeres de las nacionalidades, pueblos, comunidades y comunas de los territorios ya explotados por la industria petrolera se unen a esta lucha en contra de la XI Ronda para expresar su oposición a la continuación de la explotación en sus territorios así como la ampliación de campos y pozos petroleros en sus territorios; pues no hay que olvidar ni ignorar que la licitación de los llamados campos marginales o campos menores<sup>154</sup> así como la licitación de los intracampos supone el aumento de la explotación de los pozos ya existentes o la explotación de nuevos pozos.

La historia petrolera en el Ecuador comienza mucho antes, en la década de los años veinte, no obstante podemos comenzar con la llegada de Texaco en la década de los sesenta a la Amazonía Norte ecuatoriana para no alargar en el tiempo y en exceso nuestro estudio. A finales de esta década la empresa estadounidense descubre un yacimiento importante con reservas rentables en la zona de Lago Agrio, zona que adoptó el nombre que le puso la empresa al campo petrolero y que en realidad se llama Nueva Loja. En esta zona Texaco perfora el 29 de marzo de 1967, sale petróleo, y comienza su explotación<sup>155</sup>. Al mismo tiempo, y dado que la empresa tiene una concesión de 500.000 hectáreas, va buscando y encontrando nuevos campos petroleros de donde extrae crudo liviano, pues en esa época era el crudo que interesaba, estando además la tecnología enfocada para ese tipo de crudo. Cuando se encontraba un yacimiento con crudo no tan liviano se dejaba y se hacía cargo de él la empresa estatal CEPE (Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana, hoy Petroecuador), ya que ambas estaban operando en consorcio. Así, Texaco comenzó a descubrir y a perforar 339 pozos aproximadamente. Su contrato era por 28 años y finalizó en el año 1992. No obstante, antes de que se vaya Texaco y quede toda la operación en manos de Petroecuador (antigua CEPE) el Gobierno de Febres Cordero ya en 1985 comienza a abrir rondas de licitaciones petroleras para que vengan otras empresas a operar en otras partes de la Amazonía. Empiezan entonces una serie de rondas petroleras de bloques de 200.000 hectáreas cada uno. Es en este momento cuando entran al Ecuador empresas como Occidental, Arco, Repsol, British Petroleum... En estas rondas algunas empresas se logran quedar, otras ganaron el bloque pero no encontraron petróleo y se fueron como la Triton o la Mobil.

Así, se celebró de la Primera a la Sexta Ronda Petrolera en un margen de cuatro años, de 1985 a 1989, celebrándose la Séptima y la Octava –ambas– en el año 1997 (Secretaría de Hidrocarburos, 2013). Ya en esta fecha se había entregado toda la parte

---

<sup>154</sup> Los campos marginales o menores son campos petroleros pequeños que han estado en manos del Estado y que producen menos del 1% de la producción total nacional. Estos campos que tienen una producción pequeña lo que necesitan es que ingrese inversión para que pueda subir la producción. La empresa que entra gana el excedente de producción y el campo sigue siendo propiedad del Estado.

<sup>155</sup> Información publicada en Efemérides (s.f) Historia del Petróleo en Ecuador1. [http://www.efemerides.ec/1/marzo/h\\_petroleo.htm](http://www.efemerides.ec/1/marzo/h_petroleo.htm) Fecha de consulta 6 de abril de 2018.

Norte de la Amazonía y el Bloque 10 (en el Centro a Agip Oil), pero ya la Octava Ronda pone a licitación varios bloques del Sur, que tenían otra forma y otra numeración a la que aparece actualmente en los documentos del Ministerio y Secretaría de Hidrocarburos. Justo donde actualmente está el Bloque 74 había un bloque que se llamaba 23 y uno 24. Así, esos dos bloques más el Bloque 31 que está en el Yasuní al lado del ITT, entran como nuevos bloques a licitación en la Octava Ronda y son adjudicados a las empresas CGC-San Jorge, Arco Oriente y Pérez Companc respectivamente. Los bloques que se pusieron a licitación en esta Octava Ronda fueron un total de nueve, lo que ocurre es que a las empresas sólo les interesó estos tres y, por tanto, fueron los únicos con lo que se cerró un contrato. No obstante, antes de que se produzcan estas concesiones ya Petroecuador había empezado a hacer exploraciones sísmicas al Centro y Sur de la Amazonía. Perforó por acá, perforó por allá, y creó un mapa donde especificaba en qué lugares iba descubriendo nuevos yacimientos. ¿El problema? Éstos no eran rentables por la poca cantidad de crudo, así que simplemente perforaba, daba parte en sus informes y lo dejaba ahí por si en un futuro fuera de utilidad.

La empresa Pérez Companc pudo entrar sin problemas al Bloque 31, hicieron sísmica, perforaron y vieron las reservas, que son pequeñas, no comparables a las grandes reservas que están en el ITT. En los bloques 23 y 24, sin embargo, las empresas no pudieron entrar por la resistencia del pueblo Sarayaku y de las organizaciones shuar FIPSE (actual NASHE) y FICSH, por un lado, y la organización achuar FINAE (actual NAE), por otro. En el caso del Bloque 24 la FIPSE presentó en 1999 –ya en vigencia la Constitución ecuatoriana de 1998– un recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional del Ecuador contra la empresa Arco por violación de sus derechos de organización y el Tribunal falló a favor de los indígenas. Asimismo, esta organización – la FIPSE (a través de la organización laboral CEOLS)– presentó en 2001 una querrela al Comité de Expertos de la Organización Internacional del Trabajo, el cual declaró que efectivamente el Estado ecuatoriano había violado el derecho a la consulta previa. Por su parte, el pueblo de Sarayaku se dirigió al Sistema Interamericano de Derechos Humanos en 2003 donde su caso fue conocido primero por la Comisión IDH y luego por la Corte IDH, quien mediante sentencia en 2012 dio la razón al pueblo indígena<sup>156</sup> (Melo, 2012a:108-110; Corte IDH, 2012).

Por otro lado, al mismo tiempo que estos bloques estaban en conflicto, se intenta lanzar una nueva ronda para los bloques del Sur de la Amazonía, aunque para ello y previamente se da un diálogo tripartito entre los representantes de los indígenas (la CONFENIAE), las empresas y el Estado ecuatoriano. La razón por la que se dio este diálogo propuesto por el Estado fue precisamente porque en 1998 la Constitución del Ecuador reconocía la consulta previa como un derecho colectivo y el Estado necesitaba cumplir este “requisito” para lanzar su nueva ronda. Así, el objetivo final de este diálogo –para el Estado– era llegar a la formulación de un reglamento que les facilite el

---

<sup>156</sup> Para el estudio de esta sentencia se remite a la II Parte de esta tesis.

ingreso a las empresas. Finalmente vio la luz el “Reglamento de Consulta y Participación para la Realización de Actividades Hidrocarburíferas” (Decreto 3401); un reglamento que viola los derechos de los pueblos indígenas al no respetar la jurisprudencia en materia de consulta y las exigencias de la CONFENIAE, que no se tuvieron en cuenta a pesar de ser un interlocutor en ese supuesto diálogo (Acción Ecológica, 2018; Ambrocio, 2010). Es entonces cuando comienza a incrementarse la resistencia y hacerse más evidente que los indígenas no aceptan las licitaciones y la ronda petrolera que quería hacer el Gobierno de esa época. La Novena Ronda (año 2004) se lanza entonces en un clima sumamente conflictivo, tanto, que finalmente queda desierta (Secretaría de Hidrocarburos, 2013).

Después de eso no se volvió a hablar sobre concesionar los bloques del Sur, no hasta que llegó Rafael Correa al poder. El ex presidente indemniza jugosamente a la CGC con veinte millones de dólares por la imposibilidad de operar en el Bloque 23. (Villavicencio, 2014). Y posteriormente, en julio de 2010, se reforma la ley de hidrocarburos para cambiar el modelo contractual y así facilitar el interés de las empresas, ya que analizaron que éste podría ser uno de los motivos por el que en la Octava Ronda, a pesar de haber nueve bloques a licitarse, sólo interesaron tres. Otro de los motivos era la lejanía, ya que para acceder a estos bloques no hay infraestructuras cercanas, no hay carreteras, por lo que todo el transporte sería muy costoso. Enseguida, en este mismo año, empiezan a surgir rumores sobre un próximo lanzamiento de la Ronda Suroriente y al siguiente año (2011) comienzan a salir a la luz los informes de la zona que había elaborado Petroecuador en los años ochenta. Hablaban de 120 millones de barriles en toda la zona, lo que significa 120 millones de barriles como en 3 millones de hectáreas. Comparado con el ITT, que tenía mil millones de barriles en 200 mil hectáreas, estos bloques parecen no valer en exceso la pena, sobre todo considerando la inversión necesaria en infraestructuras y que es posible –por las estructuras geológica de la zona– que aunque existan las reservas señaladas sea muy difícil de sacar; no es una garantía que encontrar petróleo signifique que éste pueda ser explotado. Y esto era una de las razones por las que Petroecuador, en su día, abandonó los pozos que había perforado durante su búsqueda de yacimientos que explotar. La teoría de Alexandra Almeida (2018) es que en la Amazonía Centro y Sur no hay petróleo, al menos no suficiente ni rentable, y por eso desde hace tiempo están intentando licitar y que compañías petroleras lo exploten, pero no lo consiguen. Según esta experta «en esa zona han hecho prospecciones durante muchos años y no encuentran petróleo, no obstante el Estado quiere que sigan buscando ya que las tecnologías se han desarrollado y hay nuevos métodos para perforaciones más profundas» (Almeida, 2018).

Siguiendo con la hoja de ruta del Ejecutivo de Correa en 2012, sobre mayo más o menos, la Secretaría de Hidrocarburos empieza a hacer una serie de socializaciones con las poblaciones indígenas (Melo, 2012b). Ello sin contar con la historia de resistencia de los pueblos indígenas de la zona y de la dimensión internacional que habían logrado estos pueblos en sus luchas contra la entrada de empresas petroleras; luchas y resistencia que pueden desincentivar –junto a las posibilidades de obtener escasos

beneficios con la explotación petrolera de esa zona– el interés de las empresas en esos bloques. Estas socializaciones fueron sumamente fraudulentas, tal y como se recoge en el documental *La Consulta Inconsulta* y como expresarán las Mujeres Amazónicas<sup>157</sup>. En el reglamento de Consulta se dictamina que de las audiencias de consultas se tiene que salir con un acuerdo. Es por ello que la Secretaría de Hidrocarburos hacía firmar un documento a los dirigentes comprados de que se había realizado la consulta, pero era un documento cuyo título incluía la palabra “acuerdos”. Ese documento posteriormente demostraba que, efectivamente, se había realizado la consulta y que se había llegado a acuerdos de explotación. Además, señala Almeida (2018) «en ese documento se especificaba que si se llegaban a licitar el bloque la comunidad recibirá diez millones de dólares. Entonces la gente imagínate, se alocó. Ni siquiera leían “si es que se llega a licitar”. Empezaron a surgir rumores de que uno ya recibió dinero, de que otro también recibió... pero la realidad es que ninguno recibió nada». Según Alexandra Almeida (2018) este documento solo era un papel que justificaba la consulta, nada más; pero la realidad es que –según su opinión– cayeron en la trampa algunos dirigentes, no todos. Es por ello, por las diversas situaciones que provocó la Secretaría de Hidrocarburos, que esta época fue muy conflictiva en toda la Amazonía Sur.

Con todo, en junio de 2012 sale la sentencia de Sarayaku en la que se dictamina que el Estado ecuatoriano ha violado el derecho a la consulta previa (Corte IDH, 2012). Un mes después, el Gobierno a través de un Decreto Ejecutivo, el 1247, lanza el Reglamento para la Ejecución de la Consulta Previa, Libre e Informada en los Procesos de Licitación y Asignación de Áreas y Bloques Hidrocarburíferos (Ecuador, 2012); un reglamento de consulta que realmente tiene el objetivo de permitir la licitación de los bloques del Centro y Sur de la Amazonía. Dicho reglamento viola el derecho a la consulta pre-legislativa ya que, además de no haber contado con la participación del movimiento indígena y de sus organizaciones para su formulación, no contempla la posibilidad de que las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades se nieguen a ser consultados (Acción Ecológica, 2018). Con el anterior reglamento sí existía esta posibilidad, lo que ocasionaba que si las y los indígenas se negaban a ser consultados el Estado no cumplía con el “requisito” de la consulta previa y entonces no podían entrar. Con el Reglamento listo el ex presidente Correa anuncia el lanzamiento de campos marginales en una X Ronda y la licitación de los bloques del Sur-Oriente pasa a ser la XI Ronda. Finalmente esta Ronda es lanzada el 28 de noviembre de 2012 y desde ese momento se incrementa la resistencia indígena a la misma (Mantilla, 2012).

Ese mismo día, mientras era lanzada la XI Ronda en el Hotel Marriott de Quito, fue organizada una gran protesta indígena a las afueras del edificio. Posteriormente, el Gobierno planifica una serie de reuniones en varias ciudades del Mundo –Bogotá, Houston, París, Pekín y Calgary– para ir a ofrecer sus bloques. A cada reunión le sigue una declaración por parte de las organizaciones indígenas de rechazo a la ronda y actos

---

<sup>157</sup> Las referencias a las consultas fraudulentas por parte de las Mujeres Amazónicas serán expuestas en el subapartado dedicado al análisis de sus discursos.

de protesta fuera del lugar en el que se daban las reuniones (en todas las ciudades menos en Pekín)<sup>158</sup>. En Calgari la reunión se canceló, ya que los invitados a dicho evento pidieron explicaciones al Gobierno sobre la presencia afuera de los indígenas y sus protestas por no haber sido consultados y no querer la penetración de las petroleras en sus territorios. Poco después, Walter Spurrier (s.f), un conocido economista conservador del Ecuador publica una nota de prensa donde advierte que la Ronda Sur-Oriente va a fracasar por dos motivos: uno, el tipo de contrato que el Ecuador está ofreciendo a las empresas, que no es atractivo; y dos, por la resistencia indígena.

En 2013 el Gobierno anunció que habían empresas interesadas y que abrirían los sobres con las ofertas aportadas en mayo, aunque luego indicó que sería en julio<sup>159</sup>. Posteriormente, unos días antes del día señalado, prorrogaron la apertura de sobres a noviembre arguyendo que las empresas habían solicitado un plazo mayor. El 28 de noviembre de 2013, justo un año después del lanzamiento de la XI Ronda, tendría lugar tal evento. El problema es que, realmente, no había muchas ofertas ni asistencia por parte de las empresas. Fue a la cita la empresa china Andes Petroleum (interesada en los bloques 79 y 83), la española Repsol (interesada en el bloque 29), la estatal chilena ENAP y la bielorrusa Belorusneft<sup>160</sup>. Éstas dos últimas tenían un convenio con la estatal Petroecudor para explotar el bloque 28 así que, a pesar de ir a la reunión, no había información de que estuviesen interesadas en la explotación de los bloques licitados. Tras finalizar la reunión, los embajadores de Chile y Bielorrusia que estaban representando a las empresas estatales en el evento, salieron por la puerta principal, donde estaban apostados los y las indígenas defendiendo sus derechos territoriales. Al conocerse la identidad de los hombres, la multitud fue contra ellos gritándoles e “invitándoles” a no entrar a sus territorios y un hombre achuar agredió a uno de los embajadores con su lanza, sin mayores consecuencias<sup>161</sup>. Todo este revuelo desvió la atención del fracaso de la XI Ronda hacia la “violencia de los indígenas”. Fue en este contexto cuando a la Fundación Pachamama se la acusa de incitación a la violencia y la clausuran<sup>162</sup>; y ello pese a que únicamente habían invitado en sus redes sociales a acudir a la protesta en apoyo de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

---

<sup>158</sup> Noticia publicada en El Norte (2013, marzo 25) Gobierno ecuatoriano busca inversión petrolera asiática para la Amazonía, pese a protestas. Disponible en: <http://www.elnorte.ec/ecuador/34261-gobierno-ecuatoriano-busca-actividad-petrolera-asiatica-para-la-> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>159</sup> Noticia publicada en La República (2013, abril 19) Gobierno extiende hasta julio las ofertas de Ronda Suroriente. Disponible en: <https://www.larepublica.ec/blog/economia/2013/04/19/gobierno-extiende-hasta-julio-las-ofertas-de-ronda-suroriente/> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>160</sup> Noticia publicada en El Telégrafo (2013, noviembre 27) Mañana se presentan ofertas de la Ronda Sur Oriente. Disponible en: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/economia/4/manana-se-presentan-ofertas-de-la-ronda-sur-oriente> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>161</sup> Noticia publicada en La República (2013, noviembre 28) Indígenas protestan por XI ronda petrolera en el Sur Oriente. Disponible en: <https://www.larepublica.ec/blog/politica/2013/11/28/indigenas-protestan-xi-ronda-petrolera-sur-oriente/> Fecha de consulta 6 de abril de 2018.

<sup>162</sup> Noticia publicada en El Ciudadano (2013, diciembre 15) La clausura de Fundación Pachamama se ampara en Estado de Derecho. Disponible en: <http://www.elciudadano.gob.ec/la-clausura-de-fundacion-pachamama-se-ampara-en-un-estado-de-derecho/> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

Ese mismo año, en octubre 2013, las Mujeres Amazónicas realizan su primera marcha contra la Ronda Sur-Oriente. Ellas salen de la ciudad de Puyo el 12 de octubre y llegan a Quito cuatro días después para expresar su rechazo a la explotación petrolera en sus territorios<sup>163</sup>. En esa ocasión, el presidente del momento Rafael Correa, no las recibió. Pese a ello y desde esta primera marcha, las Mujeres Amazónicas se posicionan como un actor bien importante dado que en toda la historia de las Rondas petroleras han sido los hombres con los que se ha negociado la entrada en los territorios. Históricamente han sido los dirigentes hombres los que se han vendido, los dirigentes hombres los que han firmado acuerdos y los dirigentes hombres los que se han dejado engañar.

«Porque los hombres se venden, ellos por un trago. Nuestras autoridades a veces se venden cuando les ofrecen algún regalo. Nosotros no. Las mujeres somos bien positivas. Nosotros, las mujeres somos de una firme posición en la cual nosotros no vamos a permitir aunque los hombres hayan hecho sus negociados. No vamos a permitir, nosotros vamos a estar pendientes como mujeres porque nosotros tenemos hijos» [Catalina Chumpi (2018a) dirigente shuar de la Coordinadora de Organizaciones de las Nacionalidades Amazónicas del Pastaza y presidenta de las siete nacionalidades de la Provincia de Pastaza].

Así, las Mujeres Amazónicas se presentan como un actor de gran legitimidad, como un interlocutor fiel a su posicionamiento en contra del extractivismo y de defensa de sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza. Ellas lo expresa claramente y el resumen es este:

«No queremos petroleras ni mineras en nuestros territorios ancestrales. Nosotras como mujeres estamos rotundamente dolidas y ningún acuerdo que se haga con dirigentes, ni presidentes del GATS, ni las juntas parroquiales, no vamos a recibir esas firmas que han hecho. Nosotras como mujeres estamos desconociendo los acuerdos porque más del cincuenta por ciento somos las mujeres que vivimos allá y tenemos el derecho» [Sandra Tukup (2018a) dirigente shuar presidenta de la comunidad Chiwias, del Cantón Logroño, Morona Santiago].

Posteriormente, en febrero de 2014, desde el Gobierno se dijo que ya habían visto las ofertas que habían presentado las empresas y que todas eran muy buenas, por lo que para mediados-finales de ese año ya firmaban los contratos. Pasó el 2014, entró el 2015, se acabó el 2015 y no hubo firma de ningún contrato. No obstante, en enero de 2016, la empresa china Andes Petroleum firma dos contratos para los bloques 79 y 83<sup>164</sup>. El gran problema es que una parte del bloque 79 es de Sarayaku, pueblo bien conocido por su resistencia a la entrada de petroleras. Sarayaku entonces empezó a denunciar el desacato

---

<sup>163</sup> Noticia publicada en El País (2013, octubre 18) Mujeres indígenas se manifiestan en Quito contra la explotación natural. Disponible en: [https://elpais.com/internacional/2013/10/18/actualidad/1382067876\\_357276.html](https://elpais.com/internacional/2013/10/18/actualidad/1382067876_357276.html) Fecha de consulta: 6 de abril de 2018; en El Universo (2013, octubre 20) Una lucha amazónica con rostro de mujer. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2013/10/20/nota/1603276/lucha-amazonica-rostro-mujer> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018; y en El Telégrafo (2013, octubre 16) Mujeres indígenas piden la no explotación petrolera en la Amazonía. Disponible en: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/politica/3/mujeres-indigenas-piden-la-no-explotacion-petrolera-en-la-amazonia> Fecha de consulta 6 de abril de 2018.

<sup>164</sup> Noticia publicada en Andes (2016, enero 25) Ecuador y consorcio chino Andes Petroleum firman dos contratos de exploración en la Amazonía. Disponible en: <https://www.andes.info.ec/es/noticias/economia/16/ecuador-consorcio-chino-andes-petroleum-firman-dos-contratos-exploracion-amazonia> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

del Estado ecuatoriano a la sentencia de la Corte Interamericana y a movilizarse<sup>165</sup>. Sin embargo, hasta el día de hoy, la empresa no ha hecho absolutamente nada, no han entrado al territorio.

Sin apenas noticias del futuro de la XI Ronda Petrolera se acaba el año 2016 y también el año 2017, aunque a fines de este año se anuncia que han finalizado satisfactoriamente las negociaciones para siete campos petroleros que serán explotados por cuatro empresas chinas y venezolanas al Norte de la Amazonía<sup>166</sup>. No obstante, la noticia relevante es que el 27 de febrero de 2018, el ministro de Hidrocarburos –Carlos Pérez García– anuncia que la XI Ronda petrolera se lanzará en el segundo semestre de 2018, con la modalidad de contratos de participación y que empresas tan importantes como Exxon y Shell están interesadas<sup>167</sup>. Dicho anuncio se produce en medio de las negociaciones entre el Gobierno y la CONAIE, un proceso de diálogo que empezó en julio de 2017<sup>168</sup> y que dio unas pequeñas dosis de “esperanza” al movimiento indígena en diciembre de 2017 cuando el Ejecutivo anunció que no dará más concesiones ni mineras ni petroleras sin que sea respetado el artículo 57 de la Constitución<sup>169</sup>. De hecho, un día después, el 28 de febrero, el presidente Lenin Moreno en su presentación del Programa “Reverdecer Ecuador” anunció que habían sido revertidas y anuladas 2.000 concesiones mineras<sup>170</sup>. Alexandra Almeida (2018) señala que tras los análisis realizados por su organización, Acción Ecológica, se puede concluir que «[...] la actitud del Gobierno actual es efectivamente un cambio muy radical en la forma, un cambio de imagen. Pero en el fondo, y sobre todo en el extractivismo, exactamente lo mismo o peor. Y peor porque al menos Correa fracasó, pero éste insiste en la Ronda y éste es el que entra a Tambococha». Y es que poco tiempo antes de la celebración de la consulta popular –de la que tanto se enorgullece el Ejecutivo por ser la primera consulta que

---

<sup>165</sup> Noticia publicada por CEJIL (2016, diciembre 2) Centro por la Justicia y el Derecho Internacional. Desacato del Estado ecuatoriano en sentencia del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. Disponible en: <https://www.cejil.org/es/desacato-del-estado-ecuatoriano-sentencia-del-pueblo-originario-kichwa-sarayaku> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>166</sup> Noticia publicada en La Hora (2017, diciembre 15) Culmina la ronda de campos menores que serán explotados a mediados de 2018. Disponible en: <https://fotos.lahora.com.ec/noticia/1102121664/culmina-la-ronda-de-campos-menores-que-seran-explotados-a-mediados-de-2018> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>167</sup> Noticia publicada en El Universo (2018, febrero 27) Ronda Petrolera Suroriente se lanzaría en el segundo trimestre del 2018. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/02/27/nota/6643450/ronda-petrolera-suroriente-se-lanzaria-segundo-semester-2018> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>168</sup> Noticia publicada en El Comercio (2017, julio 4) Moreno entregará sede de la Conaie en comodato para los próximos 100 años. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica-leninmoreno-conaie-comodato-sede.html> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018; y en El Comercio (2017, septiembre 12) Gobierno y Conaie definieron agenda común de trabajo. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/gobierno-conaie-agenda-comun-dialogo.html> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>169</sup> Noticia publicada en El Comercio (2017, diciembre 12) Gobierno e indígenas sellan nuevos acuerdos. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/gobierno-ecuador-indigenas-acuerdos-mineria.html> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

<sup>170</sup> Noticia publicada en El Comercio (2018, febrero 28) Ecuador revierte 2.000 concesiones mineras. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-revierte-concesiones-mineras-leninmoreno.html> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

incluye temas ambientales (Lenin Moreno, 2018)– se entró a explotar en Tambococha, dentro del Parque Nacional Yasuní.

Actualmente se está por tanto a la espera del lanzamiento –nuevamente– de la XI Ronda Petrolera. Como ya se indicó en el anuncio del Ministro de Hidrocarburos éste afirmó que la Ronda Suroriente saldría a licitación en el segundo semestre de este año 2018, pero según la información en la página oficial de la Secretaría de Hidrocarburos (2018) se señala que en el segundo trimestre del año 2018 va a salir la Ronda Intracampos, que la Ronda de los Bloques 80 saldrá entre los tres primeros trimestres del año 2019, y que la ronda de los Bloques 70 a partir del tercer trimestre del año 2019 hasta el primer trimestre del año 2020. Y que del segundo al cuarto trimestre de 2020 una Ronda Offshore. Esta separación de los Bloques 70 de los Bloques 80 en dos tandas es algo nuevo de lo que no se había hablado con anterioridad. Las informaciones suministradas por el Ministro de Hidrocarburos y por la Secretaría de Hidrocarburos no coinciden, como puede apreciarse, así que únicamente se podrá esperar al paso del tiempo y al transcurrir de los hechos. Mientras tanto, la amenaza de entrada de las petroleras a los territorios indígenas de los kichwas, sáparas, shuar, achuar, andoas, waoranis y shiwiar, sigue latente.

### **C) Diálogos infértiles entre el Gobierno de la República y la CONAIE**

Los diálogos ente el Ejecutivo y el movimiento indígena se retomaron en julio de 2017. Después de algunas reuniones y negociaciones por mesas temáticas con representantes del Gobierno, los dos presidentes –de la República del Ecuador y de la CONAIE– se dieron cita nuevamente el 11 de diciembre de 2017 para ir cerrando acuerdos. Entre los más relevantes se encuentra la promesa de Lenin Moreno de no entregar más concesiones ni mineras ni petroleras sin que el artículo 57 de la Constitución –aquél que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas– sea respetado. Asimismo, también se acordó que el Estado entregaría 1.200 hectáreas de territorio en Pastaza para la construcción de la Ciudad Plurinacional y que se apoyarían las propuestas sobre el transporte comunitario que presentaba el movimiento indígena. En el ámbito educativo –uno de los campos que más preocupa y ha preocupado a la CONAIE y a sus organizaciones de base– se acordó que las y los indígenas estarán de nuevo a cargo de la educación intercultural<sup>171</sup>.

Para dar seguimiento a estos acuerdos y llevarlos a término, se dieron lugar diferentes citas; citas que no fueron atendidas debidamente por el Ejecutivo según el sentir del movimiento indígena. ¿Y ello por qué? Pues básicamente por la prórroga en las fechas

---

<sup>171</sup> Noticia publicada en El Comercio (2017, diciembre 12) Gobierno e indígenas sellan nuevos acuerdos. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/gobierno-ecuador-indigenas-acuerdos-mineria.html> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.



en las que tendrían que tener lugar nuevas reuniones con este fin y por la inasistencia del presidente del Gobierno y de sus Ministros a la última cita acordada, el 27 de marzo de 2018. La primera cita después de la reunión de diciembre debía ser sesenta días después de la misma. No obstante, dado que el país estaba en un proceso de Consulta Popular, la cual tendría lugar el 4 de febrero de 2018, en un Consejo Ampliado de la CONAIE se decidió convocar a esta reunión el 28 de febrero. Debido a que el Gobierno había estado centrado en su campaña por el “Sí” en dicha consulta, se puso en conocimiento del movimiento indígena que no había habido plazo suficiente para la definición de los acuerdos y que era necesario un poco más de tiempo para ello, además de que la agenda del presidente del Gobierno estaba llena ya para esas fechas. Ante tal situación, la CONAIE realiza un Consejo Político en primer lugar y, posteriormente, un Consejo Ampliado. Tras dichos Consejos se acuerda proponer al Gobierno de la República el día 23 de marzo. El Ejecutivo acepta y se marca en la agenda ese día para el encuentro entre la CONAIE y el presidente de la República; día en el que se concretará y definirán los acuerdos que han venido negociándose desde julio, pasando por diciembre del año anterior. Cercana la fecha, el presidente de la CONAIE recibe la propuesta del Gobierno Nacional de adelantar la cita un día, al 22 de marzo. ¿El problema? Ese día era el día en el que las Mujeres Amazónicas tenían su esperada cita con el presidente de la República para entregar su Mandato. El presidente de la CONAIE, Jaime Vargas (2018b) rechaza el cambio de fechas: «Compañeros, no era posible de que ese día mismo reciba a las mujeres más luego reciba al movimiento indígena. [...] Políticamente se vería a nivel nacional como que el movimiento indígena estamos divididos. Y eso no podemos permitir». Se pacta, por tanto, una nueva fecha en la que tanto el Gobierno Indígena como el Gobierno Nacional quedan de acuerdo: el 27 de marzo. Sin embargo, unas horas antes de la cita, a las ocho de la noche del día anterior, el máximo dirigente de la CONAIE recibe una carta presidencial en la que se le informa de que Lenin Moreno no podrá estar presente en la cita y que en su lugar irá su Secretario Nacional de Gestión Política, Miguel Carvajal. Media hora antes de empezar la reunión acordada, se le informa al presidente de la CONAIE que el Secretario tampoco puede asistir y que irán a la cita algunos subsecretarios (Vargas, 2018b).

Ese día estaban presentes todas las bases de la CONAIE, la dirigencia regional y muchos de los presidentes y las presidentas de las organizaciones, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador; entre ellos y ellas algunas de las Mujeres Amazónicas. Es decir, se había dado cita toda la dirigencia del movimiento indígena ecuatoriano. Después de que el presidente Vargas hubo dado las explicaciones que se acaban de reproducir en el párrafo anterior se dirigió a sus bases y les preguntó si aceptaban o no la reunión con los enviados del Gobierno Nacional. Con un “no” rotundo y manos alzadas por la mayoría –no por todos y todas los asistentes– se rechazó tal reunión y se procedió a instalar una Asamblea Nacional de la dirigencia de la CONAIE en la que se tomarían las acciones pertinentes en respuesta a la decisión del Gobierno de mantener un diálogo dilatado en el tiempo que no concluye en acuerdos

que puedan ser efectivamente implementados. Los miembros del Gobierno fueron invitados a abandonar el auditorio para dar paso a la Asamblea (CONAIE, 2018a).

¿Y cuál es la relevancia que tiene este hecho en concreto y el proceso de diálogo entre la CONAIE y el Gobierno Nacional con respecto a las Mujeres Amazónicas y su Mandato? Pues que las Mujeres Amazónicas se auto-presentan como *otro* actor legítimo y legitimado de interlocución con el Gobierno en los temas que más afectan al cuidado de la vida –sus territorios y los diferentes tipos de violencia que sufren– ya que ellas «[...] son 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, 2018:2). El proceso de la negociación de la CONAIE con el Gobierno Nacional es mucho más amplio. Entre las cuestiones que tratan se encuentra el extractivismo y los derechos territoriales indígenas, efectivamente, pero también el tema de las amnistías, la comunicación y el transporte comunitario, la agricultura, la justicia indígena y la educación. En este sentido, el Mandato de las Mujeres Amazónicas y su Marcha visualiza la posición propia de las mujeres como colectivo diferenciado que sufre en primera persona los efectos de la contaminación derivada del extractivismo y de las diferentes formas de violencia que afectan su vida cotidiana.

«Pero aquí hemos de permanecer nosotros las mujeres, porque de nosotros dependen. Los hombres sin nosotros no pueden vivir. Nosotros somos las que cultivamos, nosotros somos los que labramos la tierra y llevamos el pan a nuestros hijos allá en la selva. Nosotros queremos nuestra selva intacta que nadie nos pueda entrar ahí a destruir nuestra selva, nuestros ríos, nuestras costumbres, nuestra lengua, todo. Queremos mantener, debemos permanecer intactos ahí en la selva» [Catalina Chumpi (2018a), dirigente shuar de la Coordinadora de Organizaciones de las Nacionalidades Amazónicas de Pastaza y presidenta de las siete nacionalidades de la provincia de Pastaza].

«Me preocupan nueve comunas que estamos viviendo no sólo en los ríos sino afectación de los cultivos, de las chacras también. Las yucas no producen como antes. Crecen, cargan, ya están podridas todas. Vamos a sacar, una dos veces, tres veces, ya no existen las yucas porque todas están podridas. Las mujeres, los niños sufren porque las chacras terminan tan pronto y las mujeres sufriendo con el sacrificio que hacen tan pronto que tienen que hacer las chacras nuevamente. Continuamente tienen que hacer las chacras. Y las mujeres han visto cuantas sufrimiento y con el tiempo sufrimiento va a venir y más sufrimientos de lo que estamos sufriendo. [...] Han sufrido bastante las mujeres de la zona Villano, han violado a los niños, niñas, señoras que no pueden andar libremente en sus chacras. Tienen tanto miedo de andar libremente, de hacer sus trabajos en las chacras. Tienen que ir con sus esposos para la mayor seguridad» [Salomé Aranda (2018b) dirigente kichwa de la mujer de la comuna Moretecocha].

«¡Queremos hablar con el señor Gobierno! ¡Qué escuche nuestra palabra! ¡Nuestra decisión que hemos venido! ¡Decir a ver que nos dice a las mujeres! Si a los hombres ha recibido, no han quedado de acuerdo, claro. Y ahora queremos claro las cosas con las mujeres. No queremos, ¡basta de mentirnos! Si no hacemos eso, sí claro, siguen negociando y seguimos matando nuestros alimentos. Porque nuestros alimentos de la selva nosotros vivimos, de los animales vivimos, de nuestro río, de la chicha vivimos. Nos van a matar y por eso estamos aquí mujeres, aunque sin ropita, sin nada, con guaguas llorando, con enfermos» [Zoila Castillo (2018b), vicepresidente kichwa de la CONFENIAE].

«Como mujer shiwiar, nosotros empecemos algunos si quieren pero yo como mujer ya no quiero más. No quiero que entre más petrolero. ¿Para qué? Para no estar sufriendo, para que no sufran mis hijas. Algún día cuando le dejo yo me voy a otro lado. Si es que yo me muero, ¿quién queda? Nuestros hijos, nuestros nietos. Entonces por esa razón yo no apoyo que entren esas. Yo más que todo rechazo para siempre. De ahí nosotros vamos a cambiar, todas, mujeres que van

salir afuera y jamás no va a volver. Por esa razón yo como mujer shiwiar yo no quiero que entre adentro ni jamás. Y nosotros que tenemos nuestra costumbre se van olvidar todos. Y nosotros siempre cantamos allá dentro, y que van olvidar. Olvidan y ¿qué van decir? No sé» [Rosa Gualinga (2018b) dirigente de la Asociación de Mujeres Shiwiar].

Pese a exigir respuestas a un tema concreto –la explotación petrolera en la Amazonía y la violencia aparejada– y a hablar sólo en su nombre como Mujeres Amazónicas –y no en nombre del movimiento indígena– entre la dirigencia y algunos sectores del movimiento se levantaron suspicacias. Éstas no son tan relevantes como para poner en entredicho la unidad y coordinación del movimiento indígena, pero sí para posicionar aún más el debate del papel de la mujer dentro del mismo. Jaime Vargas (2018a), en la reunión privada que tuvo con las mujeres la mañana de la audiencia con el presidente de la República, reafirmó su determinación de ir incluyendo más mujeres en las dirigencias y en los liderazgos y confesó su deseo de que la próxima presidenta de la CONAIE sea una mujer. Ante su discurso y los hechos a los que refería como respaldo de sus palabras, muchas mujeres asistían con la cabeza. Las Mujeres Amazónicas son parte de las bases de la CONFENIAE, que a su vez es base regional de la CONAIE, y por lo tanto, no tienen ni una agenda diferente ni propia a la del movimiento indígena.

«El diálogo de la CONAIE está más amplio y el mandato de las mujeres habla más específico sobre tema de extractivismo de la Ronda Suroriente y bloques específicos de donde vienen estas mujeres. Entonces yo le veo más bien como una fortaleza. Y así a las cinco de la tarde van a ir. [...] No tenemos una agenda diferente a la CONAIE, simplemente van a expresar desde mujeres cual es nuestro pensamiento como mandato de mujeres. El Mandato que yo pienso que la CONAIE tiene que asumir como insumo para los proceso de diálogo que está llevando con las instituciones nacionales» [Patricia Gualinga (2018c), ex dirigente kichwa y asesora política del pueblo Sarayaku].

El Mandato y marcha de las Mujeres Amazónicas queda enmarcado en el contexto general de diálogo y negociación entre la CONAIE y el Gobierno Nacional. El Mandato puede considerarse un insumo más –en la línea señalada por Patricia Gualinga (2018c)– de este proceso entre el movimiento indígena y el Estado, aunque realmente no haya sido un diálogo muy fructífero para la gran mayoría de este movimiento.

«Ya lo dijo Jaime Vargas, el 4 de julio ingresamos al Carondelet para el diálogo. Ya mismo nueve meses. Y en nueve meses nace un niño. Pero en este diálogo el Gobierno van a hacer nueve meses y ni siquiera un óvulo aparece. Que tristeza, que decepción, que fraude, que desaire, que despiste. Estamos viviendo el coloniaje. Un coloniaje en el que se le invitaba al dueño de la hacienda, pero el dueño de la hacienda no viene. [...] Esto que parece ser una crónica del rompimiento de diálogo anunciado. Creo que parece que al Gobierno no le interesa a pesar de que en estos nueve meses quien ha ganado con el diálogo no somos nosotros sino es el Gobierno. Porque el Gobierno dice a cada rato estamos dialogando con los indígenas, estamos dialogando con los sectores sociales, estamos dialogando. Ese gran dialogador es el Gobierno, pero un diálogo sin resultados no es diálogo. Yo solamente me pregunto, si las cámaras de la producción, si la asociación de bancos del Ecuador, si el gran sector financiero, si el gran capital financiero internacional invitaría a Lenin Moreno, estaría primerito. Pero como son CONAIE no más, CONFENIAE no más, ECUARUNARI no más, CONAICE no más, entonces que esperen no más, que sigan esperando. Ya han esperado 526 años que esperen no más, más tiempo» [Yaku Pérez Guartambel (2018), presidente de la ECUARUNARI].

Así, y dada la indeterminación del Gobierno de la República, después de varias horas de Asamblea se resuelve «dar un plazo impostergable al Gobierno Nacional hasta el 25 de abril para que dé respuestas al Movimiento Indígena en la Gran Asamblea de los pueblos y nacionalidades del Ecuador a realizarse en la ciudad de Latacunga acompañada de una Gran Movilización» (CONAIE, 2018b). Ello significa que si el Gobierno no da respuesta tendrá lugar una gran marcha indígena de resistencia; «resistencia permanente» que ya ha sido declarada en la Asamblea y que comenzará con la socialización de las resoluciones acordadas en los pueblos, comunidades y comunas por parte de la dirigencia indígena congregada ese día. Asimismo, comenzará la organización y los preparativos para esa Gran Movilización (CONAIE, 2018a). Además, como muestra de esa resistencia se resuelve «suspender las mesas de diálogo a nivel nacional y provincial con las secretarías y ministerios de Estado hasta que exista resultados concretos a las demandas del Movimiento Indígena» (CONAIE, 2018b). Con ello se acuerda que el único interlocutor frente al Estado hasta el día señalado para la Gran Asamblea de los pueblos y nacionalidades será la presidencia de la CONAIE y que sólo se dialogará con la presidencia de la República. Para las Mujeres Amazónicas esto podría suponer que tengan que esperar más de quince días o un mes para volver a Quito a exigir respuestas a su Mandato; pues en su rueda de prensa después de la audiencia con el presidente de la República Zoila Castillo (2018c) –vicepresidenta de la CONFENIAE– señaló este plazo de espera antes de volver a la capital si no obtenían respuestas.

Por otro lado, otra de las principales resoluciones de la Asamblea de la CONAIE (2018b) es la propuesta al país de marchar hacia una «[...] convocatoria de Asamblea Constituyente para descorreizar y combatir la corrupción institucionalizada». Esta resolución tiene mucho que ver con el estudio de tesis que aquí se desarrolla y con las cuestiones que se han venido tratando en esta investigación. Siendo conscientes de que no se puede aportar ninguna conclusión categórica a las preguntas de investigación planteadas, sí que es cierto que puede advertirse la consideración de la Constitución de Montecristi por parte de un sector importante del movimiento indígena como una obra del Gobierno anterior, del ex presidente Correa, y como un instrumento que –a fuerza de ser violado, incumplido y vaciado en sus artículos relativos al pluralismo jurídico y a los derechos colectivos– no ha conseguido ser posicionado como una herramienta jurídico-política favorable a los pueblos, nacionalidades, comunidades y comunas indígenas<sup>172</sup> dada la interpretación desarrollista y monista que ha impuesto Alianza País. La llamada a una nueva Asamblea Constituyente podría responder, en una parte, a ello.

«Quiero decir, yo creo, esta Constitución no nos representa. Yo creo el movimiento indígena del Ecuador, de manera unida tiene que plantear una Asamblea Constituyente [aplausos]. Porque esta carta, que es la carta con la que está gobernando Lenin Moreno, es la misma carta escrita por Rafael Correa y sus asambleístas en Montecristi, compañeros. Por más presidente indígena, por más tagaeri taromenani que sea, pero va a seguir con la misma Constitución, impuesta

---

<sup>172</sup> En el epígrafe destinado al estudio de los discursos de las Mujeres Amazónicas se profundizará sobre esta cuestión.

compañeros y compañeras. Por eso yo creo que hay que plantear una Asamblea Constituyente» [Marlon Vargas (2018), presidente de la CONFENIAE].

Con todo, el Mandato de las Mujeres Amazónica y la espera de su respuesta por parte del Gobierno queda englobado en una espera aún mayor, que es la del movimiento indígena en su totalidad. La Gran Movilización que estaba prevista para el 25 de abril de 2018 queda aplazada sin fecha definida según la Resolución de la CONAIE de 19 de abril (CONAIE, 2018c). El motivo de dicho aplazamiento se debe a los acontecimientos violentos que se están sucediendo en la frontera norte del país, donde grupos armados se están enfrentando con mayor frecuencia a miembros de las Fuerzas Armadas del Ecuador<sup>173</sup>. Tras el secuestro y posterior asesinato en el mes de abril de tres miembros del equipo periodístico del Diario El Comercio la situación se ha vuelto más compleja a la par que violenta en la frontera<sup>174</sup>. Todo ello ha hecho que las prioridades del Gobierno estén centradas en devolver la “normalidad” a la zona y que el movimiento indígena haya optado por postergar su movilización. Las Mujeres Amazónicas también esperarán a que las aguas se calmen para exigir al Gobierno respuestas a su Mandato<sup>175</sup>.

### **10.2.3. Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las Bases frente al Extractivismo**

La entrega del Mandato de las Mujeres Amazónicas –titulado *Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras De la Selva de las Bases frente al Extractivismo*– demoró más de lo esperado por las dirigentas y lideresas que llegaban a Quito para exigir al Gobierno de la República el cese en su empeño de entregar sus territorios ancestrales al extractivismo. Ya se han explicado el transcurrir de los hechos y de las jornadas de espera, así como el contexto que rodea este ejemplo de reacción opuesta a la interpretación desarrollista y monista de la Constitución que lleva a cabo el Ejecutivo, así que en esta ocasión se procederá al análisis del contenido del Mandato. Para ello, se contará además de con el propio texto del Mandato, con las entrevistas realizadas a las mujeres dirigentas y lideresas en el marco de la presente investigación así como por las palabras que estas mujeres han pronunciado en diferentes contextos: ruedas de prensa, foro en la Universidad Andina Simón Bolívar, discursos a viva voz o con parlante

---

<sup>173</sup> Noticia publicada en Andes (2018, 19 de marzo) Frontera norte de Ecuador atraviesa una situación “compleja” por accionar de grupos armados. Disponible en: <https://www.andes.info.ec/es/noticias/actualidad/15/es-compleja-la-situacion-que-se-vive-en-la-frontera-norte-y-los-ataques-coinciden-expertos> Fecha de consulta: 20 de abril de 2018.

<sup>174</sup> Noticia publicada en El Comercio (2018, 15 de abril) La dura verdad en la frontera colombo-ecuatoriana tras el crimen de periodistas ecuatorianos. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/frontera-crimen-periodistas-secuestrados.html> Fecha de consulta: 20 de abril de 2018.

<sup>175</sup> No hay información oficial de la decisión de espera de las Mujeres Amazónicas, pero por conversaciones informales con miembros de Acción Ecológica se ha recibido esta información.

durante la concentración, palabras escritas en pancartas y carteles, consignas, y sus discursos frente a frente con el presidente del Gobierno durante su audiencia.

### **A) Aproximación al texto del Mandato de las Mujeres Amazónicas**

El Mandato de las Mujeres Amazónicas comienza con un considerando. En este considerando se especifica «que el Estado ecuatoriano es suscriptor de importantes convenios y declaraciones internacionales en materia de derechos de pueblos indígenas como el: Convenio 169 de la OIT, la Declaración de NNUU sobre pueblos indígenas, Declaración Americana sobre Pueblos Indígenas y la Constitución del Ecuador» (Mujeres Amazónicas, 2018:1). Por ello se insta al Gobierno que recuerde que por virtud del artículo 426 de su vigente Carta Magna «los derechos consagrados en la Constitución y los instrumentos internacionales de derechos humanos serán de inmediato cumplimiento y aplicación» y que «no podrá alegarse falta de ley o desconocimiento de las normas para justificar la vulneración de los derechos y garantías establecidos en la Constitución» (Mujeres Amazónicas, 2018:1). Asimismo, se recuerda que estos parámetros jurídicos a las que se ha hecho referencia no suponen «cualquier consentimiento», sino el deber de respeto al derecho a la autodeterminación de los pueblos y nacionalidades indígenas y a lo establecido en la sentencia de la Corte IDH (2012) del caso *Sarayaku vs. Ecuador* en materia de consulta previa, libre e informada y consentimiento (Mujeres Amazónicas, 2018:1). Con este comienzo las Mujeres Amazónicas recuerdan al Ejecutivo que son totalmente conocedoras –y que dominan– el lenguaje jurídico en materia de derechos colectivos con el que pueden comunicar y exigir al Estado el cumplimiento de sus responsabilidades desde el formalismo que sus parámetros monistas exigen.

Después de esta introducción, las Mujeres Amazónicas exponen que los procesos de «“consulta previa”» que se han realizado en sus comunas, comunidades y pueblos ha sido un «[...] proceso totalmente viciado y manipulado por la Secretaría de Hidrocarburos» (Mujeres Amazónicas, 2018:1). Es por ello que dichas consultas no deberían ser tomadas en consideración ya que las mismas no revelan información fiable sobre la aceptación de dichas comunas, comunidades y pueblos de que entren empresas extractivas a sus territorios. Asimismo, se denuncia el irrespeto que han sufrido las organizaciones de las nacionalidades por parte del Gobierno Nacional, al cual se le acusa de crear dirigencias paralelas afines a sus intereses desarrollistas, de estimular acciones violentas en contra de las mujeres lideresas, de desalojar y amedrentar a familias enteras mediante la militarización de los territorios para facilitar la entrada de las empresas extractivas y de criminalizar y perseguir a las y los líderes que se opusieron a tales proyectos desarrollistas (Mujeres Amazónicas, 2018:1-2). Por todas estas prácticas y por el irrespeto a los instrumentos jurídicos señalados, las Mujeres Amazónicas (2018:1) denuncian que no han sido respetados sus derechos en el marco de la Ronda Sur-oriente y la licitación de sus bloques petroleros junto con la ampliación

del bloque 10 y en las concesiones mineras a las empresas Ecuacorriente S.A. (ECSA), Lowell, Ecuasolidos, Belarusian Oil Company, Andes Petroleum y CELEC EP (Mujeres Amazónicas, 2018:1).

A partir de la exposición de los considerandos referidos, las Mujeres Amazónicas (2018) «demandan el cumplimiento del siguiente mandato»; un mandato que se expresa en un total de veintidós puntos. El primero de ellos es precisamente el rechazo y la consideración de los contratos y cualquier firma de acuerdo para el acceso de las empresas extractivas (petroleras, mineras, hidroeléctricas, madereras) en sus territorios, sean cuales sean los dirigentes o representantes de los GAD'S que han otorgado su consentimiento. Estos contratos y acuerdos se consideran por ellas –más del 50% de la población indígena– como ilegales e ilegítimos. En esta línea, por tanto, se exige «[...] la anulación de los contratos y/o convenios y concesiones otorgadas por el gobierno ecuatoriano a las empresas petroleras y mineras en el centro sur de la Amazonía» y que sus territorios sean declarados «libres de actividades extractivas» (punto 2) (Mujeres Amazónicas, 2018:2).

En materia petrolera ello supone principalmente el rechazo total a la licitación de los dieciséis bloques que conforman la XI Ronda y a la ampliación de las operaciones de la empresa Agip Oil en el bloque 10 (punto 3 y 6); pero también la exigencia de que sean declarados nulos los contratos de los bloques 79, 83, 74, 75 y 28 ya concesionados (punto 4), máxime cuando afectan a los nacimientos de las cuencas hidrográficas (puntos 7 y 9). Asimismo, también se exige el cierre de toda fuente de contaminación de los territorios indígenas de los pueblos Siecopay, Siona, Cofán, Kichwa, Shuar, Waorani y campesinos de la Amazonía Norte, con la correspondiente reparación integral de los mismos y con el pago por deuda ecológica e indemnizaciones respectivas por los daños causados (punto 8). Finalmente, se hace mención especial a la exigencia de que no sean ampliadas las operaciones petroleras y madereras en el Parque Nacional Yasuní por ser éste un territorio ancestral de los tagaere, taromenanes y waoranis; con ello se garantizaría la supervivencia y se evitaría el etnocidio de los pueblos en aislamiento voluntario (punto 10) (Mujeres Amazónicas, 2018:2-3).

Por su parte, en materia minera, supone asimismo la exigencia de que sean declarados nulos los contratos, convenios y concesiones en los territorios de Warints, Nankints, Panantza, Tundayme, Kutuku, Shaimi y Cóndor Mirador (todos ellos en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, al sur de la Amazonía); sobre todo los relativos a las concesiones de empresas como Ecuacorrientes (ECSA), Ecuasolidos y Lowell que afectan a territorios ancestrales shuar, achuar y saraguros, así como a población campesina afincada en esa zona (puntos 11 y 12). También, se rechaza la construcción hidroeléctrica de la empresa CELEC EP en la provincia de Morona Santiago. Finalmente –y dada la violencia ejercida por el Gobierno Nacional para defender los intereses mineros– se exige que sea retirada toda presencia militar y policial de los territorios indígenas señalados, así como que sea dada la amnistía a los compañeros shuar que fueron desalojados y perseguidos por defender sus territorios

(puntos 17 y 18). Se nombran –entre otros– a Angel Nantip, Domingo Ankuash, José Esach, Luis Tiwiram, Esteban Pandam y Pepe Acacho. Finalmente, se exige que el Estado pida disculpa y sanciones a los responsables de las muertes de los líderes Bosco Wisum, Fredy Taish y José Tendetza (punto 19) (Mujeres Amazónicas, 2018:3-4).

Por otro lado, las Mujeres Amazónicas (2018) declaran en el quinto punto de su mandato su rechazo a las socializaciones o “consultas” para cualquier proyecto extractivo ya que –en el ejercicio de su derecho a la autodeterminación– en sus propios espacios de decisión ya han resuelto que no quieren proyectos de este tipo en sus territorios. Además, añaden que estas supuestas “socializaciones y consultas” «no cumplen ni cumplirán con los estándares internacionales de la consulta y consentimiento previo, libre e informado como lo establece la sentencia del caso Sarayaku vs. el gobierno ecuatoriano» y que son el motivo de la generación de conflictos internos en las comunidades que arriesgan la supervivencia de grupos vulnerables como el Pueblo Sapara, los pueblos en aislamiento voluntario y a las mujeres de todas las nacionalidades de la Amazonía (Mujeres Amazónicas, 2018:2). En este sentido, también se exige el respeto por las propias estructuras organizativas de los pueblos y nacionalidades indígenas y por la otorgación de nombramientos de la dirigencia de las mismas sin que la Secretaría de la Gestión de la Política intervenga de modo alguno en estos espacios (punto 15). Esta exigencia de respeto se extiende a las organizaciones de mujeres que se constituyen bajo el Derecho propio y consuetudinario y al amparo del derecho a la autodeterminación (punto 16) (Mujeres Amazónicas, 2018:3-4).

Finalmente, los puntos 14, 20, 21 y 22 del Mandato, se refieren a la exigencia en la toma de medidas por parte del Ejecutivo para garantizar la seguridad y protección de las mujeres lideresas y sus familias, las cuales son amenazadas por defender los derechos humanos y de la Naturaleza. Tal es el caso, de entre otras, de Patricia Gualinga (lideresa de Sarayaku), Nema Grefa (presidenta de la Nación Sapara), Alicia Cahuiya (lideresa waorani), Gloria Ushigua (lideresa sapara) y Margoth Escobar (activista por los derechos de la Naturaleza). Además, se exigen investigaciones profundas, históricas y estadísticas sobre los casos de violencia física, sexual y de género (incluida la prostitución) asociadas con las actividades extractivas (mineras, petroleras, madereras, etc.) y a la militarización de los territorios. Y ello con el objetivo de que sean aplicadas las sanciones necesarias a los culpables, se brinden garantías para su no-repetición y para que se cree y ponga en práctica una política pública al efecto adecuada al contexto amazónico y a cada situación concreta de las comunas, comunidades y pueblos en los que viven las mujeres firmantes de este Mandato. Para acabar, y como último punto, se exige el cumplimiento de los derechos constitucionales de no-discriminación y se requiere para ello de la realización de políticas públicas contra la discriminación de las personas indígenas (Mujeres Amazónicas, 2018: 3-4).

Las últimas palabras de este Mandato son las siguientes: «Nosotros las Mujeres Amazónicas aquí firmantes, exigimos el cumplimiento de nuestro mandato, y daremos



seguimiento del mismo» (Mujeres Amazónicas, 2018:4). Fuera del texto, y a continuación en el siguiente epígrafe, se profundizará en el contenido de este Mandato a través de los discursos y sentires expresados por algunas de las dirigentas y lideresas que hacen parte de él y que luchan por su cumplimiento.

## **B) El Mandato de las Mujeres Amazónicas a través de sus discursos y sentires**

Para entender en toda su complejidad el Mandato de las Mujeres Amazónicas es necesario recurrir a las intervenciones de estas dirigentas y lideresas en diferentes espacios, así como a las entrevistas realizadas para la presente investigación; pues todo ello aporta mayor detalle y profundidad a la lucha que se expresa tras el texto que se ha analizado. A través de sus palabras se entenderá mejor el por qué de la resistencia al extractivismo y el por qué de la defensa a sus territorios y modos de vida en armonía con la Naturaleza. Y ello, a su vez, aportará más luz a la identificación y comprensión de los límites de la Constitución de Montecristi para encauzar los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas de forma favorable a estos últimos debido a la interpretación desarrollista y monista que se ha impuesto desde el poder –desde el Estado– a este texto constitucional cuyo potencial en pro de los derechos indígenas, el pluralismo jurídico y el avance hacia alternativas al desarrollo se estudió en el primer capítulo de esta parte de la tesis que aquí nos ocupa.

Como ya se advirtió en los párrafos dedicados a especificar la metodología utilizada, las palabras y discursos de las lideresas y dirigentas amazónicas han sido ordenadas de acuerdo a tres ejes temáticos: (1) Territorios indígenas amazónicos amenazados por el extractivismo; (2) Ejercicio de violencia estatal para frenar procesos de resistencia a proyectos extractivos; y (3) La Constitución de Montecristi: su incumplimiento, vaciamiento y violación. No obstante, este orden se impone simplemente por la necesidad de estructurar y plasmar las ideas que pretenden ser expresadas en un estudio de estas características –tesis académica– y no porque el propio discurso se encuentre desglosado o compartimentalizado. La realidad es que estas secciones –en las que se ha dividido la exposición de las palabras y discursos de las Mujeres Amazónicas– se encuentran perfectamente articulados, siendo en muchas ocasiones difícil la separación de los mismos por temáticas. Todo lo tratado en estos tres ejes rectores se encuentran, por tanto, perfectamente articulados e interrelacionados

### **B.1. Territorios indígenas amazónicos amenazados por el extractivismo**

Las Mujeres Amazónicas firmantes de este mandato vienen de siete nacionalidades diferentes. Ello significa que las circunstancias que afectan a sus territorios son particulares pero –como ya se ha adelantado– comunes en lo relativo al rechazo que

suscita la industria extractiva por la destrucción que produce en sus vidas: contaminación de la tierra, que queda infértil; cultivos degradados, que ya no producen como antes; enfermedades de la piel y cáncer, que no conocían... Estas son las principales manifestaciones de la extracción petrolera y minera en sus territorios y principalmente por estos motivos ellas están en contra.

El **territorio sapara** entró en la XI Ronda Petrolera anunciada en 2012 con la licitación de los Bloques 74, 79, 83, 84, 86. El contrato para dos de estos bloques localizados en su territorio ancestral se firmaron en 2016, aunque aún no han empezado las actividades. Las mujeres sapaaras reivindican que su pueblo ha sido reconocido por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad<sup>176</sup> y que sin embargo esto no le ha importado al Gobierno ecuatoriano, quien ha vendido sus tierras (Toquetón, 2018a; Toquetón 2018b). En la audiencia con el presidente de la República, las mujeres sapaaras expusieron estas preocupaciones a través de Gloria Ushigua (2018b). Esta mujer, de pie en la sala y hablando en su propio idioma, se dirigió a Lenin Moreno y le dijo: «el pueblo sapara somos muy pocos, quedan pocas personas. Míreme mi rostro, yo soy una mujer sapara, y estamos desapareciendo»<sup>177</sup>. Estas mujeres se ven afectadas por la firma del contrato con la empresa china Andes Petroleum para los bloques 83 y 79, bloques que afectan a sus territorios. Gloria Ushigua (2018a) e Irene Toquetón (2018a) lo explican de la siguiente manera:

«Que tenemos derecho de la tierra, vivido años antes. Tenemos derecho a entregar ese documento. Y eso es personal, Gloria. Siempre lo que el territorio sapara dos bloques 83, 79 quedará bajo tierra, si es que estoy viva. Si es que muero voy a dejar, si es que viva no voy a dejar pasar a los Gobiernos ecuatorianos. [...] Porque nadie está haciendo caso. Es el cambio climático también está pasando, el tiempo está... hay momentos que está lloviendo lloviendo y ese sol tan fuerte, no era así. Antes era muy suave en la selva, en la Amazonía, muy tranquilita, ahora no. Lloviendo, cayendo los árboles, ¿por qué? Por el cambio climático y por eso no queremos más explotación, que quede bajo tierra el petróleo, minera, todo. Yo tengo un territorio grande, yo soy una cultura tan chiquita. Y dentro de mi territorio hay dos bloques, 83, 79 ya está vendido a Andes Petroleum por Rafael Correa. Pero tienen dinero no está explotado y queremos que quede bajo tierra. A nosotros no comemos ese dinero, come Rafael Correa. Y no vamos a ir cárcel porque es nuestro derecho reclamar que quede bajo tierra el petróleo.» [Gloria Ushigua (2018a), presidenta de la Asociación de Mujeres Sapaaras].

«Nosotros estamos aquí hemos llegado a la capital a entregar un mandato porque estamos defendiendo nuestro territorio porque tenemos dos bloques que es el bloque 79, 83 dentro del territorio de la nacionalidad sapara. Entonces nosotros no queremos a las petroleras ahí en el territorio porque ya estamos viendo lo que están viviendo nuestros otros compañeros de las nacionalidades que los ríos están contaminados y ya no se da la agricultura. Todas las siete nacionalidades, los indígenas vivimos de la caza, la agricultura y la pesca y ya en algunos, en otros territorios ya no se da lo mismo, está contaminado» [Irene Toquetón (2018a), dirigente de la Mujer de la Nacionalidad Sapara].

---

<sup>176</sup> <https://ich.unesco.org/es/RL/el-patrimonio-oral-y-las-manifestaciones-culturales-del-pueblo-zapara-00007> Consultado el 16 de abril de 2018.

<sup>177</sup> La traducción del discurso de Gloria Ushigua (2018b) ante el presidente de la República fue traducido in situ por Nina Gualinga.

El **territorio kichwa** de Cuenca Villano es uno de lo más que ha sufrido las consecuencias de la actividad extractiva. El Bloque 10 fue concesionado por veinte años hace unos veintiocho, pero aún sigue en actividad y pretende su ampliación. La empresa que opera en la zona es Agip, una empresa italiana que, según el Ministro de Hidrocarburos, es todo un ejemplo a seguir: «el caso del Bloque 10 es una de las actividades mejor llevadas en cuanto a lo social y ambiental y eso son cosas que estamos revisando periódicamente» (Pérez, 2018). Esa no es la opinión de las mujeres que vienen representadas por su dirigente, Salomé Aranda, ni por las otras dirigentes que han oído y conocido la situación de su territorio. Esta intervención del Ministro de Hidrocarburos causó un cambio palpable en el rostro de la dirigente de las nueve comunidades que forman la comuna de Moretecocha (Salomé Aranda), pero como ésta no estaba en la agenda de la audiencia, la indignación fue trasladada al presidente de la República y al Ministro de Hidrocarburos por Zoila Castillo (2018c), Patricia Gualinga (2018b) y Nina Gualinga (2018).

«Señor presidente, yo soy vicepresidenta parlamento de la CONFENIAE quien camina a los comunidades viendo de cada nacionalidades. Aquí dicen que no afecta en las comunidades, es pura mentira señor ministro creo que ha dijo que no hay bloque 10 no está contaminado. Sí está contaminado. Yo he caminado todo el río Villano hasta la frontera donde están los niños, pobres como sufren de granos, de llagas, de chocos, de cáncer, ya hace quince días murió una compañera con cáncer. Y los animales, los pescados ya no hay como antes cuando hace más de cincuenta años había varios donde comíamos sano y bueno. Todo eso es lo que es preocupante. Acá dice que no pasa nada, cambio uno que camina hasta dentro de la selva, se ve» [Zoila Castillo (2018c), vicepresidenta de la CONFENIAE].

«Estoy casada con alguien del Bloque 10, de Villano, y sé lo que pasa allá. Ahí es la empresa que es el Estado, la empresa es que paga los profesores, que paga los centros de salud, es el que decide que gentes manipula y lo sé, lo he vivido, lo he visto personalmente. Y también sabemos por mujeres que han sido abusadas sexualmente en esa zona. Se supone que esa es la tecnología de punta, no queremos ese tipo de tecnología señor presidente» [Patricia Gualinga (2018b), ex dirigente del pueblo de Sarayaku y actualmente asesora política del pueblo Sarayaku].

«El señor ministro de petróleo, hidrocarburos. Me gustaría que mire el rostro de estas mujeres, porque yo he visto que cuando estas mujeres hablan usted está mirando el papel. Por favor, tome, mire las caras de estas mujeres. Mire el rostro de la señora Salomé que está sentada acá, que vive en el Bloque 10. Usted dice que el bloque 10 es el bloque donde mejor se ha manejado la explotación petrolera, ¿sabes lo que han vivido estas mujeres? Los niños están enfermos, están con granos, están con cáncer, nacen con cáncer desde el vientre de la madre. Las mujeres que viven ahí han sido víctimas de violaciones, han sido violadas en las chacras, han sido violadas cuando han ido a pedir arroz con atún donde los hombres que trabajan en las compañías petroleras porque ya no hay comida, porque ya no hay peces en los ríos, ya no da la yuca, ya no da el plátano, ya no hay animales. ¿Y usted está negando esta realidad diciendo que se ha manejado muy bien la explotación petrolera ahí? Eso no es verdad y aquí están las testigas, aquí estamos las que estamos viviendo eso. Aquí están las mujeres que por defender sus derechos, por defender sus familias, sus territorios, el futuro de sus hijos, de nuestros hijos, de mi hijo que tiene un año, están siendo amenazadas de muerte, están siendo perseguidas, están siendo amenazadas, hostigadas de cualquier forma. Tome y mire el rostro de estas mujeres, ¿con qué cara les dice que todo se ha manejado bonito? ¿Con qué cara si usted no vive ahí? Yo le pregunto ¿y no eres capaz de mirar el rostro de estas mujeres?» [Nina Gualinga (2018), lideresa del pueblo Sarayaku].

El presidente de la República, Lenin Moreno (2018), le explicó a Nina Gualinga (2018) que era opción personal mirar o no mirar a las mujeres mientras hablaban, pues –según él– ellos estaban allí para escucharlas y eso es lo que estaban haciendo. Aún así, no

pudo evitar que durante las palabras de esta joven líder el ambiente de la sala cambiase, percepción que puede ser notada por aquellas personas que vean el video de la audiencia. Esta fue la última intervención de las mujeres antes de que el presidente cerrase con unas palabras el evento. Y la sensación que ella causó en el sentir de algunas de las presentes –según comentarios compartidos al llegar a la plaza– fue de que se le dijo a la cara al Ministro que estaba mintiendo, y al presidente de que su Ministro estaba mintiendo.

¿Pero qué es lo que pasa en el territorio Kichwa de Cuenca Villano? Según su lideresa Salomé Aranda (2018a) el gran problema es la aparición de «enfermedades incurables», cáncer; unido a la casi total infertilidad del suelo, la contaminación del agua del río (usada para beber, bañarse y regar sus chacras) y de los peces, la muerte y desaparición de la zona de animales como el guatín (antes elemento principal en sus platos) y la violencia sexual y de género que sufren las mujeres.

«Por esas razones nosotros estamos aquí, porque nuestra vivencia ahí en la Amazonía para sobrevivir es el producto y los peces del agua y los animales de la selva y nuestro mercado está terminando y eso es la preocupación de nosotros porque la gente no podemos vivir sin el mercado y la ciudad también. Pero allá dentro nuestro mercado es animales en el monte, los animales del río peces y los productos en nuestros cultivos, en las chacras. Y si ya no le dan, están muriendo todo. ¿Nuestros niños en qué van a quedar? Hemos estado en eso. Por eso nosotros venido a presentar el Mandato exigiendo al presidente para que nos ayude a no continuar abriendo los pozos petroleros en la Amazonía ni en nuestros territorios. [...] La empresa no apoya en nada, solo causa muerte. A la empresa van los enfermos a pedir ayuda porque es por su causa que están así, pero les ven que son enfermos de cáncer y no hacen nada. Les manda a su casa a morir, a esperar el día y morir. La empresa les dice que no tienen cura y que se vayan. La empresa dicen que no hay convenio, que el convenio se acabó y no tienen responsabilidad, pero ellos siguen sacando el petróleo. El Estado dice que apoya a las comunidades, pero no hacen nada. No manda a sacar a la empresa si es que ya no hay convenio, pero ellos siguen sacando el petróleo y contaminando. La gente está muriendo como perros» [Salomé Aranda (2018a), dirigente de la Mujer de la Comuna Moretecocha].

Otro de los territorios kichwas que se vería afectado por la XI Ronda Petrolera es el Pueblo de Sarayaku. A este pueblo afectaría la ampliación del Bloque 10 y la posible explotación de los Bloques 79 y 83 por parte de la empresa china Andes Petroleum con la que ya se ha firmado el contrato. Y todo ello a pesar de que existe una sentencia de la Corte IDH (2012) favorable al Pueblo de Sarayaku en la cual se falló que el Estado ecuatoriano no respetó el derecho colectivo a la consulta libre, previa e informada y al consentimiento de este pueblo indígena. El mismo año en el que sale la sentencia (junio de 2012) se anuncia el lanzamiento de la XI Ronda Petrolera que pone a licitación bloques petroleros que afectan al territorio ancestral de Sarayaku. Asimismo, hay que recordar que el Bloque 74 no se saca a licitación, sino que se le entrega directamente a la empresa estatal Petroecuador. Esto, según Alexandra Almeida (2018) tiene una intencionalidad clara: no sacar a licitación el territorio que corresponde a Sarayaku pero tampoco explotarlo en el futuro inmediato, y ello debido a la “conflictividad” de esta zona por la defensa que este pueblo ha hecho de su territorio.

«Eso sí, el territorio sigue amenazado, siempre ha sido eso. Mira en territorio de Sarayaku va a hacer el bloque 10, bloque 79, bloque 83. Los tres bloques quieren ingresar, pero entonces

¿cómo vamos a estar tranquilas? No podemos estar tranquilas las mujeres. Siempre hemos dicho que estamos preparadas, esperamos y creo que si cualquier empresa minera, maderera, petrolera si es que quiere entrar a nuestra comunidad tiene que matarnos a todos, tanto hombres y mujeres. Luego podrá trabajar, mientras que nosotras vivimos en nuestra comunidad lucharemos hasta el último» [Ena Santi (2018a), lideresa del Pueblo Sarayaku y ex dirigente de Mujeres del Pueblo Sarayaku].

Patricia Gualinga (2018b) –que junto a Ena Santi viajó a Costa Rica para intervenir como representantes del Pueblo Sarayaku en la audiencia de su caso ante la Corte IDH (2012)– en la audiencia de las Mujeres Amazónicas con el presidente de la República denunció que a su pueblo se le había sido negada dos veces la petición de audiencia. Y esta denuncia –además de estar motivada por la necesidad en continuar con el proceso de seguimiento del cumplimiento de la sentencia– tenía como razón confrontar la excusa que Lenin Moreno (2018) estaba dando a las Mujeres Amazónicas por no haberlas podido recibir antes. Según él, las mujeres no habían cumplido con el procedimiento ni seguido los cauces estipulados en la petición de audiencia con el presidente acostumbradas «[...] a esa preciosa costumbre amazónica [de] llegar donde el amigo, y en más de una ocasión a veces sin tocar la puerta» (Moreno, 2018). Patricia Gualinga (2018b), con la experiencia de su pueblo demostró que de poco sirve seguir los cauces estipulados de petición de audiencia.

El **territorio shiwiar** es otro de los afectados por la XI Ronda Petrolera. Su representante es Rosa Gualinga, aunque muchas veces se la presenta como Rosa Shiwiar. Esta dirigente fue la encargada de entregar el Mandato de las Mujeres Amazónicas a Lenin Moreno después de cantar. Y cantar porque el canto es parte de su cultura, tal y como lo indicó en el Foro realizado en la Universidad Andina Simón Bolívar en la tarde de su llegada a Quito (Gualinga 2018b). El contenido de la canción que dedicó al presidente –según nos pudo explicar– refiere a una hija que le dice a su padre que ahí está su hija, y que tiene padre que va a cuidar de ella para no sufrir más, porque los hijos cuando no tienen padres son huérfanos y sufren, sufren mucho. Y sufrimiento es el que refiere cuando hace décadas entró a su territorio una empresa petrolera que finalmente se marchó por no encontrar crudo de calidad suficiente. Aún hoy las petroleras no han explotado en territorio shiwiar, pero su dirigente ve con preocupación esta posibilidad latente.

«Bueno amiga, a mí me gusta trabajar, defender nuestro territorio, pero es que yo sé le veo es bien mal como vamos a vivir así que es contaminado. Que nosotros no queremos vivir pobre. Porque ahorita donde mi territorio es más bueno que aquí, allá no hay contaminado, libremente y que estamos, como se llama, pulmón también es libre. Esperamos que viento también viene libre, es purito, sano, que no tenemos contaminado. Que yo una vez que estaba de doce años que entró compañía que nombre no sé, sí sabía pero ya olvidé a tiempo hace. Y unas dejó para que se queden, maduren no, porque era crudo. [...] Que antes estuvimos viendo murieron bastante animales, cadáver hay bastantes. ¿Que murieron?, ¿qué animal murieron? Jabalí, tanta, mono, mono colorado, bagre, caimán, hasta tigre. Todos esos animales y también aves, también están muriendo. Que no ve que allá fue un señor avisó a nosotros, fuimos a ver. ¡Qué pena, cadáver era! Aquí, aquí, aquí, aquí porque es ahí saladero. Entonces vienen montones, toman, se van y mueren. [...] Ahí le dije no, no, no. Nosotros no vamos a dejar para que se entren al territorio. Más mejor aquí luchemos como mujeres; hombres también dijeron sí, sí tenemos derecho de

luchar. Hombres, mujeres tenemos que parar para defender nuestro territorio. Entonces nosotros reunamos para rechazar esto. Es así, esas palabras para hacer entrar allá. Cinco comunidad estamos un solo camino, un solo corazón firmes» [Rosa Gualinga (2018a), dirigente de la Asociación de Mujeres Shiwiar].

Los **territorios shuar** de las provincias de Pastaza y Morona Santiago también se están licitando en esta XI Ronda Petrolera bajo la denominación de Bloques 70, 71, 72, 73, parte del 76, y el 77. Pero es que, además, Morona Santiago y Zamora Chinchipe ya enfrenta el problema de la minería.

«Nosotros defendemos nuestros territorios ancestrales y lo vamos a defender porque por ejemplo la Ronda Sur que viene todo Morona Santiago está involucrado, en petróleo, en oro, en otros materiales que son como cinco materiales. Morona Santiago está rico en toda clase de minas y petróleo que se trata, en uranio también y se quieren explotar todo y destruir toda la Naturaleza que nosotros hemos venido como enviados. La voz de la Naturaleza, la voz de los árboles, como nosotros siempre decimos la voz de los animales. Ellos gritan porque no pueden venir acá a decir mira lo que nos están haciendo, tanto daño. Pero nosotros estamos por ellos y también por la defensa de nuestros territorios ancestrales que nuestros abuelos han vivido ahí. [...] Están muriéndose, las aves contaminadas, los árboles. A veces talan los árboles que son beneficios de todos porque yo siempre he dicho el árbol es la vida que nos da, trae agua, aire y eso descontamina de la contaminación y no nos perjudica nada. Déjenle vivir al árbol, las plantas, dejen de contaminar el río porque de ahí vivimos. Las nacionalidades pescamos del río, comemos del río y nosotros no podemos contaminar el río. Nosotras botamos con red, así con unos anzuelos, pero nosotros no contaminamos. Ese es nuestra casa, es nuestra vida que no podemos matar. Así estamos manteniendo la cultura pero sin exterminar a los animales sino cogemos lo que necesitamos» [Sandra Tukup (2018a), presidenta de la Comunidad Chiwias del Cantón Logroño, Morona Santiago].

Y esto mismo fue lo que Sandra Tukup (2018c) le dijo a Lenin Moreno y a sus Ministros, aún sin estar en la agenda. Y es, además, lo mismo que defienden las mujeres shuar de la provincia de Pastaza bajo el liderazgo de Catalina Chumpi (2018b) – dirigente de la Coordinadora de Organizaciones de las Nacionalidades Amazónicas del Pastaza– quien llama la atención sobre la contaminación de los ojos de los ríos que están en los territorios de las nacionalidades y que irremediamente supone una catástrofe para la vida en dichos territorios. Esta catástrofe la especifica la lideresa shuar Yadira Sharupi (2018), quien informa que ella vive a treinta metros de un río inservible, un río que está contaminado hasta tal punto que han tenido que solicitar al gobierno local que les suministre agua porque esa agua no se puede beber. Como era de esperar, los peces que quedan también están contaminados y no pueden comerse debido a enormes parásitos que habitan en su interior.

Los **territorios achuar** también están seccionados por la cuadrícula de los bloques petroleros de la Ronda Sur-oriente: Bloques 28, 75, 76, 78, 82 y 85. Y aunque la explotación no se haya desarrollado, la preocupación y la afectación desde hace tiempo ha llegado a las comunidades, manifestándose –como en el resto de los casos– por tierras infértiles, baja producción de los cultivos y enfermedades incurables que antes no existían.

«En mi territorio, el que explota el petróleo no está lejos de mi tierra, además de mi tierra que hay pozo de petróleo hay veinticinco minutos no más está. Entonces, a ellos los extranjeros que se explotan el petróleo ellos quieren ingresar a explotar el petróleo, pero nosotros siempre paramos duro. No entran todavía en nuestros territorios, sino que nos afecta los que están sacando al norte y todo como estamos en el sur de la Amazonía entonces nos afecta. Todos los productos ya van desapareciendo porque antes sabíamos tener productos de papaya, sabía crecer largo y daba bastante producto pero ahora apenas cuando da primer producto, siguiente ya no da, se marchita y se muere. Igual la naranja. Aunque sembramos bastante no da producto. Primer planta da producto y segundo muere igual. Antes no solía pasar eso problemas. Y además en mi población, en la comunidad, hay personas que se enferman que antes sí se curaban pero ahora no sé qué enfermedad afecta. Se va al hospital para curarse, no se curan. Son enfermedad que son incurables. Entonces esos problemas estamos encontrando en nuestras comunidades» [Mercedes Tsamaraint (2018), dirigente de la Mujer de Punbuenza, Morona Santiago].

Finalmente, el **territorio waorani** es otro de los afectados. La Ronda Sur-oriente pone a licitación el Bloque 22 que se encuentra en territorio waorani, pero los anuncios de ampliación de campos petroleros y la explotación de los Bloques 31 y 43 ya supone para este pueblo una clara amenaza. Tras el fracaso de la Iniciativa Yasuní, por la que se pretendía dejar bajo tierra el crudo del Bloque 43 (ITT), una de las preguntas de la consulta popular del pasado 4 de febrero fue precisamente sobre este Parque. Se preguntaba sobre si se estaría de acuerdo en la ampliación de la zona intangible en 50.000 hectáreas más y en la reducción de la zona de explotación a 300 hectáreas. En la audiencia del presidente con las Mujeres Amazónicas tanto éste como sus Ministros se refirieron en diversas ocasiones a esta pregunta como muestra de la preocupación en temas ambientales que tiene el Ejecutivo y como símbolo de querer proteger un lugar tan importante como es el Yasuní. Sin embargo, Alexandra Almeida (2018) recuerda que el presidente Lenin Moreno fue el que entró al campo Tambococha, es decir, dentro del Parque Nacional Yasuní. Además, cabe señalar que en estos territorios viven los pueblos tagaere y taromenanes, pueblos en aislamiento voluntario que reciben especial protección de la Constitución. Alicia Cahuiya es una líder waorani que ha trabajado durante años por la protección de su selva, su pueblo y los pueblos tagaere y taromenane. Ella recuerda en el Foro de la Universidad Andina Simón Bolívar y a Lenin Moreno en la audiencia que si se sigue explotando el petróleo del Yasuní van a seguir produciéndose encuentros conflictivos –incluso muertes– entre los waorani y los pueblos tagaeri y taromenane, y ello porque estos pueblos consideran a los waoranis culpables de la contaminación, ruidos, huida de animales y construcciones de infraestructuras en sus territorios (Cahuiya, 2018b; Cahuiya, 2018c).

«Yo he venido con bastante preocupación señor presidente. Yo soy waorani que ha vivido en Yasuní, que vivo en Yasuní. Nosotros somos de la selva de Yasuní. Nosotros preocupación que va sacar el petróleo de Yasuní, del bloque 43. [...]. Cuando hay derrame, ¿qué va pasar esa selva de Yasuní? Nuestros escritos que tenemos los sabios y sabias que tenemos, ellos han estudiado profundo la selva del Yasuní. Nos han dicho que nos vamos a morir contaminados como la Amazonía. Más de cuarenta años han explotado nuestra casa de Yasuní. [...] Si usted saca el petróleo del Yasuní nuestra muerte va a seguir acabando la vida de waorani, taromenane. Queremos que usted, el Gobierno entienda, es nuestra casa, nuestra vida» [Alicia Cahuiya (2018c), lideresa waorani y ex vicepresidenta de la NAWE<sup>178</sup>].

---

<sup>178</sup> La NAWE son las siglas que hacen referencia a la Nacionalidad Waorani del Ecuador.

Con todo, el presidente de la República Lenin Moreno (2018) le comenta que la porción del Yasuní dedicada a la explotación petrolera representa una pequeña fracción. Así, en conjunto –y aunque el presidente quiera hacer valer un discurso de desarrollo sostenible– razona que «dejar de absolutamente producir petróleo y minas yo lo considero bastante difícil. Lo considero bastante difícil. Son recursos importantes que el Estado necesita para poder dotar de escuelas, de carreteras, de bienestar a los ciudadanos» (Moreno, 2018). Además, recordaba que estos recursos son necesarios para crear productos que las personas consumen y compran constantemente, como celulares y ropa, y que ello crea riqueza en el país. Finalmente, su primera intervención concluye con la afirmación de que el Mandato entregado será objeto de un profundo análisis donde la información y peticiones del mismo serán sopesadas, «poniendo en la balanza los otros elementos que son inherentes a las necesidades de la civilización y el desarrollo», pues –como había dicho en una parte inicial de su discurso– «[...] los recursos de la Naturaleza incluidos los que se encuentran bajo tierra, se necesitan para el desarrollo de ser más» (Moreno 2018). Estas frases enunciadas, por mucho que se vayan intercalando con oraciones y tópicos del discurso de desarrollo sostenible, no dejan de denotar el deje desarrollista que mantiene el Ejecutivo y que choca frontalmente con la visión de las Mujeres Amazónicas.

Éstas mujeres no lo ven así. ¿Desarrollo? La explotación petrolera para ellas no es desarrollo, sino destrucción de riqueza, aunque –claro está– una riqueza considerada de diferente forma. Lo expresan de la siguiente manera:

«Si ellos están destruyendo. No es desarrollo, viene a ser una gran pérdida. No es un desarrollo sino que van a sacar el petróleo y la mina se van a destruir todo. Están destruyendo el bosque, la vida de los animales que viven allí, la biodiversidad. Están destruyendo ¡todo! Queda la tierra inerta, la gente perjudicada, la gente muere de enfermedad. Todo. El aire, el agua contaminado. ¿De qué desarrollo habla? Es una quiebra total, yo digo» [Sandra Tukup (2018a), presidenta shuar de la Comunidad Chiwias del Cantón Logroño, Morona Santiago].

«Nosotros defendemos la vida y la Naturaleza. [...] Ni siquiera nos hemos beneficiado desarrollo del cambio del petróleo. Nosotros somos más contaminados en los ríos, más salud que nos ha afectado, más hemos perdido la selva, hemos perdido nuestros... en selva del Yasuní tenemos como un mercado donde recolectamos fruta, pescado, carne, nuestros saberes ancestrales con los ancianos y ancianas. ¡Mucho hemos perdido y hasta ahora quieren sacar más petróleo! Nosotros no queremos que saquen más petróleo en Yasuní, queremos que nos dé el territorio para poder vivir con los hermanos taromenanes que seamos en paz un día. Para no morir más en esta selva del Yasuní, porque cada vez que entra la petrolera nos han reducido nuestros territorios, nos han enfrentado dos grupos waorani taromenanes matando la vida» [Alicia Cahuiya (2018a), lideresa waorani y ex vicepresidenta de la NAWÉ].

«Decía el anterior presidente vamos sacar de la pobreza a los indígenas, a las nacionalidades, ¿dónde está eso? La pobreza, igual si queremos hace más cien años tenemos la situación, ¿verdad? Como amazónicos tenemos oro, tenemos petróleo, tenemos minería, tenemos madera, pero nunca vamos sacar económicamente, económicamente jamás vamos a sacar. Sí somos ricas de la tierra, de la selva, del río, de los alimentos, de naturales. [...] Bueno fuera que el petróleo quedase aquí en Ecuador. Noooo. Llevan chinas, llevan otros países, economía va para allá, allá hacen celulares, hacen televisores, computadoras, miles cosas allá y acá nosotros somos que gastamos. En cambio hacemos a los ricos dando plata, y se lo van comprando, sí, compramos, mantenemos. Nosotros trabajamos con nuestro esfuerzo de campo, sembramos, cosechamos y alimentamos. Por esa razón estoy aquí yo como representante con mis bases. Porque nosotros



sembramos, cosechamos, alimentamos, nuestro mercado es la selva» [Zoila Castillo (2018c), dirigente kichwa vicepresidenta de la CONFENIAE].

Algo que no dejaban de repetir dirigente tras dirigente y nacionalidad tras nacionalidad –ya sea en las entrevistas realizadas para esta investigación o en cualquiera de sus intervenciones– es que no van a dar ni un paso atrás en la lucha de defensa de sus territorios. Ellas van a seguir vigilantes de que nuevos pozos y campos no sean abiertos y de que los bloques que se licitaron en la XI Ronda Petrolera no sean explotados. Y todo ello porque las Mujeres Amazónicas consideran que tienen un rol central como protectoras de la vida y de sus territorios. Ellas reivindican sus labores en el cuidado de los hijos e hijas, de las chacras y de la Naturaleza en general como una razón más que valiosa para que su opinión en temas extractivos sea escuchada y tenida en consideración. Y ello sin contar que representan más del 50% de la población indígena (Mujeres Amazónicas, 2018:2).

De manera constante en sus discursos aluden a la necesidad de cuidar sus territorios para impedir el sufrimiento de sus hijos e hijas. Repiten constantemente que ellas han elaborado este Mandato y esperan que el presidente las reciba en audiencia porque están luchando por sus hijos e hijas. El rol como madre, como portadora de la vida y cuidadoras de la familia, está muy arraigado en el discurso de estas mujeres, incluso de las que no tienen descendencia propia. Asimismo, se repite de manera constante la alusión de que ellas no defienden la Amazonía simplemente por sostener la vida de los y las indígenas, sus hijos e hijas, sino también para el Mundo. Muchas de estas mujeres – como Sandra Tukup (2018a), Catalina Chumpi (2018b), Alicia Cahuiya (2018b) y un largo etcétera– se remiten al hecho de que la Amazonía es el pulmón del mundo, incluso el corazón del mundo, y que ellas están cuidando el aire y agua pura de los órganos vitales del planeta. Aluden al cambio climático y a la lucha contra la contaminación para evidenciar que son sus territorios los que sostienen el débil equilibrio climático. Y, además, argumentan que ellas comparten la misma suerte que la Naturaleza.

«Por eso nosotros hemos caminado para dar ese mensaje, porque nosotros también preocupamos como una madre, donde nuestros hijos puedan nadar limpio, puedan coger las frutas limpias, y ahora están contaminados la mayoría de la Amazonía del Norte. [...] Para entrar más petróleo ya no podemos más permiso como mujeres. A nosotros sí nos duele como una mujer de compartir con nuestra tierra, con nuestro río» [Alicia Cahuiya (2018b), lideresa waorani y ex vicepresidenta de la NAWÉ].

«Más que de Taisha son contaminados, sufren por ello nosotros también, unidos mujer shuar amazónica estamos apoyando y tenemos un solo puño y una sola fuerza. La unión hace la fuerza, eso dice. Siempre nosotros vamos mantener así. Mandato que hemos hecho Gobierno actual, si quisiera con dolor de alma yo pido en mi corazón llora tierra que destruye que se desaloje petrolera minería que está en Nankintsá» [María Taank (2018), lideresa shuar miembro de la Junta Parroquial del Cantón Taisha].

Así, considerándose ellas mismas como «las portadoras de la vida» que cuidan de «las familias y a la Madre Tierra», las Mujeres Amazónicas (2018:2) se posicionan como un actor totalmente legitimado para exigir al Gobierno de la República que respete su decisión de rechazar totalmente la ampliación o comienzo de actividades extractivas en

sus territorios. En el ejercicio de su derecho a la resistencia –avalado desde sus sistemas jurídicos y también desde la Constitución del Estado– y como dueñas ancestrales de sus territorios, las Mujeres Amazónicas exigen respeto (Castillo, 2018b; Tukup, 2018b; Cahuiya, 2018b; Yadira Sharupi, 2018) y además reivindican su papel central como agentes de lucha y de pensamiento en los procesos de resistencia contra el extractivismo.

«Bueno hemos venido acá desde la Amazonía ecuatoriana las mujeres que siempre estamos unidos, siempre estamos en la lucha, siempre estamos gritando, siempre estamos caminando, cargando nuestros hijos, al lado nuestros hijos. [...] Tal vez lo que viven ciudad dicen que las mujeres amazónicas no tienen pensamiento, no tienen idea y no pueden luchar. ¡No es así compañeros! Las mujeres indígenas somos capaz de luchar sangre a sangre compañeras» [Ena Santi (2018b), lideresa del Pueblo Sarayaku y ex dirigente de Mujeres del Pueblo Sarayaku].

Y prueba de la veracidad de sus palabras es la lucha de Sarayaku. En este pueblo las mujeres se organizaron desde el principio en contra de la petrolera CGC que pretendía entrar en sus territorios. En un primer momento los hombres planteaban presentar a la empresa un macroproyecto para el desarrollo de su pueblo, pero las mujeres se negaron. Después, fueron ellas –para proteger a los hombres– las que se pusieron frente a las Fuerzas Armadas del Estado y lograron desarmar a militares y policías que pretendían facilitar la entrada a la empresa. Ello es una muestra de cómo las mujeres muchas veces sirven de “escudo humano” de protección al resto de integrantes de su familia y de su pueblo. En el caso de Cuenca Villano, Salomé Aranda (2018b) explica que los hombres no pueden hacer ningún tipo de protesta o reclamación porque la empresa pone «carta negra» por dos años y durante ese tiempo los hombres no pueden conseguir ningún trabajo. Es por ello por lo que muchas veces son las mujeres las que lideran la lucha contra las empresas, ya que el «encadenamiento laboral» del que nos habla Fernanda Solíz (2017:46) no les afecta a ellas en tan alto grado como a los hombres. Ellas están ocupadas en mayor medida al trabajo en la chacra y –por ello también– son más conscientes de lo que la contaminación causa en sus tierras y en sus cultivos.

Finalmente, también hay que considerar que todas las situaciones de violencia ejercidas en las comunas, comunidades y pueblos indígenas afectan en gran medida a las mujeres. Y ello porque los conflictos que tienen lugar inciden en la vida familiar de las que ellas están al cargo. Así, la criminalización y la persecución de líderes indígenas, así cuando no sea en la propia persona de las mujeres sino en sus maridos las afecta enormemente, pues sobre ellas recae todo el peso del mantenimiento económico y emocional del hogar.

## **B.2. Ejercicio de violencia estatal para frenar procesos de resistencia a proyectos extractivos**

En el Mandato, una de las exigencias que más pueden llamar la atención de las personas que hayan estudiado el derecho a la consulta previa, libre e informada, es el rechazo de

las Mujeres Amazónicas a que se ponga en práctica este derecho colectivo. La razón es que consideran que el mismo no se ha aplicado ni se aplicará en un futuro de acuerdo a los parámetros internacionales requeridos y que su mera intención de aplicación genera conflictos en sus comunidades y pueblos (Mujeres Amazónicas, 2018:2). Ellas interpretan que ya esta decisión está tomada; ellas conforme a sus procedimientos y derecho propio han resultado en Asamblea que no quieren ni la entrada de empresas extractivas ni la ampliación de campos y bloques petroleros en sus territorios. La consulta por parte del Estado ante esta realidad no tiene sentido, máxime cuando – además– desde la CONFENIAE (2018), igualmente mediante la puesta en práctica de sus procedimientos, se ha resuelto el rechazo a la XI Ronda Petrolera. Y eso fue lo que le contestó Nina Gualinga (2018) a la Ministra de Minería cuando ésta se comprometió a que ninguna actividad adicional de la que se venía haciendo en años anteriores se va a llevar a cabo sin realizar las consultas pertinentes. Además, la Ministra afirmó que el proyecto en San Carlos Panantza esta detenido hasta que se de este proceso de consulta previa y que se está trabajando con algunas organizaciones indígenas en la socialización de proyectos para llegar a acuerdos que permitan la explotación petrolera.

Todo ello causa gran intranquilidad en las Mujeres Amazónicas, que han visto como estos procesos de “socialización” y “consulta previa” no son más que prácticas fraudulentas a beneficio del Estado y de las empresas extractivas en su empeño para entrar en los territorios. Así, el llamado proceso de “consulta previa” viene acompañado de división en las comunidades, amenazas a los y las dirigentes que organizan la resistencia y también la impugnación por parte del Estado de las autoridades indígenas nombradas por medio de procedimientos propios (Toquetón, 2018a). Asimismo, es una práctica común por parte del Estado la creación de dirigencias paralelas para lograr firmas en los acuerdos para la explotación de los territorios. Sobre esta cuestión arroja luz la experiencia propia de Rosa Gualinga (2018a), a quien pusieron en una lista para ser encarcelada tras confrontarse con un falso dirigente puesto por el Gobierno de Rafael Correa que ni siquiera era propio del territorio shiwiar. Este señor era achuar y se negó en todo momento a participar en las asambleas organizadas en territorio shiwiar donde se acordaba el rechazo a la entrada de empresas extractivas en sus territorios.

«[...] otros ya estaban firmando ahí, de chinos que llegaron y bajaron. Compañeros no eran propios de la nacionalidad, era de emigrante, era achuar que vino [...]. Ahí yo le grité, le dije “tú no eres shiwiar, tú eres achuar, eres migrante ¿por qué vas a hacer firmar este? Que este que luchó mi padre, que me dejó mi padre, que yo nací ahí, ¿cómo te voy a dejar? [...] Si no, si es que tú no oyes te vas a ver con nosotros como haremos a usted, porque tú no eres dueño de esto, tú eres pasajero, andas vendiendo interés de dinero para el futuro tú no piensas. [...] Que él también se gritó, “mujer no tiene que ver nada, que no sé qué, que soy gobiernista que soy empleado de Rafael Correa y yo tengo que trabajar”. “Ya, está bien lo que estás gritando. Pero tú no sabes que somos mujeres, que somos shiwiar”. [...] De ahí me dijeron que tú que no sabes, “tú no sabes mujer, no tienes decir así todo el tiempo, tienes que estar en la casa, manteniendo cocinar”. Yo dije: “no, no. Sí soy mujer, pero jamás, no quiero vender a mi territorio”. Más que todo mi padre que dejó aquí, mi padre que dejó aquí diciendo que aquí morirás. Yo dejo, cogiendo mi espacio, mi terreno, para que vivas tú. Entonces esa palabra estoy cumpliéndole» [Rosa Gualinga (2018a), dirigente de la Asociación de Mujeres Shiwiar].

Sandra Tukup (2018a) también hace referencia a estas falsas consultas donde dos personas del Gobierno van a una comunidad, hacen un taller o reunión sobre cualquier otra cosa que nada tiene que ver con la minería y el petróleo, sacan fotos, sacan firmas y luego lo presentan como una consulta realizada; para esta dirigenta estas prácticas no son más que «una violencia». Y así mismo se lo hizo saber al presidente de la República en la audiencia cuando afirmó que –sin ánimo de ofender ni insultar– las y los ministros tratan de tapar la realidad existente (2018c). Contra estas prácticas fraudulentas las Mujeres Amazónicas han respondido, pero ello no impide que el Gobierno –en sus páginas oficiales– presente listas de nombres y firmas que avalan los acuerdos para llegar a cabo proyectos extractivos (Secretaría de Hidrocarburos, 2013b).

«Nosotros no queremos la consulta. Porque sin consultar en nuestros territorios vinieron y se asentaron ahí para decir que ya fuimos a consultar y aquí están. Solamente vinieron a dar los talleres y ahí anotaron y dijeron ya consultamos. ¡Gran mentira de las autoridades! Nosotros fuimos esa vez que entró en Chapinza, fuimos sentamos con el gobernados y dijimos aquí no están consultando. Si no saca a su gente que están ahí con las carpas, nosotros no respondemos» [Catalina Chumpi (2018b) dirigenta shuar de la Coordinadora de Organizaciones de las Nacionalidades Amazónicas del Pastaza].

Otra de las prácticas comunes es la que cuenta la señora Dora Cuji (2018), quien afirma que muchas veces lo que se hace desde el Gobierno y desde las empresas es dirigirse donde el presidente de la comunidad y cerrar acuerdos con él sin que haya sido debatido por todo el conjunto de la comunidad. No obstante, como la empresa tiene el respaldo del presidente, se presenta su firma y ya el Gobierno tiene como demostrar que la comunidad ha aceptado a la petrolera.

«Casi mayor parte no queremos, pero pocos quieren. El Gobierno dice tiene que entrar, tiene que entrar compañía, sacar petróleo porque ese petróleo dice que ellos llevan y necesitan. Ellos quieren entrar, hablan con el presidente, el presidente es la cabecilla y ya con eso. El resto que nosotros así paramos, peleamos así, no presidente ya firmó. Toma. Eso hacen. Entonces ese presidente es Fidel Ushigua otro es Raimundo Suárez, ellos son quien hacen esfuerzos para que entre compañía y nosotros acá luchamos. Él claro que no tiene respaldo, pero allá compañía una vez dice el presidente de la comunidad firma, ya está. Eso hacen» [Dora Cuji (2018), mujer kichwa de las bases de la Asociación de Mujeres de Moretecocha].

Por todas estas razones las Mujeres Amazónicas rechazan toda “socialización” o “consulta” que tenga como finalidad dar luz verde a proyectos extractivistas en sus territorios. Estas “socializaciones” y “consultas” son una práctica de violencia ejercida en contra de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades al no realizarse conforme a los parámetros internacionales exigidos en los instrumentos de derechos humanos sobre la materia y, como tales, son rechazadas. Las Mujeres Amazónicas (2018) reivindican en su lugar el total respeto por sus procedimientos en la toma de decisiones, por sus instituciones y por sus autoridades, es decir, reivindican el respeto al ejercicio libre de sus propios sistemas jurídicos; tal y como –por otro lado– queda recogido en la Constitución (art. 57).

La criminalización y la persecución de los líderes y lideresas indígenas que se oponen a los proyectos extractivos es otra de las prácticas del Gobierno que está a la orden del

día. En la audiencia con el presidente de la República se pidió la amnistía de los dirigentes y líderes que se encuentran encarcelados u ocultos para no ser apresados por la justicia ordinaria. La Ministra de Justicia explicó que al inicio del Gobierno se habían dado todos los indultos posibles y que no procedía dar más para los casos que estaban pidiendo las Mujeres Amazónicas (2018) en su Mandato, pues para poder otorgar el indulto era necesario que la persona se encontrara detenida y que se tuviera una sentencia firme condenatoria y ese no era el caso. Por otro lado, la amnistía sí era posible para estos casos –ya que no hay sentencia firme ni se encuentran detenidos los hombres por los que hablan las Mujeres Amazónicas– pero ésta la tiene que otorgar la Asamblea Nacional y no el Ejecutivo. En cualquier caso, la Ministra afirmó que su ministerio no había realizado ninguna acusación particular para los casos que se estaban debatiendo, por lo que prácticamente limpiaba al Ejecutivo de responsabilidad al respecto. No obstante, Luisa Lozano (2018) –como representante de la mesa de trabajo sobre Amnistías– informó en la Asamblea Nacional de la CONAIE (2018a) que el Ministerio del Interior sigue presentando acusación particular en todos los casos a nivel nacional. Ello significa que el Gobierno Nacional –sea a través de uno u otro Ministerio– sigue persiguiendo a la dirigencia indígena que se ha opuesto a los proyectos extractivos que éste ha firmado con empresas o que pretende firmar.

Nelly Wampash (2018) es la mujer de uno de los líderes que se encuentra perseguido por haber participado en la resistencia indígena ejercida en San Carlos Panantza, en la provincia de Morona Santiago, donde fue desalojada la comunidad shuar de Nankints el 11 de agosto de 2016 de manera violenta mediante operativos policiales y militares.

«Mi petición es, señor presidente es el caso San Carlos Pananza, Nankintzs, donde hubo desalojos. Y en ese desalojo, hubo algunos casos de persecución, criminalización de hombres, mujeres desalojadas embarazadas y soy una de las mujeres que el esposo está perseguido. Tengo un hijo de un mes. El embarazo sufrí. Fui a ver a mi esposo a la selva. Estuvo enfermo. Llevé medicinas con todo el esfuerzo, dejando a mis hijos. Por eso señor presidente estoy aquí pidiendo la amnistía de mi esposo y de los compañeros que no están aquí. Que no ha sido la posibilidad de venir todas las mujeres que venimos de un lugar muy lejano, donde tienen que caminar dos días, tres días, en canoa» [Nelly Wampash (2018), dirigente política de la FISCH<sup>179</sup>].

El Proyecto de San Carlos Panantza es un proyecto minero de cobre principalmente, aunque también se pretende extraer oro y molibdeno. Dicho proyecto está concesionado a la empresa China Explorcobres S.A. (EXSA) cuyo contrato tiene una vigencia de 25 años aproximadamente. La planta de procesamiento será diseñada para tratar alrededor de 90.000 toneladas de cobre al día (según estimaciones de ExplorCobres) y al término de la actividad –según la empresa– el tajo de la mina será rellenado por agua (Solíz, 2017:21). Actualmente, según informó la Ministra de Minería en la audiencia de las Mujeres Amazónicas con el presidente, el proyecto está detenido a la espera de finalizar con un proceso de consulta previa, no obstante en sus documentos oficiales el Ministerio de Minas (2018) sigue manteniendo que el proyecto se encuentra en fase de

---

<sup>179</sup> Federación Indígena Shuar.

exploración avanzada sin que quede constancia de que, efectivamente, éste se encuentra suspendido.

A finales de noviembre de 2016 es tomado por parte de los indígenas shuar el terreno donde antes se situaba su comunidad de Nankints por ser éste parte de su territorio ancestral. Un día después son desalojados. Posteriormente, el 14 de diciembre de 2016, se produce el ataque del campamento chino La Esperanza por parte de un grupo de indígenas shuar que dejó siete policías y dos indígenas heridos y un policía muerto. Ese mismo día se produce la Declaración del Estado de Excepción<sup>180</sup> por 30 días de duración en la provincia de Morona Santiago, por el cual se suspende el derecho a la información, a la libertad de expresión y opinión, el derecho a asociarse y reunirse, el derecho a transitar libremente y el derecho a la inviolabilidad del domicilio. El período de vigencia de dicho Estado de Excepción fue ampliado por 30 días más, el 12 de enero de 2017, por decreto de renovación de declaratoria del Estado de Excepción No.1294<sup>181</sup>. Asimismo, el Estado de Excepción fue acompañado de la oferta en medios de comunicación por parte del Ministerio del Interior de una recompensa de 50 mil dólares para obtener información de los presuntos culpables, hecho que desencadenó señalamientos y estigmatizaciones sobre dirigentes indígenas. En febrero de 2017 finaliza el Estado de Excepción, pero la militarización en los territorios continúa, así como la persecución de los líderes indígenas que han reaccionado contra la entrada minera en sus territorios.

Nelly Wampash (2018) relata al presidente de la República que la experiencia vivida durante este Estado de Excepción fue terrible, y más al coincidir con el período de Navidad. La lideresa shuar contó lo duro que fue para las mujeres y sus familias pasar la Navidad y el Fin de Año sin reuniones familiares y sin regalos. Asimismo, incidió en el hecho de que las “consultas” no se habían producido y que lo que ocurre es que los encargados de realizar estas consultas mienten. No obstante, éste no es el único dolor que han sufrido las mujeres shuar de Morona Santiago, pues la falta de justicia de las vidas que allá se han perdido es una deuda pendiente que tiene el Ejecutivo y que la nacionalidad no olvida. Así lo expresa Sandra Tupuk (2018a):

«Y hay muchos niños en ese desalojo que hubo hay muchos niños que fallecieron cuando las mamás fueron perseguidas se entraron en las montañas y nacieron esos niños. Pero esos niños se murieron todos, no se salvaron, se murieron porque no había un aseo... se murieron todos los niños allá porque no tenían ni ropa, ni nada. Entonces esa es una violencia que es un caso como un crimen que se ha dado a los niños inocentes. También fueron fallecido algunas personas perseguidos. Estamos por los territorios que han perjudicado a las personas de los territorios que están extrayendo la minería. Y también están militares y policías en esta zona que no pueden andar por tranquilidad ni niños ni mujeres. Son violadas, son niños amenazados, mujeres también. Y también hay muchos líderes y lideresas que están perseguidos y amenazadas a

---

<sup>180</sup> Decreto del Estado de Excepción No.1276 emitido por el presidente de la República. Disponible en: [http://decretazo.ec/media/decretos/decreto\\_1276\\_2016-diciembre.pdf](http://decretazo.ec/media/decretos/decreto_1276_2016-diciembre.pdf) Consultado el 25 de septiembre de 2017.

<sup>181</sup> Renovación de la Declaratoria del Estado de Excepción de diciembre de 2016. Disponible en: [http://cdes.org.ec/web/wp-content/uploads/2017/01/1\\_634486623760810011.pdf](http://cdes.org.ec/web/wp-content/uploads/2017/01/1_634486623760810011.pdf) Consultado el 25 de septiembre de 2017.

muerte. Nosotros necesitamos una amnistía y una protección y los compañeros que han fallecido ahí por defensa del territorio, por ejemplo el compañero Luis Tiwiram, el compañero José Tendeza, el compañero Bosco Bisun, y otros compañeros, que no se ha dado esa justicia. A la nacionalidad shuar se han muerto sin justicia y no hay justicia para estas personas que han fallecido por la defensa de nuestros territorios. Entonces también nosotros necesitamos justicia, porque no le dan justicia sino a otras personas y nos tratan que somos guerrilleros, que somos ay, tantas cosas. Y lo que no somos. Nosotros defendemos nuestros territorios ancestrales y lo vamos a defender» [Sandra Tukup (2018a), presidenta shuar de la Comunidad Chiwias del Cantón Logroño, Morona Santiago].

Por otro lado es necesario señalar que el ofrecimiento de boletos de captura no sólo ha ocurrido en Morona Santiago, no fue una práctica aislada del Gobierno para un proyecto concreto sino que ha ocurrido en más casos. A Gloria Ushigua, dirigente sapara, también le ha pasado. A esta dirigente la han amenazado de muerte, como también a Patricia Gualinga, y todo ello por defender sus territorios y a la Naturaleza. Con las siguientes palabras ellas mismas se lo transmitieron al presidente de la República y a los Ministros presentes.

«Cuando nosotros con mi hermano nos opusimos a la explotación petrolera en nuestro territorio fuimos perseguidos, incluso habían boletos de captura. También lo mismo con la compañera Patricia Gualinga que ha sido amenazada. Hay varios casos de amenaza. Yo sólo quiero decir eso, que quede el petróleo bajo tierra en nuestro territorio y que se respeten los derechos del pueblo sapara para no desaparecer» [Gloria Ushigua (2018b), presidenta de la Asociación de Mujeres Sparas].

«Yo el día cinco de enero fui amenazada de muerte y eso ha sido muy público porque yo he puesto la denuncia. Y varias mujeres de aquí han sido amenazadas también y consideramos que esta raíz de haber alzado nuestra voz honesta con el tema de tratar de salvar los territorios que vivimos» [Patricia Gualinga (2018b) kichwa ex dirigente del pueblo Sarayaku y actual asesora política del pueblo Sarayaku].

Margoth Escobar (2018), reconocida activista por los derechos de la Naturaleza, fue encarcelada en el año 2015 por defender dichos derechos. Esta activista –que trabaja desde hace años con las Mujeres Amazónicas y que también ha estado presente en esta espera de concesión de audiencia– tiene la convicción que enviarlas a la cárcel y de procesarlas respondía a una intencionalidad clara: la de atemorizarlas. No obstante, ella siente de que en lugar de doblegarlas se ha conseguido el efecto contrario, que se pierda el miedo. Su caso, junto con el de otras compañeras, fue conocido por la Comisión IDH a instancias de Acción Ecológica y EarthRights International<sup>182</sup>.

Finalmente, otra de las violencias que han sufrido las mujeres por el ingreso de empresas extractivas en sus territorios es la violencia sexual y de género. Cuando entran las empresas los casos de prostitución aumentan, así como los de violaciones. Durante las entrevistas no estaba previsto tratar este tema en particular, aunque bien es cierto que muchos casos se hacía alusión a las mismas. No desde primera persona, ni señalándose

---

<sup>182</sup> Noticia publicada en El Universo (2015, octubre 19) Cuatro casos ecuatorianos se tratan en la Comisión Interamericana de derechos humanos. Disponible en: [http://www.elcomercio.com/app\\_public.php/actualidad/cuatro-casos-ecuatorianos-comision-derechoshumanos.html](http://www.elcomercio.com/app_public.php/actualidad/cuatro-casos-ecuatorianos-comision-derechoshumanos.html) Fecha de consulta: 7 de abril de 2018.

con nombres y apellidos, pero sí al hecho de que esto se producía y que quedaba impune. Ya que ciertos testimonios de las Mujeres Amazónicas que se han plasmado con anterioridad hacen referencia a la existencia de casos de violaciones, éstos no se volverán a reproducir; no obstante vale la pena recordar que en el Mandato de las Mujeres Amazónicas (2018) se hace hincapié en la necesidad de llevar a cabo estudios e investigaciones profundas sobre la violencia sexual y de género que traen aparejada las actividades mineras, petroleras y la militarización en territorios indígenas.

### **B.3. La Constitución de Montecristi: su incumplimiento, vaciamiento y violación**

¿Y la Constitución de Montecristi? ¿Cómo ha favorecido la Constitución a todo este proceso de defensa de los territorios indígenas y a la lucha en contra de las diferentes prácticas violentas que ha ejercido el Estado para frenar la resistencia indígena a proyectos extractivos? La opinión de las Mujeres Amazónicas sobre esta Carta Magna no es muy positiva, es más, coincide con la visión de gran parte del movimiento indígena representado en la Asamblea Nacional de la CONAIE (2018a) que pretende la apertura de un nuevo proceso constituyente. ¿Las razones? La principal es que la Constitución es equiparada –desde la visión y el sentir de las Mujeres Amazónicas– con el actuar del Gobierno, con sus políticas y sus decisiones que se han materializado en hechos concretos. Para muchas de estas mujeres, la Constitución es lo que ha hecho el ex presidente Correa y lo que presumiblemente hará el nuevo presidente si no modifica su actuar y si no atiende al Mandato que se le entrega. La Constitución ha sido manipulada, interpretada y vaciada al antojo del poder según las Mujeres Amazónicas; y ello –como puede presumirse– no ha servido a sus reivindicaciones, sino a las políticas extractivistas que ha puesto en marcha el Ejecutivo.

«La Constitución se escucha muy bonita, realmente, pero la justicia va para los que tienen plata, los leyes, todo eso. Yo veo que se ha hecho como ellos quieren, eso es lo que hacen los asambleístas, el Gobierno. Forman una Constitución y unas leyes y luego no cumplen. [...] la Constitución entonces se hizo, se deshace, nuevamente se hizo, deshace, así se ha ido haciendo. Entonces no creo que sea buena para nosotros, realmente para las mujeres indígenas no nos ha servido para nada la Constitución. Nosotros tenemos nuestra forma. Hay algunos [artículos] favorables y algunos no favorables. ¿Entonces, de qué nos sirve? [...] Entonces ha sido más o menos desagradable para nosotros las mujeres indígenas. Eso es. Nuestra forma de pensar es esa. Porque ¡cuantas veces nos ha fallado ya el Gobierno! ¡Más el Gobierno anterior! Eso deshizo, hizo reforma, no reforma. Manejó como quiso la Constitución» [Zoila Castillo (2018a), dirigentea kichwa vicepresidenta de la CONFENIAE].

«La Constitución desde el tiempo de Correa ¡bu! No pesó nada para él, pesó su capricho y sus intereses. Con el correísmo la Constitución no ha servido, con este nuevo Gobierno que está tratando de mantenerse en diálogo pero que a la par hace lo que él quiere para mí no es confiable. Así que la Constitución yo creo que de nada nos sirve con unos Gobiernos como los que estamos teniendo ya diríamos once años. Hacen y deshacen. [...] Claro está bonito escrito, pero no hay respeto a la Constitución, como ya dije, es de acuerdo a sus intereses. Entonces no se puede decir de que hay respeto ni a la Constitución, peor a los pueblos y nacionalidades indígenas. Lo que predomina es el interés por la riqueza que hay en el subsuelo y las ambiciones» [Margoth Escobar (2018) mestiza activista de los derechos de la Naturaleza].



«En la Constitución está todo escrito pero no ha ayudado nada, en nada porque nunca se ha aplicado la Constitución en nuestras nacionalidades. Eso han dejado en alto este escrito en el libro y son violadas. Y no han respetado. Los derechos que nosotros nos amparan son amenazadas, son violadas es la palabra correcta y no han respetado los derechos de las nacionalidades y de nuestros territorios ancestrales [...]. De la anterior [Constitución] peor para ahora. El presidente Lenin dijo que no más concesiones, que no va a haber más concesiones, se van a cerrar todos los pozos que están sacando los materiales petróleo, oro. Pero no. Ahora nuevamente firmaron la Ronda Sur, dieciséis bloques petroleros se van a llevar, imagínese qué palabra están cumpliendo. Dice una cosa, atrás dice otra cosa. Entonces no podemos confiar. No podemos estar cerrado, ya nos hemos callado mucho tiempo, ahora estamos pendientes y no nos vamos a callar. De aquí vamos a luchar y vamos a defender de aquí para adelante, no vamos a darle más gusto que hagan lo que ellos quieren» [Salomé Aranda (2018a), presidenta kichwa de Mujeres de la comuna Moretecocha].

Bien es cierto que las Mujeres Amazónicas –como el movimiento indígena– recurren a la Constitución de Montecristi para respaldar sus exigencias y derechos; el Mandato es un ejemplo de ello (Mujeres Amazónicas, 2018). No obstante, esta práctica parece responder más a una estrategia jurídico-política que a una consideración sentida de que la Constitución de 2008 es una Constitución que las representa y que vela por sus intereses. No parece –por las opiniones dadas en las entrevistas realizadas– que las Mujeres Amazónicas se hayan apropiado de este texto constitucional y lo sientan suyo. Basta oír las conversaciones, ser parte de ellas, y estar presente en horas de Asamblea de la CONAIE, para llegar a la conclusión de que esta alusión a disposiciones constitucionales, artículos e instrumentos internacionales de derechos humanos responde a una intención de traducción intercultural más que a una consideración de esas herramientas jurídicas como propias; herramientas que, por otro lado, dominan para hacerse entender.

«¿Para qué la Constitución política? ¿Para qué? ¿Para cumplir o no? ¿O para guardarlo en un archivo y después no hacer nada? ¿Para qué? ¿Quiénes son los que hicieron la Constitución política? Son las personas preparadas, los corruptos. Pero nosotros que vivimos adentro en la frontera, vivimos no somos atendidos compañeras. Dice los territorios de los pueblos indígenas son imprescriptibles, inalienables, inembargables, indivisibles. Mantener la posesión de los territorios ancestrales, consulta previa, adecuada, informada... ¿Dónde está esa Constitución política? Nunca nos han consultado pero sí ahorita nosotros aquí en adelante no daremos ni un paso atrás, no daremos ni un paso atrás. ¿Dónde están los tratados internacionales? El Convenio 169, el Convenio sobre la Diversidad Biológica, el Convenio contra la desertificación, dónde está la Declaración sobre el medioambiente, Declaración y Programa de Acción, la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas? ¿Dónde está y quiénes deben cumplir? ¿Para qué se han hecho con esas Constituciones, esas declaraciones, compañeros? Nosotros, para las autoridades nos ven que no sabemos, pero sí sabemos. Nosotros vivimos en una riqueza, nosotros tenemos en nuestros territorios debajo del suelo un banco que no se puede ni sacar. [...] Eso debemos defender compañeros, nuestros territorios, nuestra vida, nuestro medioambiente compañeros. Nosotros no daremos ni un paso atrás para que nos pongan a explotar nuestro territorio. ¡Fuera las mineras, fuera las petroleras compañeros! [Fanny Kaekat (2018), lideresa shuar y militante de la Fundación Luna Creciente].

En definitiva, podríamos considerar que una de las motivaciones por las cuales los pueblos indígenas y sus movimientos de resistencia recurren a una Constitución o a una Declaración de derechos internacional es para intentar hacer comprender al otro –al Estado– lo que se exige y se demanda. Y que el Estado comprenda esto –dada la escasa cultura jurídica intercultural– es mucho más sencillo si ello se expresa en un lenguaje y

términos que le sean comprensibles desde sus parámetros culturales, desde el Derecho ordinario, en este caso. Sin embargo, para los pueblos indígenas, no parece que sea necesario aludir a ningún texto ni documento jurídico para entender la importancia y derecho que tienen a defender sus territorios, sus sistemas jurídicos, su cultura y sus modos de vida. Sus sistemas jurídicos y sus culturas, en la que sus estructuras mentales y de pensamiento se han formado, ya les suministran las razones para ello. Estos sistemas jurídicos son anteriores a la Constitución de Montecristi y perdurarán a pesar de su derogación. Podríamos entender entonces que la “importancia” de que una Constitución como la ecuatoriana reconozca los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida en armonía con la Naturaleza, reside en que el Estado y sus instituciones la respeten; en que en los actos formales del Estado quede patente el respeto a las disposiciones de la Constitución favorables a las luchas, derechos y reivindicaciones indígenas.

«Y bueno sobre la Constitución siempre lo he mencionado como uno de los avances que ha tenido la Constitución es reconocer los derechos de la Naturaleza, aunque hay algunas cosas como el tema de los derechos colectivos no ha habido mayor avance dentro de la Constitución. Casi se ha quedado a la par que la Constitución del 98. Pero en los enunciados como el Estado plurinacional, intercultural yo creo que es un avance. Pero el avance ha sido más bien teórico y no se ha implementado, y ese es una de las grandes desventajas de la actual Constitución. Mucho dice la Constitución y podría ser buena, pero su aplicación da mucho que decir. Los Gobiernos han tratado de ponerlo como una cuestión filosófica pero al mismo tiempo teórica. Y les incomoda que se trate de aplicar la Constitución. En la época del Gobierno anterior hemos sido perseguidos, criminalizados, acusados de terroristas y saboteadores. Y el actual Gobierno no se ha visto mayor... Por ejemplo, el tema de lo que habla de los derechos colectivos o las leyes supranacionales en materia de derechos humanos tampoco se lo está aplicando y el tema de las autonomías dentro de los territorios de los pueblos indígenas es una de las cosas que mayor conflicto ha causado al sistema de gobierno muy a pesar que eso consta dentro de las leyes y dentro de la Constitución. Ahorita por ejemplo a las organizaciones indígenas que tienen territorio, que tienen cultura, no les han tomado en cuenta dentro de las leyes que están aplicando para beneficio de la Amazonía. No están viendo la incorporación como pueblos indígenas o el tema de la consulta libre, previa e informada. Todo lo tratan de imponer desde una estructura piramidal donde los pueblos indígenas tenemos que hacer lo que ellos piensan que está correcto o lo que ellos decidan que es bueno para nosotros. Yo creo que eso es un choque porque los pueblos indígenas dicen no, nosotros somos dueños del territorio, nosotros tenemos dentro de nuestros espacios territoriales el derecho de gobernar según nuestras costumbres, tradiciones y eso lo garantiza la Constitución y eso no se está cumpliendo. El problema es que la implementación del pluralismo jurídico no lo hacen desde el punto de vista de los pueblos indígenas. Lo hacen desde el punto de vista de pensar cómo debería ser el pluralismo jurídico desde los espacios de poder. Y eso no es funcional, eso no es válido. Esa forma de tratar de implementar algunas cosas es ineficiente y produce conflictos. Entonces sí, la Constitución tiene avances pero todo en un lindo libro, pero nada en la práctica» [Patricia Gualinga (2018a) kichwa ex dirigente de Sarayaku y actual asesora política de Sarayaku].

Asimismo, y por otro lado, podemos considerar ciertamente que la Constitución de Montecristi favorece en gran medida las luchas indígenas en defensa de sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza en la medida en que respalda los derechos colectivos (art. 57), el pluralismo jurídico (arts. 57 y 167), las alternativas al desarrollo con el Buen Vivir como categoría constitucional transversal, y el derecho a la resistencia (art. 98). Todos estos artículos apoyan y respaldan el

Mandato de las Mujeres Amazónicas (2018) dentro del marco político-jurídico del Estado, aunque el Gobierno lo ignore, lo oculte y lo intente invisibilizar al favorecer una lectura desarrollista de la Constitución a través de toda su maquinaria normativa e institucional.

«No, claro, la Constitución habla maravillas. En los artículos dice, como se llama, derecho de la Naturaleza, derecho de las mujeres. Por artículos habla. Derechos de los territorios. Y he visto unos letreros en la Amazonía “La selva da vida”, “el agua da vida, cuidemos la Naturaleza”. ¿Y por qué pone eso? Ni piensan a cuidar. Mira tal vez hace años, que este capital [Quito] era de la Amazonía, tenía su selva, todo. Mira como van construyendo, casas enormes. Ellos piensan que con casas enormes sienten lo mejor. No. Nosotros como pueblos vivimos en una casa de choza, o sea, en una casita de choza. Es suficiente. ¿Y por qué mira? ¿Por qué hicieron con cemento? La tierra no puede respirar y entonces qué, yo no puedo caminar sin zapatos aquí, pero en mi comunidad yo puedo caminar sin zapatos en el suelo porque el suelo también jala a los enfermedades malos que tienen. Entonces, en cambio, hacen como un cambio. La tierra cura a los enfermos, entonces por eso, por tal razón nosotros no queremos que sea contaminado. Y los bosques, las montañas, las lagunas sagradas que tenemos. Entonces eso ha sido, o sea, por eso yo digo, mejor eliminar los artículos que hay en Constitución. Yo digo así porque no cumplen. No hacen caso. Digan esto y escrito. Mejor poner un artículo “acabar con la Amazonía o destruir la Amazonía”, ahí van a cumplir. Entonces eso, la Constitución para mí, tal vez algunos partes era bien, pero algunas partes no. Tanto en la educación, en todo. En todo somos amenazados los pueblos indígenas» [Ena Santi (2018a), lideresa kichwa de Sarayaku y ex dirigente de la Mujer en Sarayaku].

Las prácticas y experiencias concretas de resistencia de las Mujeres Amazónicas –así como de los pueblos y nacionalidades indígenas que reivindican sus derechos y los de la Naturaleza– nacen y surgen de sus propios sistemas jurídicos, pero a la vez se encuentran amparados en la Constitución del Estado; la ley suprema del Estado reconoce diversos modos de vida, de ser y estar en el mundo. Y este amparo, precisamente, es lo que nos hacía en esta investigación identificar las potencialidades de dicho texto constitucional para encauzar los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas de manera favorable a estos últimos. ¿Por qué entonces las Mujeres Amazónicas no tienen en gran aprecio a la Constitución?

Ya se ha adelantado en parte; y es que analizando las entrevistas realizadas para esta investigación y sus intervenciones en diferentes espacios se presenta una posible respuesta: su realidad está marcada no por los derechos que en abstracto les reconoce la Constitución, sino por los actos y prácticas del Estado; actos y prácticas que se imponen sobre sus territorios, sus vidas, sus cuerpos y los de sus hijos e hijas. En este sentido, y al fin y al cabo –por mucha lista de derechos reconocidos y por mucho pluralismo jurídico del Estado declarado– ellas rechazan el valor transformador de la Constitución en tanto en cuanto este texto se equipara con la interpretación desarrollista que ha hecho y hace el Gobierno. La interpretación desarrollista –aunque no es la única posible– es la que ha prevalecido; y prevalece lógicamente por el poder que éste ostenta –ya que hay una diferencia clara de fuerzas y de capacidad represiva entre el Estado y el movimiento indígena– y por artículos de la propia Constitución que no cierran la puerta a que esto ocurra. Por nombrar sólo lo más ilustrativo: el reconocimiento de los recursos naturales no-renovables como propiedad del Estado y el no-reconocimiento del derecho a la consulta vinculante o consentimiento. También es cierto que un texto constitucional por

sí solo no va a cambiar a una sociedad y las bases económicas sobre las que ésta se sustenta, pero este hecho se une a la capacidad del Estado de imponer su interpretación de la Constitución y de impedir que otras interpretaciones –como puede ser una interpretación indigenista o postdesarrollista– puedan llevarse a la práctica. Todo lo cual hace que los límites y las contradicciones, tanto presentes en el texto de la Constitución como las que se manifiestan en la práctica, cobren más protagonismo y visibilidad que sus potencialidades.

Así, y pese a todos estos claros y oscuros de la Constitución, la realidad de las Mujeres Amazónicas es que –aunque ellas ejerzan el derecho a la resistencia, el pluralismo jurídico y todo el conjunto de derechos colectivos que les reconoce la actual Constitución de igual manera que lo llevan haciendo durante décadas aunque esta vez con la venia de la ley suprema del Estado– se les impone desde el Gobierno de la República la petrolera, la minera, la maderera, la hidroeléctrica, el Derecho ordinario del Estado y más concretamente todo el peso del Derecho Penal. Las Mujeres Amazónicas, por tanto, ejercen precisamente el derecho a la resistencia que les reconoce la Constitución en su art. 98 porque no se les están respetando sus derechos colectivos, que igualmente están reconocidos en el mismo texto. Así, la Marcha de las Mujeres Amazónicas y su Mandato es una muestra clara de que la interpretación desarrollista de la Constitución es la que rige el funcionamiento del Estado; y no porque ésta sea la única interpretación posible del texto, sino porque es la interpretación que desde el poder se impone. La realidad palpable –fuera de la abstracción de los textos– es que ellas se ven sumamente afectadas por esta interpretación que se erige a la par que siguen teniendo lugar prácticas y experiencias que –a pesar de ser reconocidas y amparadas en la Constitución– pretenden ser aplastadas en la práctica por el Estado cuando éstas chocan con sus intereses. En este sentido, las Mujeres Amazónicas sienten que poco ha cambiado en estos casi diez años de vigencia del producto de Montercristi con respecto a Constituciones y décadas anteriores. Así, en la realidad cotidiana y en la lucha constante de estas mujeres por proteger la vida en sus territorios, nada parece ser muy diferente aunque en un texto del Estado se diga que tienen derechos y reconocimientos con los que antes no contaban.

«No hacen nada. Sí porque esta Constitución que está escrito es como que nada está sirviendo para pueblos y comunidades. A nosotros nos vale garantizar la vida de las comunidades, de las personas que somos ancestralmente viviendo en esos territorios. Porque nuestros abuelos dejaron que vivan y que puedan seguir viviendo en nuestra selva. [...] No nos ha servido para nada. Solo papel ha quedado, pero ahora nuestra marcha que estamos haciendo es un mandato que ¡las mujeres no vamos a aceptar más firmas para explotación en nuevos territorios» [Alicia Cahuiya (2018a), dirigente waorani y ex vicepresidenta de la NAWE].

Así, en definitiva, puede afirmarse que las Mujeres Amazónicas al equiparar la interpretación desarrollista que impone el Gobierno con el texto constitucional consideran que el mismo no les ha supuesto mayores conquistas en sus luchas. El vaciamiento de la Constitución, su directo incumplimiento y violación –que se materializa en las amenazas actuales y/o latentes en sus territorios y vidas– hace que las contradicciones, límites y tensiones de ésta, tanto dentro como fuera del texto, cobren

mayor relevancia y visibilidad que sus posibles potencialidades. De esta manera, para las Mujeres Amazónicas al no haberse respetado y cumplido dicha Constitución de forma favorable a sus luchas por parte del Gobierno, ésta no se considera que haya servido para encauzar y aportar soluciones satisfactorias al movimiento indígena en sus conflictos con el Estado. Para ellas el Gobierno no ha cumplido la Constitución en nada, pero la realidad es que éste sí ha cumplido la Constitución aunque únicamente las disposiciones favorables a su interpretación desarrollista. No es la única interpretación posible del texto, como se ha estudiado, pero sí la que se impone desde los órganos e instituciones del Estado, o al menos la que se ha impuesto desde el poder en estos casi diez años de vigencia de la Constitución de Montecristi.

La Ronda Suroriente y los diálogos que ha sostenido la CONAIE con el actual Gobierno de la República rodean la entrega de este Mandato de las Mujeres Amazónicas (2018). Este Mandato, busca encontrar una salida satisfactoria a las amenazas desarrollistas que siguen viniendo desde el Ejecutivo y frenar las diferentes formas de violencia a las que las mujeres se ven sometidas con la imposición de proyectos extractivos en todas sus fases. Asimismo, es un claro ejemplo que ilustra a su vez las potencialidades de la Constitución de apoyar las reivindicaciones indígenas –la defensa de sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza– como, en mayor medida, los límites y contradicciones del texto constitucional que, a pesar de su carácter progresista en la materia, se ve empleado por el Estado para imponer una lectura desarrollista del mismo que le permite continuar con su política económica extractivista. Con todo, las Mujeres Amazónicas con su Marcha y su Mandato han demostrado que siguen en resistencia contra esta tendencia economicista que atenta la vida y que –en virtud de sus sistemas jurídicos propios y en defensa de sus territorios– practican el pluralismo jurídico y diversos modos de vida que pueden ser considerados alternativos al desarrollo.

\*\*\*

En definitiva, vemos como el vaciamiento de la Constitución a través de la normativa infraconstitucional, la cultura jurídica imperante en el país, la directa violación de disposiciones favorables a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, la opción del Ejecutivo de mantener una política económica basada en el extractivismo y plasmarlo así en sus Planes Nacionales de Desarrollo bajo el concepto de Buen Vivir, y la imposición del Derecho ordinario del Estado sobre los pueblos y nacionalidades indígenas, hace que el potencial transformador de la Constitución de Montecristi quede mermado en la práctica. Este potencial para servir de herramienta jurídico-política de avance hacia la superación del monismo jurídico y del modelo de desarrollo convencional queda notablemente obstaculizado por la interpretación desarrollista y monista que del texto constitucional hace el Gobierno. Así, con el estudio de los

testimonios de las Mujeres Amazónicas ha quedado contrastado lo que ya se había advertido: en la práctica del Estado la Constitución es un instrumento favorable a los discursos de desarrollo y a la doctrina jurídica clásica, y ello a pesar de sus innovaciones y conquistas tanto en el ámbito de los discursos sobre desarrollo como en el campo de los Estudios Constitucionales.

## CONCLUSIONES

La Constitución de Montecristi puede considerarse como una herramienta jurídico-política de avance hacia la superación de la doctrina jurídica monista y del modelo de desarrollo convencional. Y ello en la medida en que la misma ha reconocido los derechos colectivos indígenas y un tipo de pluralismo jurídico fuerte dentro de un marco general de reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, del carácter intercultural y plurinacional del Estado y de la búsqueda declarada del Sumak Kawsay/Buen Vivir de toda la sociedad ecuatoriana. Dicha Constitución, además, ha suscitado grandes debates tanto en el terreno de los Estudios sobre Desarrollo como en el ámbito del Derecho; lo que supone que a día de hoy sea considerada un instrumento innovador y de referencia en ambos campos del saber.

La Constitución ecuatoriana respalda jurídica y políticamente los modos de vida diversos de los pueblos indígenas que se encuentran en una relación de armonía con la Naturaleza y los sistemas jurídicos que los regulan y sostienen. Las nuevas categorías constitucionales enunciadas como ejes rectores de la vida del Estado (derechos colectivos de los pueblos indígenas, derechos de la Naturaleza, búsqueda del Sumak Kawsay/Buen Vivir, y la interculturalidad y plurinacionalidad del Estado) nos lleva a sostener que la Constitución de Montecristi podría hacer viable la puesta en práctica del pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista, ya que ésta legitima en condiciones de igualdad con respecto al Derecho ordinario los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas que regulan y mantienen modos de vida en armonía con la Naturaleza. Este reconocimiento a los sistemas jurídicos indígenas y a sus jurisdicciones favorece el mantenimiento o posible instauración de modos de vida sustancialmente diferentes o diametralmente opuestos al modelo de desarrollo convencional y, por tanto, podría hablarse efectivamente de alternativas *al* desarrollo y superación de este modelo. La importancia, por tanto, que le otorgamos al reconocimiento del pluralismo jurídico en la Constitución de Montecristi reside en que éste, junto con los derechos territoriales, responde a una pretensión de autonomía y autogobierno para estos pueblos y nacionalidades. Y, precisamente, dicha autonomía y autogobierno se basan en gran medida en las posibilidades reales de que sus territorios y las formas de vida que en él tienen lugar se rijan según sus propias leyes, instituciones, procedimientos y autoridades. En el Ecuador ha recibido reconocimiento y amparo constitucional la regulación y gobierno de un territorio ancestral según lo establecen sistemas jurídicos diferentes al Derecho ordinario del Estado y ello es, a todas luces, una apertura en las posibilidades factibles de proteger y posibilitar alternativas *al* desarrollo.

No obstante, además de una lectura postdesarrollista como la que acabamos de hacer, la Constitución de Montecristi también permite una lectura desarrollista y monista. Y ello por la presencia –tanto en su articulado como a la hora de su aplicación por parte del Estado– de límites, contradicciones y/o tensiones que obstaculizan que, efectivamente, pueda avanzarse hacia la superación de la doctrina jurídica monista y del modelo de desarrollo convencional. En el análisis realizado en los capítulos precedentes se han

identificado como principales contradicciones o límites presentes en el articulado de la Constitución los siguientes: (1) el no reconocimiento del derecho de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades a otorgar su consentimiento ante cualquier transformación, plan, proyecto o legislación que afecte a sus territorios; (2) la consideración de los recursos naturales no-renovables como propiedad del Estado se encuentren éstos en territorios ancestrales o no y contraviniendo el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos –y no ya como objeto de derechos– que realiza la propia Constitución; y (3) la no exigencia constitucional de un cupo obligatorio de representación de los pueblos y nacionalidades indígenas elegidos conforme a sus propias leyes y procedimientos en los diferentes poderes del Estado así como en órganos tan elementales para garantizar el pluralismo jurídico y la interculturalidad como la Corte Constitucional. A partir de la identificación de estos límites y contradicciones principales presentes en el articulado de la Constitución puede afirmarse que existe una tensión latente al interior de la misma entre la deriva moderna y desarrollista propia de los Estados liberales, por un lado, y, por otro lado, con las nuevas líneas que esboza el neoconstitucionalismo transformador o los enfoques postdesarrollistas, según se vea el texto constitucional desde el campo del Derecho o desde las críticas radicales al Desarrollo. Estos límites pueden impedir –u obstaculizar notablemente– que se produzcan los cambios estructurales necesarios para superar el modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista.

Por otro lado –tal y como se estudió– los principales límites y contradicciones con los que chocan las disposiciones constitucionales que podrían favorecer la resolución de conflictos jurídicos entre el Estado y los pueblos indígenas de manera satisfactoria para estos últimos son motivados por la práctica activa del Estado de favorecer una interpretación desarrollista y monista de la Constitución. Así, el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas que reconoce la Constitución chocan con la realidad política y jurídica en el actuar del Estado. Los principales límites que se han identificado y que son producto de esta intencionalidad proactiva del Estado de hacer valer una interpretación monista y desarrollista de la Constitución son: (1) el vaciamiento de la Constitución a través de normativa infraconstitucional, las enmiendas a la Constitución y la convergencia normativa; (2) la cultura jurídica imperante en el país de marcada tendencia legalista y de escasa formación intercultural; (3) la violación directa de la normativa constitucional, sobre todo en lo referente a los derechos indígenas de consulta previa ante planes y proyectos de desarrollo, así como –de manera generalizada– de consulta prelegislativa; (4) la persistencia del modelo desarrollista o, dicho de otro modo, la opción manifiesta de continuar con políticas neoextractivistas por parte del Ejecutivo; (5) la concepción gubernamental del Buen Vivir plasmada en los Planes Nacionales de Desarrollo que se corresponden a una visión convencional sobre Desarrollo Humano y Sostenible funcional a la política económica y a una matriz productiva primario-extractivista; y (6) la imposición del Derecho estatal sobre los pueblos indígenas, sus territorios y sus propios sistemas jurídicos y abuso del sistema penal estatal para criminalizar y perseguir a líderes y lideresas indígenas que se oponen a las actividades



extractivas en sus territorios. Todos y cada uno de estos límites principales que hemos identificado en nuestro estudio constatan que la interpretación de la Constitución que gana terreno, por imponerse y materializarse desde el Estado, es la desarrollista. Una lectura postdesarrollista, como ya se advirtió al principio, también es posible, pero los actos formales del Estado y sus prácticas no imponen esta visión, sino la contraria. El estudio de los testimonios de las Mujeres Amazónicas y de su Mandato, como se habrá podido observar, es un ejemplo de ello.

Así, para finalizar, podemos concluir que dos lecturas de la Constitución de Montecristi son posibles: (1) una lectura postdesarrollista que enfatiza las posibilidades de transitar hacia alternativas *al* desarrollo mediante la instauración de un tipo de pluralismo jurídico fuerte, el reconocimiento de los derechos colectivos indígenas y de nuevas categorías constitucionales innovadoras y potencialmente transformadoras como el Sumak Kawsay/Buen Vivir, derechos de la Naturaleza y el carácter intercultural y plurinacional del Estado; y (2) una lectura desarrollista o de alternativas *de* desarrollo que permite seguir profundizando en el modelo de desarrollo convencional y en la doctrina jurídica monista que permite la mercantilización de la vida o un neodesarrollo. Esta última lectura es la que ha apoyado el Ejecutivo en estos diez años de vigencia del texto constitucional y, por ello, es la interpretación que más protagonismo ha adquirido en los actos y prácticas del Estado.



## **CONCLUSIONES FINALES**

---

## CONCLUSIONES FINALES

La investigación realizada a lo largo de estas páginas permite concluir que efectivamente existen correlaciones entre las críticas del movimiento indígena que defiende sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en armonía con la Naturaleza y las críticas enunciadas desde los enfoques postdesarrollistas y parte de los estudios sobre pluralismo jurídico contra el modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista. En el caso concreto de Ecuador, se ha comprobado que la Constitución de Montecristi puede considerarse como una herramienta jurídico-política de avance hacia la superación tanto del monismo jurídico como del modelo de desarrollo convencional-economicista. No obstante, tal como planteamos en nuestra hipótesis de trabajo, la interpretación del texto constitucional realizada e impuesta por el Estado ha obstaculizado dicho potencial, limitando su alcance real y dificultando en la práctica su capacidad para conciliar los diferentes tipos de derechos reconocidos en la misma, o para dirimir los conflictos planteados sin lesionar los derechos de los pueblos indígenas

Ciertamente la Constitución de Montecristi se ha posicionado como un instrumento innovador que ha suscitado grandes debates en el plano teórico, tanto en el campo del Derecho como en el ámbito de los Estudios sobre Desarrollo. Su reconocimiento de los derechos colectivos indígenas y de un tipo de pluralismo jurídico fuerte –enmarcado en un contexto aún mayor de búsqueda del Sumak Kawsay/Buen Vivir, respeto de los derechos de la Naturaleza y construcción de un Estado plurinacional e intercultural– han fomentado grandes debates y discusiones en torno a la superación del modelo de desarrollo convencional-economicista y del constitucionalismo moderno. Por todo ello, la Constitución de Montecristi puede y debe considerarse como un texto de gran relevancia en su campo, que ha aportado propuestas de gran interés desde la perspectiva de los debates en torno al postdesarrollo y al pluralismo jurídico. Sin embargo, la interpretación llevada a cabo y el uso neodesarrollista que ha hecho el Gobierno en estos casi diez años de vigencia de la Constitución no han permitido que dichas potencialidades se hayan traducido en transformaciones reales en la práctica jurídica e institucional del Estado. En este sentido, las expectativas generadas en diversos sectores políticos, intelectuales y sociales, y especialmente en el movimiento indígena, sobre las posibilidades abiertas para garantizar el ejercicio efectivo de sus derechos, no se han visto cumplidas.

Se ha constatado, además, que existen principalmente dos lecturas posibles de esta Constitución: una lectura postdesarrollista que interpreta el articulado de la forma más favorable a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, a un pluralismo jurídico de tipo fuerte y a formas de vida *otras*; y una lectura desarrollista que –al contrario– interpreta el articulado de modo favorable a la continuidad y profundización del modelo de desarrollo convencional y a la doctrina jurídica monista. Estamos hablando de una interpretación de la Constitución como alternativa *al* desarrollo, en el primer caso, y como alternativa *de* desarrollo, en el segundo. Y cada una de estas lecturas –como

hemos venido estudiando— respalda un tipo de pluralismo jurídico determinado, que hemos llamado “pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista” para las alternativas *al* desarrollo, y “pluralismo jurídico liberal-desarrollista” para los desarrollos alternativos que más que la superación del modelo pretenden una aún mayor mercantilización de la vida. Sin embargo, como ya se ha señalado, el análisis de los desarrollos políticos, legales e institucionales llevados a cabo en Ecuador permiten constatar que es esta segunda lectura la que ha acabado imponiéndose hasta el momento, lo cual ha constreñido considerablemente el margen de maniobra de los pueblos indígenas para ejercer y defender sus derechos en el marco de la Constitución. Ello lo hemos podido contrastar, además, en el proceso de entrevistas llevado a cabo con las representantes del Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva.

Una vez esbozada esta conclusión general, que recoge las principales respuestas a las preguntas de investigación formuladas al comienzo, vamos a proceder, en las páginas siguientes, a exponer diversas conclusiones que afectan a las distintas partes de la tesis y que, en su concatenación, han servido para contrastar y corroborar la hipótesis de trabajo planteada.

**En primer lugar**, en relación con la significación de los enfoques postdesarrollistas y su influencia en los debates teóricos sobre el desarrollo y la cuestión de las alternativas, destacaremos las siguientes cuestiones.

- Los enfoques postdesarrollistas constituyen una aproximación híbrida, como resultado de aplicar a los límites de los Estudios sobre Desarrollo la influencia que en las Ciencias Sociales en general ha tenido el postestructuralismo, las teorías de la postmodernidad/globalización y los estudios postcoloniales y decoloniales. Estos enfoques irrumpen con fuerza en los debates sobre el desarrollo en los años 90 si bien, pese a la ruptura epistemológica que representan, se encuentran relacionados con las fuertes críticas al modelo convencional de desarrollo que se habían ido elaborando durante las décadas anteriores y que dieron lugar al surgimiento de conceptos como el de maldesarrollo.

- La superación de las críticas anteriores sobre el desarrollo y la apertura del nuevo horizonte teórico que representó el surgimiento del postdesarrollo es inseparable de su análisis desde cuatro perspectivas distintas, aunque complementarias, que permiten entender mejor su significado y su capacidad explicativa de algunos fenómenos sociales como los que se estudian en esta tesis referente al caso ecuatoriano. Estas cuatro perspectivas de análisis sobre el postdesarrollo remiten a su examen como creencia, como producto histórico, como discurso, y como práctica social. En cada una de estas cuatro perspectivas encontramos elementos que permiten comprender el rechazo hacia el desarrollo convencional por buena parte de los pueblos indígenas latinoamericanos, así como la naturaleza de los debates académicos y sociales surgidos en el continente en torno a estas cuestiones.

- Pese a la variedad de puntos de vista que acogen, el análisis exhaustivo de los enfoques postdesarrollistas llevado a cabo nos ha permitido sintetizar algunos postulados-base comunes a la heterogénea corriente de pensamiento que conforma el postdesarrollo. Dichos postulados-base tienen que ver principalmente con: (1) la consideración de los procesos históricos en determinados países y la negación del subdesarrollo como categoría de análisis válida, al responder la misma a una visión del mundo lineal y homogeneizadora; (2) la valoración crítica sobre la aproximación eurocéntrica que subyace en los diagnósticos y propuestas llevados a cabo, basados en un conocimiento de matriz exclusivamente occidental y en el papel de estructuras, expertos e instituciones que, desde la superioridad del poder, han impuesto sus puntos de vista y sus propuestas; (3) el rechazo a la elaboración de alternativas basadas en un universalismo negador de la diversidad y que supone la exaltación de un discurso único que implica la subalternización o invisibilidad del resto; y (4) la consideración de que serán los movimientos sociales y/o comunitarios los encargados de proponer mediante sus prácticas contrahegemónicas y cotidianas alternativas al modelo de desarrollo convencional.

- Como consecuencia de lo señalado en los puntos anteriores, consideramos que los enfoques postdesarrollistas resultan de gran utilidad para aproximarnos al estudio de una realidad compleja como la ecuatoriana, en la cual se plantean una serie de reivindicaciones y conflictos sociales, parte de los cuales hunden sus raíces en la existencia de otras cosmovisiones pero desde las que se puede establecer nexos comunes con las críticas enunciadas por los discursos postdesarrollistas al modelo de desarrollo convencional-economicista.

En **segundo lugar**, en referencia al estudio del pluralismo jurídico, es necesario destacar las siguientes cuestiones

- No existe una única noción o definición de pluralismo jurídico que pueda ser tomada como referencia como consecuencia del amplio abanico de estudios, líneas de investigación y enfoques sobre el tema que enfatizan unos u otros aspectos. En ese mismo sentido, el análisis llevado a cabo sobre la literatura existente en torno a esta cuestión –así como las entrevistas realizadas a las Mujeres Amazónicas– permite concluir la existencia de diversas controversias sobre la propia idea de Derecho, sobre la caracterización de unos y otros sistemas jurídicos y sobre la centralidad que debe o no tener el Estado para su concreción; todo lo cual muestra diversas tensiones entre las nociones de Estado, Nación y Derecho que desembocan en maneras diferentes de interpretar el propio pluralismo jurídico, aunque éste sea formalmente reconocido, como en el caso de Ecuador.

- Sin embargo, puede afirmarse la existencia de una línea divisoria de gran relevancia dentro del pluralismo jurídico, entre dos consideraciones distintas sobre el mismo: por una parte, la que plantea el pluralismo jurídico “débil” como expresión de distintas

normas y estructuras jurídicas que son reconocidas por el propio Derecho ordinario, siendo por tanto el Estado quien decide el tipo de normas y los escenarios específicos en los que pueden tenerse en cuenta las mismas. Y, por otra parte, un pluralismo jurídico “fuerte” que enfatiza la igualdad jerárquica entre los diferentes sistemas jurídicos coexistentes; lo cual supone una concepción amplia de Derecho y la ruptura conceptual con el monismo jurídico.

- Como consecuencia de las dos cuestiones señaladas, se observa que, pese a la complejidad del campo de estudio relativo al pluralismo jurídico y pese a la no existencia de un consenso sobre su significado y alcance real, es posible constatar la presencia de una controversia de calado que, representada principalmente –aunque no únicamente– por las nociones de pluralismo jurídico “débil” y “fuerte”, permite relacionar debates que afectan tanto al campo del Derecho como al campo de los Estudios de Desarrollo. Se trata de controversias que, además, ofrecen un interesante e importante marco de análisis para estudiar los problemas planteados en esta investigación, relativos al caso ecuatoriano y al reconocimiento del pluralismo jurídico en la constitución del país.

En **tercer lugar**, en referencia a las confluencias entre lo expuesto sobre postdesarrollo y pluralismo jurídico, pueden destacarse las siguientes cuestiones.

- Se constata la existencia de una confluencia de preocupaciones y temas de estudio entre los enfoques postdesarrollistas y algunas de las aproximaciones al pluralismo jurídico y a la defensa del mismo. Ello no obstante, es preciso subrayar que la propia noción de pluralismo jurídico –o el reconocimiento del mismo– no plantea por sí misma una incompatibilidad con el modelo de desarrollo convencional o al menos con sus aspectos más significativos, pudiendo existir una pluralidad de leyes que se superponen y que sin embargo no contradicen dicho modelo ni permiten la existencia de alternativas al desarrollo. Como consecuencia de todo ello, se plantea la necesidad de una mayor precisión a la hora de explicitar las relaciones entre el postdesarrollo y el tipo de pluralismo jurídico que responde efectivamente a los requerimientos de dicho enfoque.

- La observación de que en la doctrina jurídica y económica convencional el Derecho es concebido y promocionado como un medio para poder sostener un modelo determinado de desarrollo, confirma la necesidad de avanzar hacia la consideración y la defensa de otros sistemas jurídicos diferentes al propio del Estado. Así, y desde los enfoques críticos al desarrollo, se rechaza la doctrina jurídica monista y se abre la posibilidad de que sean más sujetos los llamados a poder aplicar y producir Derecho al margen de las instituciones jurídicas estatales. Además, desde esta perspectiva, se considera el ámbito jurídico como un campo de lucha contrahegemónica más donde los movimientos sociales y/o comunitarios de carácter emancipador tienen un papel central. En definitiva, se constata que, desde el postdesarrollo, al igual que deben ser permitidos

*otros* modos de vida diferentes al promulgado desde los discursos de desarrollo también deben ser posibles *otras* legalidades y sistemas jurídicos.

- En línea con lo señalado en el apartado anterior, entendemos que la confluencia entre los dos enfoques señalados pasa por una noción de pluralismo jurídico en clave postdesarrollista, caracterizada como una concepción amplia de Derecho donde se legitiman los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas que defienden modos de vida en armonía con la Naturaleza, y las propuestas legislativas planteadas por los movimientos sociales y/o comunitarios de carácter emancipador. Se trata, en definitiva, de legitimar prácticas sustentadas en sistemas jurídicos *otros* que enfrentan, a la vez, al desarrollismo y al monismo jurídico del Estado. Además, esta delimitación de un pluralismo jurídico postdesarrollista se define también en conflicto con otro tipo de pluralismo jurídico, principalmente supraestatal, que hemos denominado liberal-desarrollista, el cual pretende una aún mayor mercantilización de la vida profundizando en el modelo de desarrollo vigente desde la defensa de la nueva *lex mercatoria* o Derecho Corporativo Global que generalmente encuentra como aliado al propio monismo jurídico.

En **cuarto lugar**, del estudio de las posibles relaciones entre las críticas enunciadas a los discursos sobre monismo jurídico y desarrollo con respecto a una parte del mundo indígena, se destacan una serie de cuestiones.

- Más allá de la heterogeneidad que representan los pueblos indígenas (latinoamericanos), y de su mayor o menor inserción en la modernidad, puede identificarse un movimiento de resistencia frente a diversos aspectos del modelo desarrollista que intenta implantarse en sus territorios mediante la imposición, de entre otros elementos, del Derecho del Estado. En este contexto, más allá de la existencia en ocasiones de visiones idealistas o románticas sobre la realidad indígena, podemos afirmar que existen prácticas en parte de ese mundo que han nutrido e inspirado tanto los debates críticos sobre desarrollo como los relativos al pluralismo y monismo jurídico. En consecuencia, resulta pertinente estudiar las reivindicaciones indígenas por la defensa de sus territorios, sistemas jurídicos y modos de vida en el marco de las críticas más amplias sobre alternativas al desarrollo y al monismo jurídico del Estado.

- Se ha constatado que la llamada “emergencia indígena” en los ámbitos internacionales, regionales y nacionales como sujetos políticos ha coincidido con los períodos de mayor embestida del modelo de desarrollo convencional en los territorios indígenas. Pese a que la desposesión territorial ha sido un continuum desde la colonia, no obstante, ésta se ha visto acrecentada con la exigencia exponencial de materias primas en el contexto de la globalización neoliberal y la expansión del modelo. En este marco, la amenaza que el extractivismo representa para los territorios indígenas ha provocado que la lucha se transnacionalice y que supere las fronteras nacionales de los Estados en los que estos pueblos se encuentran. Todo ello coincide, además, con los debates sobre cambio



climático, diversidad biológica y en, definitiva, sobre la necesidad de buscar un modelo de desarrollo sostenible.

- En estas circunstancias, se ha constatado la existencia de fuertes interrelaciones entre las disputas de “jurisdicción” y del modelo de “desarrollo” a mantener o implementar en territorios indígenas. Se observa en ese sentido que hay una relación indisoluble para algunos pueblos indígenas –aquéllos que defienden una relación armónica con la Naturaleza– entre la defensa de sus derechos territoriales, la defensa de sus sistemas jurídicos y, en definitiva, la defensa de sus modos de vida. Ello tiene que ver con la importancia que los sistemas jurídicos indígenas tienen para la defensa de unos sistemas de vida que pretenden una mayor armonía con la Naturaleza, y con la constatación de que, sin una plena jurisdicción sobre sus territorios, no es posible asegurar la supervivencia de la vida en los mismos al margen del modelo de desarrollo convencional-economicista.

- En el estudio de las relaciones entre la defensa de los derechos territoriales indígenas, y las alternativas al desarrollo y al monismo jurídico se constata lo que se venía vislumbrando con el estudio entre postdesarrollo y pluralismo jurídico: un modelo de vida (responda éste a parámetros del modelo de desarrollo convencional o a sus alternativas) se encuentra sustentado –es decir, legitimado, regulado y perpetuado– por todo un sistema jurídico, con su conjunto de normas, procedimientos, instituciones y autoridades. Dicho sistema jurídico hace posible –mediante la regulación de la sociedad y de sus comportamientos y aspiraciones– que se mantenga un determinado modo de vida y, con él, unos modos determinados de producción, consumo y de relaciones interpersonales y con la Naturaleza. Así, se comprueba que el choque que se da entre el Estado y los pueblos indígenas que protegen sus modos de vida no sólo se produce por la pretensión de cada uno de ellos de gestionar un territorio dado y sus recursos; sino también por las leyes y las instituciones que deben regir esta gestión.

- Hemos podido asimismo constatar la importancia de un enfoque amplio en el estudio de las relaciones entre el pluralismo jurídico y los derechos indígenas, que abarque el conjunto de la problemática que se suscita, lo que supone superar visiones estrechas que limitan la capacidad jurídica de dichos pueblos al conocimiento y resolución de conflictos que en el Derecho occidental se denominan civiles y penales. Es preciso tener en cuenta –como en nuestro trabajo de tesis nos ha interesado enfatizar– la gran relevancia de la gestión territorial, uso del suelo y de los recursos naturales, y las relaciones que se establecen entre miembros de la misma comunidad, en la que queda integrada la Naturaleza y todos los seres que en ella habitan, sean seres vivos o no. Por ello, reducir el pluralismo jurídico a la mera administración de justicia es obviar el valor de los sistemas jurídicos indígenas para regular, gestionar y controlar sus territorios y todos los tipos de relaciones que se dan al interior de los mismos y, por lo tanto, decidir el futuro y uso de éstos.

- Se ha observado, asimismo, la existencia de un grave problema de implementación – más allá de su reconocimiento formal– en lo referente a los derechos territoriales indígenas. Pese a la atención que dichos derechos han recibido en la región por parte del Sistema Interamericano de derechos humanos, los pueblos indígenas y sus movimientos de resistencia han visto que los mismos no son efectivamente respetados. Se trata de un asunto de importantes consecuencias ya que la implementación efectiva de los derechos colectivos indígenas reconocidos en los instrumentos internacionales y regionales – incluyendo los derechos territoriales y la posibilidad de gobernar los mismos con sus propios sistemas jurídicos– abriría un campo de posibilidades para avanzar hacia un tipo de pluralismo jurídico entendido en clave postdesarrollista, de manera que en amplias zonas no fuese impuesto el modelo de desarrollo convencional a través de los mecanismos que el Derecho ordinario proporciona a los Estados y a las corporaciones transnacionales.

En **quinto lugar**, el examen del texto de la Constitución de Ecuador permite plantear una serie de conclusiones en lo referente a sus aportaciones y limitaciones.

- Entendemos que la Constitución de Montecristi permite una lectura postdesarrollista, pero también una lectura desarrollista o, si se prefiere neodesarrollista. En este sentido se ha constatado que si bien el texto constitucional puede considerarse como una herramienta de avance hacia la construcción de alternativas *al* desarrollo y de un tipo de pluralismo jurídico fuerte, también es posible considerarla como una manifestación más de alternativas *de* desarrollo donde se da el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico débil; que es lo mismo que afirmar la continuidad de la doctrina jurídica monista y de los discursos convencionales sobre desarrollo. Todo lo cual se traduce en el posicionamiento del Derecho ordinario como eje central y coordinador de todo el pensamiento jurídico y de articulación de la estructura, funciones y actuación del Estado. Se ha constatado, por tanto, que la Constitución de Montecristi tiene el potencial de constituirse como una herramienta jurídico-política de avance hacia la superación del modelo de desarrollo convencional y de la doctrina jurídica monista, pero también grandes limitaciones, contradicciones y tensiones que obstaculizan dicho potencial.

- Puede afirmarse que la Constitución de Montecristi ha representado un antes y un después en los Estudios Constitucionales y en los Estudios sobre Desarrollo tras el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en un marco de afirmación de pluralismo jurídico fuerte y de superación del modelo de desarrollo convencional. El Estado ecuatoriano se reconoce como un Estado constitucional de derechos (en plural), plurinacional e intercultural en el que se pretende el respeto de los derechos de la Naturaleza y el avance hacia la consecución del Sumak Kawsay/Buen Vivir, lo que supone una propuesta de cambio paradigmático ya que dicha Constitución parece inaugurar –al menos en su letra– toda una ruptura con el paradigma monista. Y ello por dos motivos principales: (1) en esta Constitución se opta por una concepción

amplia de Derecho donde se instaura la igualación jerárquica de los sistemas jurídicos indígenas con el Derecho estatal y (2) se considera que la unidad del orden jurídico ecuatoriano no tiene por qué presuponer que éste sea uniforme y que deba responder únicamente a los parámetros de la doctrina jurídica monista.

- Además de en el plano jurídico también en el ámbito de los Estudios sobre Desarrollo la Constitución de Montecristi representa una importante aportación, ya que en ella se presenta la idea de desarrollo ya no como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar el Sumak Kawsay, el Buen Vivir. No obstante, la distinción planteada en el propio texto de la Constitución entre Régimen de Buen Vivir y Régimen de Desarrollo plantea un complejo terreno de debate en el que no puede delimitarse con precisión la relación existente entre uno y otro, lo que abre la puerta a distintas interpretaciones sobre el Buen Vivir, incluidas las de carácter estatal-desarrollista que, como señalaremos más adelante, han acabado por imponerse durante los últimos años al amparo del desarrollo legislativo y político de la propia Constitución.

- Otra de las aportaciones más relevantes de la Constitución de Montecristi es la relativa al reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos, asunto resaltado en numerosos trabajos a lo largo de los últimos años. En otros lugares se han reconocido a ríos y lagos como sujetos de derechos, lo que demuestra que dicho reconocimiento no es exclusivo del Ecuador, sino una tendencia –aún minoritaria– que se da en otros países. En cualquier caso –en el marco de la Constitución ecuatoriana– dicho reconocimiento abre la puerta a una lectura de los procesos sociales desde una perspectiva biocéntrica y, al mismo tiempo, fortalece la legitimidad de los sistemas jurídicos indígenas que mantienen modos de vida que procuran situarse en armonía con la Naturaleza. Sin embargo, y pese a lo dicho, hemos podido constatar que el propio texto constitucional la sigue considerando también como un objeto susceptible de apropiación, lo que supone una notable contradicción y una importante fuente de tensiones a la hora de interpretar la Constitución; especialmente en la medida en que la misma no establece otras pautas o criterios que permitan hacer compatibles ambos planteamientos.

- Se ha observado, asimismo, que en lo referente a la plurinacionalidad y a la interculturalidad –otro de los símbolos más emblemáticos y representativos del texto– la Constitución de Montecristi no establece una definición expresa de los mismos, ni plantea criterios o mecanismos para su interpretación e implementación, lo que constituye una importante limitación para su efectivo reconocimiento. Por un lado, dichos conceptos representan ejes transversales y rectores de la Constitución, a la vez que viene y suponen la superación de la cultura tradicional referida al Estado-nación moderno y a la premisa de que sólo puede existir una nación y un solo Derecho bajo los que se aúna a toda la población que habita dentro de unas fronteras nacionales. Pero, al mismo tiempo, estos principios no reciben un desarrollo específico para avanzar hacia un nuevo modelo de institucionalidad que garantice el autogobierno, la autodeterminación, o el control de los propios territorios indígenas y sus recursos.

- En definitiva, una lectura conjunta de las innovaciones de la Constitución permite identificar que el reconocimiento del pluralismo jurídico no sólo se refleja expresamente en el articulado cuando se establece la teórica igualación jerárquica de los sistemas jurídicos indígenas con el Derecho estatal, sino que se plasma también a través de las nuevas categorías constitucionales –Buen Vivir, derechos de la Naturaleza, plurinacionalidad e interculturalidad– que trascienden los parámetros del modelo de desarrollo convencional y la doctrina jurídica monista al legitimar las formas de vida, las culturas y las instituciones y sistemas jurídicos propios de los pueblos y territorios indígenas. No obstante y pese a lo dicho, la existencia de artículos contradictorios con las categorías señaladas y –como consecuencia de ello– la posibilidad que se otorga al Estado de subordinar unos derechos a otros, hace prevalecer una perspectiva monista y desarrollista de la Constitución. Ello arroja como resultado final que las tensiones existentes en su articulado no encuentren una salida satisfactoria en línea con el mencionado pluralismo jurídico postdesarrollista.

En **sexto lugar**, el análisis del desarrollo jurídico y político habido en Ecuador desde la aprobación de la Constitución permiten plantear algunas conclusiones relativas a las actuaciones y prácticas del Estado que han limitado considerablemente el alcance de algunos de los principios inspiradores de la misma. Entre ellas señalaremos las siguientes:

- Existe un vaciamiento de hecho de la Constitución –y/o de su potencial transformador– a través de la normativa infraconstitucional, las enmiendas a la Constitución y la convergencia normativa. Por un lado, existe toda una serie de leyes promulgadas en los últimos años, o de reformas del Código Penal o procesal, que representan un obstáculo para el ejercicio efectivo de los derechos indígenas reconocidos en la Constitución. Por otra parte, las políticas públicas –y especialmente los Planes de Desarrollo– son una manifestación del margen de discrecionalidad con el que cuenta el Ejecutivo y que le permite tomar distintas decisiones normativas sin someterse al refrendo popular ni al consentimiento de los pueblos e instituciones indígenas; atentando –con alguna de ellas– a las garantías constitucionales y a la posibilidad de hacer valer los derechos colectivos reconocidos. Finalmente la convergencia normativa impuesta para adecuar los marcos legislativos ecuatorianos a las recomendaciones y directrices de algunas instituciones internacionales como la OMC completa este conjunto de iniciativas legislativas y políticas que han contribuido al vaciamiento de la Constitución, o como algunos autores han señalado, a desconstitucionalizarla.

- Se ha constatado asimismo que la cultura jurídica imperante en el país es de marcada tendencia legalista y de escasa impronta intercultural, en la que tiene un papel destacado una judicatura aferrada a la defensa del Derecho del Estado y escasamente formada en sistemas jurídicos indígenas. Ello significa en la práctica que, en muchas ocasiones, la ley se superpone a la Constitución al aplicarse de manera prioritaria la legislación; una

legislación que puede contravenir los principios estipulados en la norma suprema, que queda “inobservada” en la medida en que la ley suscita mayores atenciones. La mencionada cultura jurídica ha operado asimismo contra el precepto constitucional que reconoce los derechos a la participación y a la existencia de distintos tipos de democracia, impidiéndose o limitándose el debate público de cuestiones relevantes contenidas en diferentes leyes promulgadas en contra de los principios constitucionales que consagran el pluralismo jurídico.

- En línea con lo señalado más arriba, en los diferentes Planes de Desarrollo se ha producido asimismo un proceso de abandono paulatino de los principios constitucionales favorables a la búsqueda de modelos alternativos. Dichos Planes han favorecido el surgimiento de un neoextractivismo que, en nombre del Buen Vivir, ha operado frontalmente contra los derechos de la Naturaleza, contra las visiones indígenas o postdesarrollistas de la Constitución, y contra los derechos territoriales de los pueblos indígenas. En su formulación y en sus planteamientos dichos Planes de Desarrollo –o Planes para el Buen Vivir– han consagrado un neodesarrollismo impulsado desde el Gobierno que se ha querido justificar como un paso necesario para transitar hacia un cambio de modelo. No obstante, en la práctica dichos Planes han servido para interpretar los derechos del Buen Vivir recogidos en la Constitución desde una perspectiva contraria al pluralismo jurídico y a las demandas de los pueblos indígenas cuyos derechos se reconocen en la misma.

- Todos y cada uno de estos límites principales que hemos identificado en nuestro estudio constatan que –a pesar de las potencialidades transformadoras de la Constitución para servir de avance hacia la superación del modelo de desarrollo convencional y de la doctrina jurídica monista– la interpretación que prevalece en la práctica del Estado debido a la posición de poder que éste ostenta es la desarrollista. Como ya se ha afirmado esta lectura no es la única factible –una lectura postdesarrollista vinculada con la defensa de un pluralismo jurídico de tipo fuerte también es posible– pero los actos formales del Estado y sus prácticas imponen esta visión, que es la que finalmente se materializa manteniendo o prolongando la amenaza en los territorios indígenas por la persistencia de un modelo que mercantiliza la vida. Así, los sistemas jurídicos indígenas que sostienen, legitiman y regulan modos de vida en armonía con la Naturaleza se siguen enfrentando a la embestida del Derecho estatal en sus territorios y a los intereses del pluralismo jurídico liberal-desarrollista.

- Por último, entre las actuaciones y prácticas del Estado que han limitado considerablemente el alcance del texto constitucional es preciso hacer mención a la imposición del Derecho estatal sobre los pueblos indígenas, sus territorios y sus propios sistemas jurídicos; imposición acrecentada con el recurso abusivo al sistema penal para criminalizar y perseguir a líderes y lideresas indígenas que se oponen a las actividades extractivas en sus territorios. Por una parte, se constatan las violaciones a los derechos reconocidos en la Constitución llevadas a cabo en materia de participación y consulta, desde un marcado sesgo autoritario y antidemocrático por parte del Gobierno y de las

instituciones del Estado. Y por otra parte, la aplicación del Código Penal Estatal a los y las dirigentes indígenas como mecanismo para paliar la resistencia y luchas de estos pueblos en defensa de sus territorios frente a los proyectos extractivistas y dando como resultado una criminalización de la protesta que se ha materializado mediante encarcelamientos y persecuciones judiciales.

- Se ha constatado, en definitiva, que los principales límites y contradicciones con los que chocan las disposiciones constitucionales que podrían favorecer la resolución de conflictos jurídicos entre el Estado y los pueblos indígenas de manera satisfactoria para estos últimos tienen que ver con la práctica activa del Estado de favorecer una interpretación desarrollista y monista de la Constitución. Así, el reconocimiento de un tipo de pluralismo jurídico fuerte y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas que recoge el texto constitucional chocan con la realidad política y jurídica que el Estado impone desde el poder, a través de leyes, planes de desarrollo y actuaciones en el territorio promovidas o llevadas a cabo sin tener en cuenta los mencionados derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades.

Finalmente, en **séptimo lugar**, fijar la atención en las Mujeres Amazónicas y en su Mandato ha dado lugar a las siguientes reflexiones que refuerzan las conclusiones ya planteadas hasta ahora.

- Las Mujeres Amazónicas consideran que –por muy progresista o transformadora que sea la letra de la Constitución– en la práctica, en la realidad, no ha supuesto grandes cambios. Ellas sienten, y así lo expresan, que la Constitución de Montecristi no les ha supuesto un gran apoyo para enfrentar las amenazas que sufren las vidas de sus territorios, sus sistemas jurídicos y sus modos de vida. Esta clara postura responde a que ellas equiparan el uso desarrollista y monista que ha hecho el Gobierno de la Constitución con la Constitución misma. Es decir, en el sentir de estas mujeres dirigentes y lideresas, la Constitución *es* lo que hace el Gobierno a través de sus organismos, instituciones y, por supuesto, lo que éste impone con la aplicación del Derecho ordinario.

- Los testimonios y sentires de las Mujeres Amazónicas reflejan que la interpretación que ha cobrado relevancia en la práctica –en la realidad cotidiana de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades– es la interpretación desarrollista que el Estado hace de la Constitución; es decir, la lectura que pone el acento en lo que en esta tesis hemos llamado contradicciones, límites y tensiones del texto constitucional y que permiten la continuidad –e incluso profundización– del modelo de desarrollo convencional y la mercantilización de la vida. Y ello a pesar de que sus modos de vida y sus territorios tienen amparo en el texto constitucional, como también lo tiene la aplicación y ejecución de sus propias leyes, instituciones, autoridades y procedimientos. La consecuencia es que, tal como hemos podido constatar a lo largo de las entrevistas

realizadas, para las Mujeres Amazónicas la Constitución se reduce a la interpretación desarrollista y monista de la misma y a las prácticas que con ella legitima el Estado.

- En último término, a través de los testimonios y de los anhelos expresados por las Mujeres Amazónicas, se ha podido confirmar la esperanza despertada en una alternativa al modelo actual que podría haberse abierto camino desde una interpretación postdesarrollista de la Constitución como herramienta jurídico-política de superación del modelo desarrollista y monista del Estado. Sin embargo, la lectura estatista del texto constitucional y su inclinación a favorecer la aplicación del articulado que favorece el extractivismo sumado a la posición de poder que ocupa el Gobierno en relación a los pueblos indígenas y movimientos sociales, ha impedido una lectura de la misma en esa dirección, como se constata en los relatos de problemas que enfrentan y han enfrentado las Mujeres Amazónicas en los años de vigencia de la Constitución de Montecristi. Así, lo que las Mujeres Amazónicas han percibido en su vida cotidiana en estos casi diez años de la Constitución –contaminación, animales muertos, cultivos improductivos, violencia ejercida de diferentes formas, etc.– son pérdidas más que beneficios, papel mojado más que derechos conquistados, porque éstos han quedado en un nivel teórico, abstracto.

**Para concluir** sólo nos queda enfatizar que la Constitución de Montecristi, a pesar de sus innegables innovaciones y potencialidades, en la realidad ha quedado limitada en su desarrollo efectivo por el uso interpretativo de la misma y su aplicación conforme a parámetros desarrollistas y monistas por parte del Gobierno y otras instituciones del Estado en esta casi primera década de su vigencia. La rivalidad entre dos grandes maneras de plantear la vida y la organización social en su relación con la Naturaleza es también la rivalidad entre dos doctrinas jurídicas, la monista o la que responde a parámetros de pluralismo jurídico entendido éste en clave postdesarrollista. Se ha podido observar que la mayor visibilidad y materialidad de cada una de estas opciones ha estado condicionada por las relaciones de poder y por la capacidad de interpretación del texto constitucional analizado.

En cualquier caso, consideramos que las innovaciones, avances e incluso errores de la Constitución de Montecristi en materia de derechos y de crítica al modelo de desarrollo convencional-economicista, constituyen una fuente innegable de inspiración que el resto del mundo debería considerar a la hora de afrontar cambios constitucionales y transformaciones en el modelo de desarrollo.





## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acción Ecológica (2018) *Consulta previa, libre e informada, ¡no más socialización!*  
Disponible en: <http://www.accionecologica.org/editoriales/2258-2018-02-16-21-11-53> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- ACNUDH (s.f.) Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos.  
*Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Disponible en:  
<http://www.ohchr.org/SP/Issues/IPeoples/Pages/Declaration.aspx> Fecha de consulta: 5 de julio de 2017
- Acosta, A. (2009a) El Estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática: A manera de prólogo. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 15-20). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2009b) Derechos de la naturaleza y buen vivir: ecos de la Constitución de Montecristi. *Pensamiento Jurídico*, 25 (21-27).
- \_\_\_\_\_. (2009c) Siempre más democracia, nunca menos: A manera de prólogo. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 19-30). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2012a) El complejo desafío de la construcción del Estado plurinacional. Reflexiones para el debate. En Katu Arkonanda (coord.) *Un Estado, muchos pueblos: la construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador* (pp. 7-21). Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- \_\_\_\_\_. (2012b) Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza: Reflexiones para la acción. En Oswaldo Salazar (Ed.) *Los derechos de la naturaleza* (pp. 149-172). Ibarra: Instituto de Altos Estudios / UTN.
- \_\_\_\_\_. (2013a) Extractivismo y derechos de la naturaleza. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp.157-177). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2013b) *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- \_\_\_\_\_. (2015) El fantasma del desarrollo. En Koldo Unceta *Más allá del crecimiento. Debates sobre desarrollo y postdesarrollo*. Buenos Aires: Mardulce.
- \_\_\_\_\_. (2018) Salidas del laberinto capitalista: decrecimiento y postextractivismo. *Nuevas economías en territorios biodiversos*. Seminario internacional celebrado en Cotatachi el 29 y 30 de enero. Ecuador.
- Acosta, A. y Martínez, E. (2009a) (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2009b) (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- \_\_\_\_\_. (2009c) (Comp.) *Derechos de la Naturaleza: el futuro es ahora*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Ahrén, M. (2016) *Indigenous Peoples' Status in the International Legal System*. Oxford: Oxford University Press.
- Alban, M.A. (2017) Análisis de las preguntas relacionadas con el ambiente: Yasuní (plebiscito) y minería metálica (enmienda). *I Jornadas del Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional Sección Ecuador*. Celebrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Quito (Ecuador).
- Albó, X. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca).
- \_\_\_\_\_. (2009) Suma Qamaña = El buen convivir. *Obets, Revista de Ciencias Sociales*, 4, (25-40). Alicante: Universidad de Alicante.
- Ambrocio, G. (2010) *Pluralismo jurídico y derecho indígena*. Disponible en: <https://derechoecuador.com/pluralismo-juridico-y-derecho-indigena> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- Anaya, J. (2003) Los derechos de los pueblos indígenas. En Felipe Gómez Isa (Director) y José Manuel Pureza *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI* (pp. 687-720). Bilbao: Universidad de Deusto.
- \_\_\_\_\_. (2004) International Human Rights and Indigenous Peoples: The Move Toward The Multicultural State. *Arizona Journal of International & Comparative Law*, 21(1), (13-61).
- Anaya, J. and Siegfried, W. (2007) The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Towards Re-empowerment. *Third World Resurgence*, 206. Disponible en: <https://scholar.google.es/scholar?hl=es&q=The+UN+Declaration+on+the+Rights+of+Indigenous+Peoples%3A+Towards+Re-empowerment&btnG=&lr=> Fecha de consulta: 7 de julio de 2017.
- Arévalo, A. A. (2014) El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en Derecho Internacional. *Cuaderno Deusto de Derechos Humanos*, 76. Bilbao: DeustoDigital – Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe.
- Arkonanda, K. (2012a) Bases para un Estado Plurinacional. En Katu Arkonanda (coord.) *Un Estado, muchos pueblos: la construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador* (pp. 173-179). Barcelona: Icaria-Antrazyt.

- \_\_\_\_\_. (2012b) Geopolítica Plurinacional. En Katu Arkonanda (coord.) *Un Estado, muchos pueblos: la construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador* (pp. 181-210). Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- Ávila-Santamaría, R. (2011) *El neoconstitucionalismo transformador: El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya Yala / Universidad Andina Simón Bolívar / Fundación Rosa Luxemburg.
- \_\_\_\_\_. (2012) El derecho de la naturaleza: fundamentos. En Oswaldo Salazar (ed.) *Los derechos de la naturaleza* (pp. 17-58). Ibarra: Instituto de Altos Estudios / UTN.
- \_\_\_\_\_. (2013) ¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena? En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 279-304). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2014) Otra vez gato por liebre: ¿Son enmiendas los cambios constitucionales propuestos por Alianza País? En Alberto Acosta et al. *La restauración conservadora del Correísmo* (pp. 66-76). Quito: Montecristi Vive.
- \_\_\_\_\_. (2016a) *La utopía en el constitucionalismo andino* (tesis doctoral). Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco.
- \_\_\_\_\_. (2016b) *El neoconstitucionalismo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- \_\_\_\_\_. (2017) Análisis de las preguntas relacionadas con el ambiente: Yasuní (plebiscito) y minería metálica (enmienda). *I Jornadas del Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional Sección Ecuador*. Celebrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Quito (Ecuador).
- Aylwin, J. (2014) Los derechos de los pueblos indígenas sobre la tierra y el territorio en América Latina y el Convenio 169 de la OIT. En José Aylwin y Leonardo Tamburini (Eds.) *Convenio 169 de la OIT: Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación* (pp. 46-61). Copenhague: IWGIA.
- Bauman, Z. (2004) *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Bebbignton, A. (2009) Industrias extractivas, actores sociales y conflictos. En Jürgen Schuldt, et al. *Extractivismo, Política y Sociedad* (pp. 131-156). Montevideo: Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES) / Centro Andino de Acción Popular (CAAP). Disponible en: <http://extractivismo.com/wp-content/uploads/2016/06/BebbigntonExtractivismoSociedadDesarrollo09.pdf>
- Beck, U. (2002) *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

- Benhabib, S. (2007) Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. *American Philosophical Association*, 81(2), (pp. 7-32 ).
- Berraondo, M. (2013) Derechos territoriales frente al reto permanente de su implementación. En Felipe Gómez Isa y Mikel Berraondo López (Eds.) *Los derechos indígenas tras la Declaración: el desafío de la implementación* (pp. 191-205). Bilbao: Universidad de Deusto.
- \_\_\_\_\_. (2015) *La protección de los territorios de los pueblos en aislamiento en América del Sur a partir del desarrollo de los derechos territoriales de los pueblos indígenas* (tesis doctoral). Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto.
- Bertaux, D. (1981) *Bibliography and society: the life history approach in the social sciences*. London: Sage.
- Berthouand, G. (1996) Mercado. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 132-156). Perú: PRATEC.
- Bhabha, H. (2013) *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Borraz, P. (2013) Después de la Declaración: perspectivas en la participación indígena en las Naciones Unidas. En Felipe Gómez Isa y Mikel Berraondo López (Eds.) *Los derechos indígenas tras la Declaración: el desafío de la implementación* (pp. 287-321). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Brand, U. (2011) El papel del Estado y de las políticas públicas en los procesos de transformación. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Comp.) *Más allá del desarrollo* (pp. 145-157). Ciudad de México: Abya- Yala / Fundación Luxemburgo.
- Bravo, L. (2012) Nueva arma de lucha frente a las actividades petroleras en los Países Amazónicos. En Oswaldo Salazar (Ed.) *Los derechos de la naturaleza* (pp. 185-198). Ibarra: Instituto de Altos Estudios / UTN.
- Caicedo, D. (2013) Criminalización de las comunidades indígenas. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 207-242). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Calí-Tzay, J. F (2014) Notas sobre el Convenio 169 y la lucha contra la discriminación. En José Aylwin y Leonardo Tamburini (Eds.) *Convenio 169 de la OIT: Los*

*desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación* (pp. 28-44). Copenhague: IWGIA.

- Campbell, M. S. (2013) Contribución del sistema interamericano en la definición e interpretación de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En Felipe Gómez Isa y Mikel Berraondo López (Eds.) *Los derechos indígenas tras la Declaración: el desafío de la implementación* (pp. 113-135). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Carpio-Benalcázar, P. (2009) El Buen Vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva Constitucional en Ecuador. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 115-147). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Castro-Gómez, S. (2007) Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp.79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (1950) *Discurso sobre el colonialismo*. Disponible en: <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/4-cesaire-discurso%20sobre%20el%20colonialismo.pdf>
- Chakrabarty, D. (2008) La historia subalterna como pensamiento político. En Sandro Mezzadra (Comp.) *Estudios postcoloniales: Ensayos Fundamentales* (pp. 145-166). Madrid: Traficantes de sueños.
- Chancoso, B. (2014) Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 221-227). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Chiba, M. (1995) Legal Pluralism in Mind: A Non-Western View. En Hanne Petersen and Henrik Zahle (Ed.) *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law* (pp. 71-83). England: Dartmouth.

- Cholango, H. (2014) Sumak Kawsay y mundo indígena. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 237-242). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Chuji, M. (2014a) Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 153-158). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- \_\_\_\_\_. (2014b) Sumak Kawsay versus desarrollo. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 229-236). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Clavero, B. (2016) *La Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas: el reto de la interpretación de una norma contradictoria*. Disponible en: <http://www.bartolomeclavero.net/wp-content/uploads/2016/07/DADPI-Clavero.pdf> Fecha de consulta: 6 de julio de 2017.
- Comisión IDH (2009) *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales*. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 56/09.
- \_\_\_\_\_. (2015a) *Pueblos Indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 47/15.
- CONAIE (2007). Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. *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*. Quito: CONAIE.
- \_\_\_\_\_. (2018b) *Resolución de la Asamblea Nacional de la CONAIE celebrada el 27 de marzo de 2018 en el Salón Olmedo de la Universidad Andina Simón Bolívar*. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2018c) *Resolución del Consejo Político de la CONAIE de 19 de abril de 2018*. Quito (Ecuador).
- CONFENIAE (2018) Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana. *Resolución de la Asamblea de CONFENIAE y Nacionalidades del Centro Sur Amazónico celebrada el 11 de abril de 2018 en la comunidad Chapints*. Pastaza (Ecuador).

Corte Constitucional (2009) *Sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador en el caso de la Universidad Amawtay Wasi*. Sentencia No. 0008-09-SAN-CC, de 9 de diciembre de 2009, dictada dentro del caso No. 0027-09-AN

\_\_\_\_\_. (2010) *Sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador en el caso de la Ley de Minería*. Sentencia No. 001-10-SIN-CC, de 18 de marzo de 2010, dictada dentro de los casos 0008-09-IN y 0011-09-IN.

\_\_\_\_\_. (2014a) *Sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador en el caso “La Cocha 2”*. Sentencia No. 113-14-SEP-CC, de 30 de julio de 2014, dictada dentro del caso No.0731-10-EP.

\_\_\_\_\_. (2014b) *Sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador en el caso “Waoranis”*. Sentencia No. 004-14-SCN-CC, de 6 de agosto de 2014, dictada dentro del caso No.0072-14-CN.

Corte IDH (2001) *Sentencia de 31 de agosto de 2001 (Fondo, Reparaciones y Costas), “Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua”*. Disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec\\_79\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf) Fecha de consulta: marzo de 2017.

\_\_\_\_\_. (2005a) *Sentencia de 15 de junio de 2005 (Excepciones Preliminares, Fondo, reparaciones y Costas), “Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname”*. Disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_124\\_esp1.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_esp1.pdf) Fecha de consulta: marzo de 2017.

\_\_\_\_\_. (2005b) *Sentencia de 17 de junio de 2005 (Fondo, Reparaciones y Costas), “Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay”*. Disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_125\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf) Fecha de consulta: marzo de 2017.

\_\_\_\_\_. (2006). *Sentencia de 29 de marzo de 2006 (Fondo, Reparaciones y Costas), “Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa Vs. Paraguay”*. Disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_146\\_esp2.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_146_esp2.pdf) Fecha de consulta: marzo de 2017.

\_\_\_\_\_. (2007). *Sentencia de 12 de agosto de 2008 (Interpretación de la sentencia de excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas), “Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam”*. Disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_185\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_185_esp.pdf) Fecha de consulta: marzo de 2017.

\_\_\_\_\_. (2010) *Sentencia de 24 de agosto de 2010 (Fondo, Reparaciones y Costas), “Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek Vs. Paraguay”*. Disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_214\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_esp.pdf) Fecha de consulta: marzo de 2017.

\_\_\_\_\_. (2012) *Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones), “Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador”*. Disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_245\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf) Fecha de consulta: marzo de 2017.



Cortez, D. (2010) Genealogía del buen vivir en la nueva constitución ecuatoriana. En Raul Fonet Betancourt (Hg.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Band 30. Wissenschaftsverlag Main*, (pp. 227-248). Disponible en: <http://homepage.univie.ac.at/heike.wagner/SUMAK%20KAWSAY%20EN%20ECUADOR.%20DAVID%20CORTEZ.pdf>. Fecha de consulta 26 de septiembre de 2017.

Dávalos, P. (2014a) El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 133-142). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.

\_\_\_\_\_. (2014b) Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 143-151). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.

\_\_\_\_\_. (2014c) Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 253-265). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.

De la Cádena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. *World Anthropologies Network, WAN e-journal*, 4, (139-171).

Del Río, E. (1997) *Modernidad, posmodernidad (cuaderno de trabajo)*. Madrid: Talasa Ediciones S.L.

Derrida, J. (1989) La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 383-401). Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_\_. (2008) La escritura. En *De la gramatología* (pp. 7-126). México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

Dussel, E. (2000) *Europa, modernidad y eurocentrismo* (pp. 41-53). Disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>

Ecuador (2007) *Mandato Minero de la Asamblea Constituyente*. Registro Oficial No. 223, de 30 de noviembre de 2007.

\_\_\_\_\_. (2008) *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial No. 499, de 20 de octubre de 2008.

- \_\_\_\_\_. (2009a) *Código Orgánico de la Función Judicial*. Registro Oficial Suplemento 544, de 9 de marzo de 2009.
- \_\_\_\_\_. (2009b) *Ley Orgánica de Garantías Constitucionales y Control Jurisdiccional*. Registro Oficial Suplemento No. 52, de 22 de octubre de 2009.
- \_\_\_\_\_. (2009c) *Ley de Minas*. Registro Oficial Suplemento No. 517, de 29 de enero de 2009.
- \_\_\_\_\_. (2009d) *Ley de Seguridad Pública y del Estado*. Registro Oficial Suplemento No. 35, de 28 de septiembre de 2009.
- \_\_\_\_\_. (2010a) *Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización*. Registro Oficial Suplemento No. 303, de 19 de octubre de 2010.
- \_\_\_\_\_. (2010b) *Código Orgánico de la Producción, Comercio e Inversiones*. Registro Oficial Suplemento No. 351, de 29 de diciembre de 2010.
- \_\_\_\_\_. (2010c) *Ley Orgánica de Participación Ciudadana*. Registro Oficial Suplemento No. 175, de 20 abril de 2010.
- \_\_\_\_\_. (2010d) *Ley Orgánica de Educación Superior*. Registro Oficial Suplemento No. 298, de 12 de octubre de 2010.
- \_\_\_\_\_. (2010e) *Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas*. Registro Oficial Suplemento No. 306, de 22 de octubre de 2010.
- \_\_\_\_\_. (2011) *Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria y del Sector Financiero Popular Solidario*. Registro Oficial No. 444, de 10 de mayo de 2011.
- \_\_\_\_\_. (2012) *Reglamento para la Ejecución de la Consulta Previa, Libre e Informada en los Procesos de Licitación y Asignación de Áreas y Bloques Hidrocarburiíferos*. Decreto Ejecutivo (1247), de 19 de julio de 2012.
- \_\_\_\_\_. (2014) *Ley de Recursos Hídricos Usos y Aprovechamiento del Agua*. Registro Oficial No. 305, de 6 de agosto de 2014.
- \_\_\_\_\_. (2016) *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios ancestrales*. Registro Oficial Suplemento No. 711, de 14 de marzo de 2016.
- \_\_\_\_\_. (2015) *Ley Orgánica del Servicio Público de Energía Eléctrica*. Registro Oficial Suplemento No. 418, 16 de enero de 2015
- \_\_\_\_\_. (2018) *Ley Orgánica de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica*. Aprobada en Asamblea Nacional el 13 de marzo de 2018.

Escárzaga, F. (2004). La emergencia indígena contra el neoliberalismo. *Revista Política y Cultura*, 22, (101-121). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Escobar, Arturo (1996) Planificación. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 216-234). Perú: PRATEC.

- \_\_\_\_\_. (2004) Más allá del Tercer Mundo: Globalidad Imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. *Nómadas* (Col.), 20, (86-100). Universidad Central de Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2005) El postdesarrollo como concepto y práctica social. En Daniel Mato (Coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17-31). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- \_\_\_\_\_. (2007) *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- \_\_\_\_\_. (2009) Una minga para el postdesarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (26-30).
- \_\_\_\_\_. (2012) Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, (23-62).
- Esteva, Gustavo. (1996) Desarrollo. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 52-78). Perú: PRATEC.
- \_\_\_\_\_. (1997) Basta! Mexican Indians Say 'Enough!'. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 302-305). Londres: Zed Books.
- \_\_\_\_\_. (2009) Más allá del Desarrollo: la buena vida. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (1-5).
- Esteva, G. y Prakash, M.S. (1998) *Grassroots Post-Modernism: Remaking the soil of cultures*. Londres: Zed Books.
- Etxeberria, X. (2013) Derechos Humanos y Diversidad Cultural. En Felipe Gómez Isa y Mikel Berraondo (Eds.) *Los derechos indígenas tras la Declaración: el desafío de la implementación* (pp. 39-61). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Flórez-Flórez, J. (2007) Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos: Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp. 243-266). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Foro Permanente (s.f.) *Los pueblos indígenas en sus propias voces. Preguntas frecuentes: Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Naciones Unidas-Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Disponible en: [http://www.un.org/es/events/indigenousday/pdf/indigenousdeclaration\\_faqs.pdf](http://www.un.org/es/events/indigenousday/pdf/indigenousdeclaration_faqs.pdf)  
Fecha de consulta: 5 de julio de 2017

- Foucault, M. (1979) *La arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Galeano, E. (2012) Los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza son dos nombres de la misma dignidad. En Oswaldo Salazar (Ed.) *Los derechos de la naturaleza* (pp. 181-183). Ibarra: Instituto de Altos Estudios / UTN.
- Garcés, F. (2007) Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp.217-242). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- García-Alix, L. (2003), *The Permanent Forum on Indigenous Issues*. Copenhague: IWGIA.
- García-Álvarez, S. (2016) *Sumak Kawsay o Buen Vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador: aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2014)*. Quito: Univesidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
- Gargarella, R. (2011a) Pensando sobre la reforma constitucional en América Latina. En César Rodríguez Garavito (Coord.) *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (pp. 87-108). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- \_\_\_\_\_. (2011b) El constitucionalismo latinoamericano y la “sala de máquinas” de la Constitución (1980-2010). *Gaceta Constitucional*, 48 (289-305).
- \_\_\_\_\_. (2015) La “sala de máquinas” de las constituciones latinoamericanas: entre lo viejo y lo nuevo. *Nueva Sociedad*, 257, (96- 106).
- Garzón-López, P. (2013) Pluralismo jurídico. *Eunomía - Revista en Cultura de la Legalidad*, 5, (186-193).
- George, S. (1997) How the Poor Develop the Rich. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 207-213). Londres: Zed Books.
- Giddens, A. (2002) *Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus, Santillana Ediciones Generales, S.L.
- Gilbert, J. (2006) *Indigenous peoples' and rights under international law: from victims to actors*. Ardsley: Transnational Publishers.

- Glenn, H. P. (2012) Sustainable Diversity in Law. En Brian Z. Tamanaha, Caroline Sage and Michael Woolcock (Eds.) *Legal Pluralism and Development: scholars and practitioners in dialogue* (pp. 95-111). Nueva York: Cambridge University Press.
- Gómez-Isa, F. (2011) Diversidad cultural y derechos humanos desde los referentes cosmovisionales de los pueblos indígenas. *Anuario Español de Derecho Internacional*, 27, (269-315).
- \_\_\_\_\_. (2013a) El derecho al desarrollo de los pueblos indígenas. En Felipe Gómez Isa y Mikel Berraondo López (Eds.) *Los derechos indígenas tras la Declaración: El desafío de la implementación* (pp. 175-190). Bilbao: Universidad de Deusto.
- \_\_\_\_\_. (2013b) El largo viaje hasta la decisión de la Corte Interamericana. En Felipe Gómez Isa (Dir.) *El caso Awas Tingni: Derechos Humanos entre lo local y lo global* (pp. 101-121). Bilbao: Universidad de Deusto.
- \_\_\_\_\_. (2017) Indigenous peoples: from objects of protection to subjects of rights. En Alison Brysk y Michael Stohl (Eds.) *Expanding human rights: 21st century norms and governance* (pp. 55-74). Cheshire: Edward Elgar Publishing.
- González-Casanova, P. (2006) El colonialismo interno. En *Sociología de la explotación* (pp. 185-205). Buenos Aires: CLACSO.
- Goulet, D. (1999) *La Ética del Desarrollo*. Madrid: IEPALA
- Griffiths, A. (2013) Reviewing legal pluralism. En Reza Banakar and Max Travers (Ed.) *Law and social theory* (pp. 269-286) Portland: Hart Publishing.
- Griffiths, J. (1986) What is Legal Pluralism? *Legal Pluralism & Unofficial Law*, 18 (24), (1-55).
- Grijalva, A. (2011) Prólogo: Para entender una Constitución garantista, igualitaria, participativa y plurinacional. En Ramiro Ávila Santamaría *El neoconstitucionalismo transformador: El Estado y el Derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya Yala / Universidad Andina Simón Bolívar / Fundación Rosa Luxemburg.
- \_\_\_\_\_. (2013a) Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 51-76). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2013b) Conclusiones de todos los estudios: experiencias diversas y convergentes de la justicia indígena en Ecuador. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 552-576). Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Grijalva, A. y Exeni, J. L. (2013) Coordinación entre justicias, ese desafío. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 582-613). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Grosfoguel, R. (2007) Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp. 63-78). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Gudynas, E. (2009a) El día después del Desarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (31-33).
- \_\_\_\_\_. (2009b) *El mandato ecológico: Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2009c) Seis puntos calve en ambiente y desarrollo. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 39-49). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2011a) Postdesarrollo, decrecimiento y relaciones norte-sur: mesa de debate junto a Yayo Herrero y Carlos Taibo. Ciclo “*Avanzando hacia una ciudadanía global: espacio de reflexión y acción*” del FONGDCAM. Madrid. Vídeo actualizado 27 junio 2011 y disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=sJ5Bae641oA>/<https://www.youtube.com/watch?v=d0b5z6YR7hc> Fecha de consulta: 8 de abril de 2014.
- \_\_\_\_\_. (2011b) Desarrollo y sustentabilidad ambiental: diversidad de posturas, tensiones persistentes. En A. Matarán Ruiz y F. López Castellano (Eds.) *La Tierra no es muda: Diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo* (pp.69-96). Granada: Universidad de Granada.
- \_\_\_\_\_. (2011c) Desarrollo, Derechos de la Naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi. En Gabriela Weber (Ed.) *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo: Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador* (pp. 83-102). Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD / Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.
- \_\_\_\_\_. (2014) *El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa*. En G-C. Delgado Ramos (Coord.) *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: CEIICH / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011) La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 53, (71-83).

- Gunder-Frank, A. (2008) *Re-orientar: La economía global en la era del predominio asiático*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Hall, S. (2008) ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite. En Sandro Mezzadra (Comp.) *Estudios postcoloniales: Ensayos Fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de sueños.
- Haraway, D. (1984) *Manifiesto Ciborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Disponible en: [webs.uvigo.es/xenero/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf)
- Harvey, D. (2005) *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf> Fecha de consulta: 28 de noviembre de 2017.
- Hernández-Cervantes, A. (2014) *La producción jurídica de la globalización económica: notas de una pluralidad jurídica transnacional*. Ciudad de México: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispar / Universidad Autónoma de San Luis Potosí / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández-Zubizarreta, J. (2015) El tratado internacional de los pueblos para el control de las empresas transnacionales. *Revista de Relaciones Laborales Lan Harremanak*, 33(II), (209-226).
- Hernández-Zubizarreta, J. y Ramiro, P. (2015) *Contra la lex mercatoria: Propuestas y alternativas para desmantelar el poder de empresas transnacionales*. Barcelona: Icaria.
- Herrera-Flores, J. (2005) *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Los libros de la Catarata. IPES
- Herrero, Y. (2013) Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible. *Revista de Economía crítica*, 16(2), (278-307).
- Hidalgo-Capitán, A. L.; Guillén-García, A.; y Deleg-Guazha, N. (Eds.) (2014) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Cuenca y Huelva: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Hidalgo-Capitán, A. L.; Arias, A.; y Ávila, J. (2014) El indigenismo ecuatoriano y el Sumak Kawsay: entre el buen salvaje y la paja del páramo. En Antonio Luis

- Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 29-73). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Houtart, F. (2009) Socialismo del siglo XXI: Superar la lógica capitalista. Entrevista. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 149-168). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Illich, I. (1996) Necesidades. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 157-175). Perú: PRATEC.
- INEC (2017) Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de Ecuador. Disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/> Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2017.
- Iwgia (2016) *Anuario del Mundo Indígena 2016*. Disponible en: [http://www.iwgia.org/publicaciones/buscar-publicaciones?publication\\_id=741](http://www.iwgia.org/publicaciones/buscar-publicaciones?publication_id=741) Fecha de Consulta 15 de febrero de 2017.
- Jameson, F. (1984). Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *American Studies*, 29(I), (53-92).
- \_\_\_\_\_. (2012) *El postmodernismo revisado*. Madrid: Abada Editores.
- Janda, R. (1998) Beyond Legal Pluralism. En Lajoie, Macdonald, Janda and Rocher (Dir.) *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination et effectivité* (pp.69-81). Québec: Éditions Thémis S.A.
- Juvin, H. (2011) Cultura y globalización. En Gilles Lipovetsky y Hervé Juvin *El Occidente globalizado: un debate sobre la cultura planetaria* (pp. 103-174). Barcelona: Anagrama.
- Katan, T. (2018) Ponencia del líder indígena de la CONFENIAE en el Foro “Demandas indígenas frente al cambio climático. *I Ciclo de Foros sobre Cambio Climático*. Celebrado en la Universidad Andina Simón Bolívar el 7 de febrero de 2018. Quito (Ecuador).
- Kidder, R. L. (1998) Justice and power in studies of legal pluralism. En Bryant G. Garth y Austin Sarat (Eds.) *Justice and power in sociolegal studies* (pp. 194-207). Illinois: Northwestern University Press.



- Ki-Zerbo, J.; Kane, CH.; Archibald, J.; Lizop, E.; y Rahnema, M (1997) Education as an Instrument of Culture Defoliation: A Multi-Voice Report. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 152-160). Londres: Zed Books.
- Kowii, A. (2014) El Sumak Kawsay. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 159-168). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Kyed, H. M. (2011) Introduction to the special issue: Legal pluralism and international development interventions. *Journal of Legal Pluralism*, 63, (1-23).
- Lander, E. (2009) Hacia otra noción de riqueza. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 31-37). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Lang, M. (2017) *¿Erradicar la pobreza o empobrecer las alternativas?* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya Yala.
- Larrea-Maldonado, A. M. (2011) El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 45, (59-70).
- Latouche, S. (1996) Nivel de vida. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 176-193). Perú: PRATEC.
- \_\_\_\_\_. (1997) Paradoxical Growth. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 135-142). Londres: Zed Books.
- Leff, E. (2006) La ecología política en América Latina: Un campo de construcción. En Héctor Alimonda (Comp.) *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (pp. 21-39). Buenos Aires: CLACSO.
- León, M. (2009). Cambiar la economía para cambiar la vida: Desafíos de una economía para la vida. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 63-74). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Lipovetsky, G. (2011) El reino de la hipercultura: cosmopolitismo y civilización occidental. En Gilles Lipovetsky y Hervé Juvin *El Occidente globalizado: un debate sobre la cultura planetaria* (pp. 11-102). Barcelona: Anagrama.

- Llasag, R. (2013) Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 83-156). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Lummis, C.D. (1996) Igualdad. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 94-114). Perú: PRATEC.
- Lyotard, J-F. (1987) *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2012) *La condición postmoderna*. Madrid: Editoriales Cátedra.
- Macas, L. (2009) Construyendo desde la historia: resistencia del movimiento indígena en el Ecuador. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 81-98). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2014a) Sumak Kawsay. La vida en plenitud. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 169-175). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- \_\_\_\_\_. (2014b) *El Sumak Kawsay*. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 177-192). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Maldonado, L. (2014a) El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien: La experiencia de la República del Ecuador. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 197-210). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- \_\_\_\_\_. (2014b) Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 211-220). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Maldonado-Torres, N. (2007) Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp.127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.

- Mantilla, S. (2012, noviembre 27). XI Ronda Petrolera. *El Comercio*. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/opinion/xi-ronda-petrolera.html> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- Mapaure, C. (2010) Accused and cherished: traditional justice systems as seen by international organisations. En Manfred O Hinz (Ed.) and Clever Mapaure (Colaborador) *In Search of Justice and Peace: Traditional and Informal Justice Systems in Africa* (pp. 25-48). Windhoek: Namibia Scientific Society.
- Marshall, C. y Rossman, G. (1989) How to conduct the study: Designing the research. *Designing qualitative research*. Maryland: Sage publications.
- Martínez, E. (2014) Yasuní: democracia en extinción. En Alberto Acosta et al. (pp.138-141) *La restauración conservadora del Correísmo*. Quito: Montecristi Vive.
- \_\_\_\_\_. (2018) Ponencia en el *Conversatorio "Extractivismo y Referendum"*. Celebrado en la Universidad Andina Simón Bolívar el 19 de enero de 2018. Quito (Ecuador).
- Maspanta-Gallegos, C. (2017) Interpretación intercultural desde la jurisprudencia constitucional ecuatoriana. En Carla Storini (Ed.) *Constitucionalismo y nuevos saberes jurídicos: Construcciones desde las diversidades* (pp. 255-276). *Estudios Jurídicos, 41*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Melo, M. (2012a) La nueva ronda petrolera y el derrumbe del paradigma constitucional. En Gina Morela Benavides Llerena y María Gardenia Chávez Núñez (Ed.) *Horizonte de los derechos humanos* (pp. 103-117). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4124/1/Melo-La%20nueva.pdf> Fecha de consulta 6 de abril de 2018.
- \_\_\_\_\_. (2012b) El Comité DESC se pronuncia sobre Ecuador: consulta y consentimiento frente a actividades extractivas. *Seguridad y Derechos Humanos, 31*. Disponible en: [http://portal.uasb.edu.ec/padh\\_contenido.php?cd=4362&pagpath=1&swpath=inf b&cd\\_centro=5&ug=pu](http://portal.uasb.edu.ec/padh_contenido.php?cd=4362&pagpath=1&swpath=inf b&cd_centro=5&ug=pu) Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- \_\_\_\_\_. (2012c) Derechos de la Pachamama: un paradigma emergente frente a la crisis ambiental global. En Oswaldo Salazar (Ed.) *Los derechos de la naturaleza* (pp. 105-119). Ibarra: Instituto de Altos Estudios / UTN.
- Merry, S. E. (1994) Legal Pluralism. En Stuart Henry (Ed.) *Social Control: Aspects of Non- state Justice* (pp. 137-164). *The Internacional Library of Criminology and Criminal Justice*. England: Dartmouth.

- \_\_\_\_\_. (2012) Legal Pluralism and Legal Culture: Mapping the Terrain. En Brian Z. Tamanaha, Caroline Sage and Michael Woolcock (Eds.) *Legal Pluralism and Development: scholars and practitioners in dialogue* (pp. 66-82). Nueva York: Cambridge University Press.
- Merton, R. K. y Kendall, P. L. (1946) The focused interview. *American journal of Sociology*, 51(6), 541-557.
- Mezzadra, S. (Comp.) (2008) *Estudios postcoloniales: Ensayos Fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mezzadra, S. y Rahola, F. (2008) Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. En Sandro Mezzadra (Comp.) *Estudios postcoloniales: Ensayos Fundamentales* (pp. 261-278). Madrid: Traficantes de sueños.
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Sevilla: Akal.
- \_\_\_\_\_. (2007) El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Miles, M. y Huberman, A.M. (1994) Data management and analysis methods. En Denzin y Lincoln (Eds.) *Hand-book of cualitative research*. Londres: Sage Publication.
- Ministerio de Minas (2018) *Strategic Mining Projects*. Disponible en: <http://www.mineria.gob.ec/wp-content/uploads/2018/03/Strategic-Mining-Projects-2018.pdf> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- Moore, S. F. (1972) Law and Social Change: The semi-autonomous social field as an appropriate subject of study. *Law & Society*, 7(1), (719-746).
- Mujeres Amazónicas (2018) *Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las bases frente al Extractivismo*. Disponible en: [http://www.planv.com.ec/sites/default/files/mandato\\_de\\_las\\_mujeres\\_amazonicas\\_.pdf](http://www.planv.com.ec/sites/default/files/mandato_de_las_mujeres_amazonicas_.pdf) Fecha de consulta: 12 de marzo de 2018.
- Naciones Unidas (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales*. Resolución 61/295 aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007. Disponible en:

- <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/61/295> Fecha de consulta: 6 de marzo de 2017.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Documento final de la reunión plenaria de alto nivel de las Naciones Unidas conocida como Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas*. Resolución 69/2 de 22 de septiembre de 2014. Disponible en <http://www.un.org/es/ga/69/meetings/indigenous/#&panel1-1> Fecha de consulta: 5 de julio de 2017.
- \_\_\_\_\_. (2017) *Convenio sobre Diversidad Biológica*. Disponible en: <http://www.un.org/es/events/biodiversityday/documents.shtml> Fecha de consulta: 14 de marzo de 2017.
- \_\_\_\_\_. (s.f.) *Division for Social Policy and Development: Pueblos Indígenas*. Disponible en: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/> Fecha de consulta: 5 de julio de 2017.
- Nandy, A. (1996) *Estado*. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 79-93). Perú: PRATEC.
- \_\_\_\_\_. (1997) *Colonization of the Mind*. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 168-177). Londres: Zed Books.
- N'Dione et al. (1997) *Reinventing the Present: The Chodak Experience in Senegal*. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 364-376). Londres: Zed Books.
- Nussbaum, M. (2012) *Las Mujeres y el Desarrollo Humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Ocles, M. A. (2009) *La Plurinacionalidad en la nueva Constitución: una mirada con ojos de negro-a*. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 115-123). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- OEA (2017). Organización de Estados Americanos. *Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Resolución 2888 (XLVI-O/16) de la Asamblea General de la OEA de 14 de junio de 2016. Disponible en: <http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf> Fecha de consulta: 20 de junio de 2017.
- O Hinz, M. (2010) *Justice for Justice and Justice for peace: Legal anthropological observations on traditional and informal justice systems*. En Manfred O Hinz (Ed.) and Clever Mapaire (Colaborador) *In Search of Justice and Peace: Traditional and Informal Justice Systems in Africa* (pp. 3-23). Windhoek: Namibia Scientific Society.

- OIT (1957). Organización Internacional del Trabajo. *Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales*. Aprobado en la 40ª reunión CIT el 26 de junio de 1957. Disponible en: [http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C107](http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107) Fecha de consulta: 6 de marzo de 2017.
- \_\_\_\_\_. (1989). Organización Internacional del Trabajo. *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Aprobado en la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo el 27 de junio de 1989. Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/Indigenous.aspx> Fecha de consulta: 6 de marzo de 2017.
- Olgati, V. (2000) Economic Glocalism and Imprecise Forms of Legal Pluralism. A Coalitional Strategy? *Law & Society* (59-82).
- Ospina-Peralta, P. (2010) Estado plurinacional y autogobierno territorial: Demandas indígenas en Ecuador. En Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. Quito (Coord.) *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 201-218). Quito: FLACSO / Cooperación Técnica Alemana / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Intercultural de Chiapas.
- Oviedo-Freire, A. (2012) El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumak kawsay. En VVAA *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS de la Universidad de Cuenca.
- \_\_\_\_\_. (2014a) El Buen Vivir posmoderno y el Sumakawsay ancestral. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 267-295). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- \_\_\_\_\_. (2014b) Capitalismo, socialismo y armonicidad. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 297-342). Op. ref.
- Pacari, N. (2009) Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Derechos de la Naturaleza: el futuro es ahora* (pp. 31-38). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2014). Sumak Kawsay para que tengamos vida. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 343-355). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- \_\_\_\_\_. (2017) Ponencia en el *Foro Internacional sobre Pueblos Indígenas y defensa pública en América Latina* organizado por la Defensoría Pública del Ecuador.

Celebrado el 28 y 29 de septiembre de 2017 en la Universidad Andina Simón Bolívar. Quito (Ecuador).

- Patton, M. Q. (2015) *Qualitative research and methods: Integrating theory and practice*. London: Sage Publications.
- Pérez-Guartambel, C. y Solíz, F. (2014) Territorio, resistencia y criminalización de la protesta. En Alberto Acosta et al. *La restauración conservadora del Correísmo* (pp. 153-166). Quito: Montecristi Vive.
- Prada, R. (2012a) *Epistemología, pluralismo y descolonización*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/167277.pdf> Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2015.
- \_\_\_\_\_. (2012b) Horizontes del Estado plurinacional. En Katu Arkonanda (coord.) *Un Estado, muchos pueblos: la construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador* (pp. 133-172). Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- Pueblos Indígenas en NN.UU. (1992) *Declaración de Kari-Oca y Carta de la Tierra de los pueblos indígenas*. Disponible en: <http://indigenas.bioetica.org/leyes/doc38.htm> Fecha de consulta: 13 de febrero de 2017.
- \_\_\_\_\_. (2013) Declaración de Alta o Documento Final de Alta. Disponible en: <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/67/994> Fecha de consulta: 8 de marzo de 2017.
- Puwar, N. (2008) Poses y construcciones melodramáticas. En Sandro Mezzadra (Comp.) *Estudios postcoloniales: Ensayos Fundamentales* (pp. 237-260). Madrid: Traficantes de sueños.
- Quijano, A. (2000) El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6(2), (pp.73-90).
- \_\_\_\_\_. (2001) Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Colonialidad del poder y clasificación social*. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_. (2014) *Cuestiones y Horizontes: Antología Esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad*. Buenos Aires: CLACSO.

- Quijano, A y Wallerstein, I. (1992) La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, (583-591).
- Quintero, R. (2009) Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 75-91). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Rahnema, M. (1996) Participación. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 194-215). Perú: PRATEC.
- \_\_\_\_\_. (1997a) Introduction. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. ix-xix). Londres: Zed Books.
- \_\_\_\_\_. (1997b) Development ant the People's Immune System: The Story of Another Variety of AIDS. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 111-131). Londres: Zed Books.
- Rahnema, M. y Bawtree, V. (Eds.) (1997) *The Post-development Reader*. Londres: Zed Books.
- Rajagopal, B. (2005) *El derecho internacional desde abajo: el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*. Bogotá: Ilsa.
- Randeria, S. (2007) Legal Pluralism, Social Movements and the Post-Colonia State in India: Fractured Sovereignty and Differential Citizenship Rights. En Boaventura de Sousa Santos (Ed.) *Another Knowledge is possible: Beyond Northern Epistemologies* (pp. 41-74). Nueva York: Verso.
- Restrepo, E. (2007) Antropología y colonialidad. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp. 289-304). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad Javeriana / Editorial Universidad del Cauca.
- Rist, G. (2002) *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.



- \_\_\_\_\_. (2013) *Conversa del Mundo*. Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. Bolivia: Proyecto ALICE. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Roberts, S. (1998) Against Legal Pluralism: some reflections on the contemporary enlargement of the legal domain. *Journal of Legal Pluralism*, 42, (95-106).
- \_\_\_\_\_. (2000) Anthropology and Legal Pluralism. *Law & Society*, (11-22). Pompeu Casanovas y Pere Fabra, (Coords.). Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Rodríguez, A. (2016) *Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador* (tesis doctoral). Bilbao: Universidad del País Vasco UPV/EHU.
- Rodríguez-Garavito, C. (2015) Remapping law and society in Latin America: Vision and topics for a new legal cartography. En César Rodríguez Garavito (Ed.) *Law and Society in Latin America: A new map* (pp. 1-20). Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group a GlassHouse Book.
- Rostow, W.W. (1993) *Las etapas del crecimiento económico: Un manifiesto no comunista*. Madrid: Ministerio de trabajo y seguridad social / Cambridge University Press.
- Sachs, W. (Ed.) (1996) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.
- \_\_\_\_\_. (1997) *The Need for the Home Perspective*. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 290-300). Londres: Zed Books.
- Sage, C. y Woolcock, M. (2012) Introduction: Legal Pluralism and Development Policy – Scholars and Practitioners in Dialogue. En Brian Z. Tamanaha, Caroline Sage and Michael Woolcock (Eds.) *Legal Pluralism and Development: scholars and practitioners in dialogue* (pp. 1-18). Nueva York: Cambridge University Press.
- Said, E. (2010) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Salazar, O. (2012) Derechos de la Naturaleza. En Oswaldo Salazar (Ed.) *Los derechos de la naturaleza* (pp. 7-15). Ibarra: Instituto de Altos Estudios / UTN.
- Sánchez, C. (2010) Autonomía y pluralismo: Estados plurinacionales y pluriétnicos. En Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. Quito (Coord.) *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 259-288). Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Cooperación

Técnica Alemana – GTZ / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS / Universidad Intercultural de Chiapas – UNICH.

Sánchez-Rubio, D. (2006) Estudio Preliminar. En Wolkmer *Pluralismo jurídico: Fundamentos de una nueva cultura del Derecho* (pp. 9-25). Sevilla: MAD.

Santi, D. (2018) Ponencia del líder indígena del Pueblo Sarayaku en el Foro “Demandas indígenas frente al cambio climático. *I Ciclo de Foros sobre Cambio Climático*. Celebrado en la Universidad Andina Simón Bolívar el 7 de febrero de 2018. Quito (Ecuador).

Santos, B. S. (1987) Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law. *Journal of Law and Society*, 14(3), (279-302).

\_\_\_\_\_. (2009a) *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta/Ilsa.

\_\_\_\_\_. (2009b) Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 21-62). Quito: Ediciones Abya-Yala.

\_\_\_\_\_. (2010a) *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global.

\_\_\_\_\_. (2010b) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce / Universidad de la República.

\_\_\_\_\_. (2013) Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp.13-50). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Santos, B.S. y Grijalva, A. (Ed.) (2013) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Santos, B.S. y Rodríguez-Garavito, C. (2007) *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona: Anthropos.

Saunders, K. (Ed) (2004) *Feminist Post-development thought: Rethinking modernity, post-colonialism and representation*. Londres: Zed Books.

Sbert, J.M. (1996) Progreso. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 299-318). Perú: PRATEC.

- Schavelzon, S. (2015) *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Ediciones Abya Yala / CLACSO.
- Scott, J. C. (1997) The Infrapolitics of Subordinate Groups. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 311-327). Londres: Zed Books.
- Secretaría de Hidrocarburos (2013a). *Ronda Suroriente Ecuador: aspectos técnicos, jurídicos, económicos y socio-ambientales*. Disponible en: <http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/2013/04/RONDA-SURORIENTE-ECUADOR-ENGLISH-revision-enero-2013.pdf> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- \_\_\_\_\_. (2013b) *Resumen Ejecutivo Consulta Previa*. Disponible en: [http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/08/resumen\\_ejecutivo\\_consulta\\_previa.pdf](http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/08/resumen_ejecutivo_consulta_previa.pdf) Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- \_\_\_\_\_. (2018) *Nuevas Rondas Petroleras en el Ecuador: un proceso de cambio*. Disponible en: <http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/2018/02/Nuevas-Rondas3-4.peso-reducido.pdf> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- Senarclens, P. (1997) How the United Nations Promotes Development through Technical Assistance. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 190-201). Londres: Zed Books.
- SENPLADES (2007) Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010: Planificación para la Revolución Ciudadana*. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2009) *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2013) *Plan para el Buen Vivir 2013-2017: Todo el mundo mejor*. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2017) *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021: Toda una vida*. Quito (Ecuador).
- Shiva, V. (1996) Recursos. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 319-336). Perú: PRATEC.
- \_\_\_\_\_. (1997) Western Science and Its Destruction of Local Knowledge. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 161-167). Londres: Zed Books.

- Sieder, R. (2015) Indigenous peoples rights and the law in Latin America. En César Rodríguez Garavito (Ed.) *Law and Society in Latin America: A new map* (pp. 1-19). Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group a GlassHouse Book.
- Simbaña, F. (2005) *Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101026011354/10Simbana.pdf>  
Fecha de consulta: 26 de junio de 2017.
- \_\_\_\_\_. (2014) El Sumak Kawsay como proyecto político. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 245-252). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Simmons, P. (1997) 'Women in Development': A Threat to Liberation. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 244-255). Londres: Zed Books.
- Snyder, F. (1999) Global Economic Networks and Global Legal Pluralism. *EUI Working Paper Law*, 99(6), (1-30).
- Solíz, F. (Coord.) (2017) *Salud Colectiva y daño psicosocial en las familias de la comunidad de Tsuntsuim*. Quito: Acción Ecológica / Asociación Latinoamericana de Medicina Social / Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) / Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) / Luna Creciente / Plataforma nacional por los Derechos de las Mujeres / Pueblo Shuar Arutam / Movimiento para la Salud de los Pueblos-Latinoamérica.
- Spivak, G.C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), (175-235). Disponible en: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)
- Spurrier, W. (s.f) Vuelve la Participación. *El Comercio*. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/opinion/ministro-finanzas-macroeconomia-participacion-opinion.html> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.
- Stavenhagen, R. (2013) Pueblos Indígenas: retos después de la batalla. En Felipe Gómez Isa (Dir.) y José Manuel Pureza *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI* (pp. 15-37). Bilbao: Universidad de Deusto.

- Storini, C. (2017) Pluralismo popular como paradigma de un constitucionalismo de la diferencia. En Claudia Storini (Ed.) *Constitucionalismo y nuevos saberes jurídicos: Construcciones desde las diversidades* (pp. 31-46). *Estudios Jurídicos*, 41. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Svampa, M. (2012) Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Comp.) *Más Allá del Desarrollo* (pp. 185-216). México: Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburg.
- \_\_\_\_\_. (2017) Prólogo: La difícil tarea de pensar alternativas al capitalismo. En Alberto Acosta y Ulrich Brand *Salidas del laberinto capitalista: Decrecimiento y postextractivismo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- Tamanaha, B. Z. (1993) The Folly of the ‘Social Scientific’ Concept of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society*, 20(2), (192-217).
- \_\_\_\_\_. (2000) A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society*, 27(2), (296-321).
- \_\_\_\_\_. (2012) The Rule of Law and Legal Pluralism in Development. En Brian Z. Tamanaha, Caroline Sage and Michael Woolcock (Eds.) *Legal Pluralism and Development: scholars and practitioners in dialogue* (pp. 34-49). Nueva York: Cambridge University Press.
- Tauli-Corpus, V. (2017) Pueblos indígenas en aislamiento en el marco de los estándares internacionales. En Ivette Vallejo y Ramiro Ávila Santamaría (Comp.) *El último grito del jaguar: Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana* (pp. 11-38). Quito: Ediciones Abya-Yala / Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo / Fundación Alejandro Labaka.
- Teubner, G. (1997) ‘Global Bukowina’: Legal Pluralism in the World Society. En Gunther Teubner (Ed.) *Global Law Without a State* (pp. 3-28) *Studies in modern law and policy*. England: Dartmouth.
- Tibán, L. (2014) El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas. En Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Delegado Guazha (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, (pp. 103-114). Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva / Universidad de Cuenca.
- Tortosa, J.M. (2009) Maldesarrollo como Mal Vivir. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (18-21).
- \_\_\_\_\_. (2011) *Maldesarrollo y mal vivir: pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya Yala.

- Trujillo, J. C. (2009) El Ecuador como Estado Plurinacional. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 63-79). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2013) Plurinacionalidad y Constitución. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Ed.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 305-314). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Twining, W. (Ed.). (2009). *Human Rights, Southern Voices: Francis Deng, Abdullahi An-Na'im, Yash Ghai and Upendra Baxi*. Nueva York: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2012) Legal Pluralism 101. En Brian Z. Tamanaha, Caroline Sage and Michael Woolcock (Eds.) *Legal Pluralism and Development: scholars and practitioners in dialogue* (pp. 112-128). Nueva York: Cambridge University Press.
- Ullrich, O. (1996) Tecnología. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 360-376). Perú: PRATEC.
- Unceta Koldo (1999) Globalización y Desarrollo Humano. *Revista de Economía Mundial, 1*, (145-158).
- \_\_\_\_\_. (2009) Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina, 7*, (1-34).
- \_\_\_\_\_. (2014a) *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.). Quito: Editorial Abya Yala.
- \_\_\_\_\_. (2014b) Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y buen vivir: elementos para el debate. *Papeles, 128(15)*, (29-38).
- Vallejo, M.C., Larrea, C., Burbano, R. Y Falconí, F. (2011) *La Iniciativa Yasuní-ITT: Desde una Perspectiva Multicriterial*. Quito: Fondo para el logro de los ODM (FIODM) / FLACSO Ecuador / Universidad Andina Simón Bolívar / Yasuní-ITT Crea un nuevo mundo.
- Villavicencio, A. (2018) Ponencia en el *Conversatorio "Extractivismo y Referendum"*. Celebrado en la Universidad Andina Simón Bolívar el 19 de enero de 2018. Quito (Ecuador).
- Villavicencio, F. (2014) El "milagro ecuatoriano" en la renegociación de contratos petroleros. *PlanV Investigación*. Disponible en: <http://www.planv.com.ec/investigacion/investigacion/el-milagro-ecuadoriano-la-renegociacion-contratos-petroleros> Fecha de consulta: 6 de abril de 2018.

- Walsh, C. (2006) Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. En *14 Conferencia Internacional Desarrollo e Interculturalidad, Imaginario y Diferencia: la Nación en el Mundo Andino*. Río de Janeiro: Academia de la Latinidad.
- \_\_\_\_\_. (2007a) Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo* (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_. (2007b) ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, (102-113). Universidad Central de Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2009) Estado Plurinacional: Complementariedad y complicidad hacia el “Buen Vivir”. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 161-184). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wheatley, S. (2009) Indigenous Peoples and the Right of Political Autonomy in an Age of Global Legal Pluralism. En Michael Freeman and David Napier (Eds.) *Law and Anthropology. Current Legal Issues 2008*, 12, (351-384). Nueva York: Oxford University Press.
- Willemsen-Díaz, A. (2009) How Indigenous Peoples’ Rights Reached the UN. En Claire Charters and Rodolfo Stavenhagen (Eds.) *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (pp. 16-31). Copenhagen: IWGIA.
- Wolkmer, A. C. (2003) *Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina*. Sevilla: MAD.
- \_\_\_\_\_. (2006) *Pluralismo jurídico: Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Sevilla: MAD.
- Woodman, G. R. (2012) The Development “Problem” of Legal Pluralism: An Analysis and Steps toward Solutions. En Brian Z. Tamanaha, Caroline Sage and Michael Woolcock (Eds.) *Legal Pluralism and Development: scholars and practitioners in dialogue* (pp. 129-144). Nueva York: Cambridge University Press.
- Wray, N. (2009) Los retos del régimen de desarrollo: El buen Vivir en la Constitución. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo* (pp. 51-62). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Young, R. (2010) ¿Qué es la crítica postcolonial? *Pensamiento Jurídico*, 27, (281-294).

- Yrigoyen, R. (1999) Capítulo 1, marco teórico-conceptual. *Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal* (pp. 11-27). Ciudad de Guatemala: Fundación Myrna Mack.
- \_\_\_\_\_. (2011) El Derecho a la Libre Determinación del Desarrollo, la Participación, la Consulta y el Consentimiento. En Marco Aparicio (Ed.) *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*. Icaria. Disponible en: [http://www.derechoysociedad.org/IIDS/Documentos/El\\_Derecho\\_a\\_la\\_Libre\\_Determinacion.pdf](http://www.derechoysociedad.org/IIDS/Documentos/El_Derecho_a_la_Libre_Determinacion.pdf) Fecha de consulta: 20 de febrero de 2017.
- \_\_\_\_\_. (2015) The panorama of pluralist constitutionalism: From multiculturalism to decolonization. En César Rodríguez Garavito (Ed.) *Law and Society in Latin America: A new map* (pp. 157-174). Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group a GlassHouse Book.
- Zaffaroni, E. R. (2012) La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia. En Oswaldo Salazar (Ed.) *Los derechos de la naturaleza* (pp. 121-147). Ibarra: Instituto de Altos Estudios / UTN.

## **REFERENCIAS DE LAS ENTREVISTAS A LAS MUJERES AMAZÓNICAS**

- Aranda, S. (2018a) Dirigenta kichwa de la Mujer de la Comuna Moretecocha. Entrevista realizada el 14 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Cahuiya, A. (2018a) Lideresa waorani y ex vicepresidenta de la NAWE. Entrevista realizada el 12 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Castillo, Z. (2018a) Dirigenta kichwa vicepresidenta de la CONFENIAE. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Chumpi, C. (2018a) Dirigenta shuar de la Coordinadora de Organizaciones de las Nacionalidades Amazónicas del Pastaza y presidenta de las siete nacionalidades de la Provincia de Pastaza. Entrevista realizada el 13 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Cuji, D. (2018) Mujer kichwa de las bases de la Asociación de Mujeres de Moretecocha. Entrevista realizada el 22 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).



- Escobar, M. (2018) Mujer mestiza activista de los derechos de la Naturaleza. Entrevista realizada el 22 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Gualinga, P. (2018b) Ex dirigente kichwa del pueblo Sarayaku y actual asesora política del pueblo Sarayaku. Entrevista realizada el 22 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Gualinga, R. (2018a) Dirigenta de la Asociación de Mujeres Shiwiar. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Macas, Y. (2018) Mujer waorani de las bases. Entrevista realizada el 16 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Santi, E. (2018a) Lideresa kichwa del pueblo Sarayaku y ex dirigente de Mujeres del pueblo Sarayaku. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Sharupi, Y. (2018) Lideresa shuar de Pastaza. Entrevista realizada el 13 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Toquetón, I. (2018a) Dirigenta de la Mujer de la Nacionalidad Sapara. Entrevista realizada el 14 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Tsamaraint, M. (2018) Dirigenta de la Mujer de Punbuenza, Morona Santiago. Entrevista realizada el 16 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Tukup, S. (2018a) Dirigenta shuar presidenta de la comunidad Chiwias, del Cantón Logroño, Morona Santiago. Entrevista realizada el 22 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).
- Ushigua, G. (2018a), presidenta de la Asociación de Mujeres Saporas. Entrevista realizada el 12 de marzo de 2018 en la Plaza de la Independencia. Quito (Ecuador).

## OTRAS REFERENCIAS

- Almeida, A (2018) Experta en Hidrocarburos de la organización Acción Ecológica. Entrevista realizada el 7 de abril de 2018 en la sede de Acción Ecológica. Quito (Ecuador).
- Aranda, S. (2018b) Dirigenta kichwa de la mujer de la comuna Moretecocha en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- Cahuiya, A. (2018b) Lideresa waorani y ex vicepresidenta de la NAWE en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2018c) Intervención en la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).
- Castillo, Z. (2018b) Vicepresidenta kichwa de la CONFENIAE en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2018c) Intervención en la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2018d) Intervención en la rueda de prensa celebrada tras la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).
- Chumpi, C. (2018b) Dirigenta shuar de la Coordinadora de Organizaciones de las Nacionalidades Amazónicas del Pastaza y presidenta de las siete nacionalidades de la Provincia de Pastaza en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- CONAIE (2018a) Asamblea Nacional de la CONAIE celebrada el 27 de marzo de 2018 en el Salón Olmedo de la Universidad Andina Simón Bolívar. Quito (Ecuador).
- Gualinga, N. (2018) Lideresa del pueblo Sarayaku en su intervención en la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).
- Gualinga, P. (2018b) ex dirigente kichwa del pueblo Sarayaku y actual asesora política del pueblo Sarayaku en su intervención en la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).

- \_\_\_\_\_. (2018c) Intervención en la asamblea de las Mujeres Amazónicas con el Presidente de la CONAIE celebrada en la sede de la CONAIE el 22 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- Gualinga, R. (2018b) Dirigenta de la Asociación de Mujeres Shiwiar en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- Kaekat, F. (2018) Lideresa shuar y militante de la Fundación Luna Creciente. Discurso con parlante en la Plaza de la Independencia el 16 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- Lozano, L. (2018) Dirigenta indígena responsable de la cuestión de las amnistías en su intervención en la Asamblea de la CONAIE celebrada el 27 de marzo de 2018 en el Salón Olmedo de la Universidad Andina Simón Bolívar. Quito (Ecuador)
- Moreno, L. (2018) Presidente de la República del Ecuador en la audiencia con las Mujeres Amazónicas, celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).
- Pérez, C. (2018) Ministro de Hidrocarburos en la audiencia con las Mujeres Amazónicas, celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).
- Pérez-Guartambel, Y. (2018) Presidente de la ECUARUNARI en su intervención en la Asamblea Nacional de la CONAIE celebrada el 27 de marzo de 2018 en el Salón Olmedo de la Universidad Andina Simón Bolívar. Quito (Ecuador).
- Santi, E. (2018b) Lideresa kichwa del pueblo Sarayaku y ex dirigente de Mujeres del pueblo Sarayaku en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrada en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito, Ecuador.
- Taank, M. (2018) Lideresa shuar miembro de la Junta Parroquial del Cantón Taisha en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- Toquetón, I. (2018b) Dirigenta de la Mujer de la Nacionalidad Sapara en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).

- Tukup, S. (2018b) Presidenta shuar de la Comunidad Chiwias del Cantón Logroño, Morona Santiago en su intervención en el Foro de las Mujeres Amazónicas celebrado en el Paraninfo de la Universidad Andina Simón Bolívar el 12 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2018c) Intervención en la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).
- Ushigua, G. (2018b) Presidenta de la Asociación de Mujeres Sapparas en su intervención en la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito, Ecuador.
- Vargas, J. (2018a) Presidente de la CONAIE en su intervención en la asamblea de las Mujeres Amazónicas celebrada en la sede de la CONAIE el 22 de marzo de 2018. Quito (Ecuador).
- \_\_\_\_\_. (2018b) Presidente de la CONAIE en su intervención en la Asamblea Nacional de la CONAIE celebrada el 27 de marzo de 2018 en el Salón Olmedo de la Universidad Andina Simón Bolívar. Quito (Ecuador).
- Vargas, M. (2018) Presidente de la CONFENIAE en su intervención en la Asamblea Nacional de la CONAIE celebrada el 27 de marzo de 2018 en el Salón Olmedo de la Universidad Andina Simón Bolívar. Quito (Ecuador).
- Wampash, N. (2018) Dirigenta política de la FISCH en su intervención en la audiencia con el Presidente de la República celebrada el 22 de marzo de 2018 en el Palacio de la Carondelet. Quito (Ecuador).

