



Sarayaku
el pueblo del medio día



Industrias Extractivas y el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas en el Ecuador.

JUNIO 2017

Pueblo Kichwa Sarayaku

Pueblo Sapara

Pueblo Shuar Arutam

Fundación TIAM

Terra Mater

Amazon Watch

Centro de Derechos Económicos y Sociales

**Centro de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica
del Ecuador**

CONTENIDO

TERRITORIO, COSMOVISIÓN Y DERECHOS DEL PUEBLO SARAYAKU ...	5
1. INTRODUCCIÓN	5
2. ANTECEDENTES SOBRE SARAYAKU.....	5
a. <i>Historia</i>	5
b. <i>Territorio</i>	7
c. <i>Condiciones de vida</i>	7
d. <i>Cultura y cosmovisión</i>	8
3. EL CASO SARAYAKU	10
a. <i>Resumen</i>	10
b. <i>Importancia</i>	11
c. <i>Sentencia de la Corte IDH</i>	12
a. <i>Derecho a la identidad cultural en la legislación internacional:</i>	15
b. <i>Derecho a la identidad cultural en el Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos</i>	17
4. ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN DE SARAYAKU EN RELACIÓN AL TERRITORIO, COSMOVISIÓN Y DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL ...	20
5. CONCLUSIONES	26
6. BIBLIOGRAFÍA.....	27

TERRITORIO, COSMOVISIÓN E IDENTIDAD CULTURAL DEL PUEBLO SHUAR ARUTAM	29
1. INTRODUCCIÓN	29
2. ANTECEDENTES.....	29
a. <i>¿Quiénes son los Shuar? Demografía y datos socioeconómicos</i>	29
b. <i>Pueblo Shuar Arutam</i>	31
c. <i>Cosmovisión, Ritos y Fiestas</i>	32
d. <i>Organización</i>	34
e. <i>Proyecto San Carlos-Panantza y Desalojo a la Comunidad de Nankints</i>	35
f. <i>Otras Comunidades desplazadas</i>	37
3. ANÁLISIS JURÍDICO	39
a. <i>Derecho a vivir en su territorio Ancestral</i>	40
b. <i>Derecho a la Consulta Previa</i>	42
c. <i>Derecho a la Identidad Cultural</i>	43
4. CONCLUSIONES	45

5. BIBLIOGRAFÍA Y LISTA DE ENTREVISTADOS	46
TERRITORIO, COSMOVISIÓN E IDENTIDAD CULTURAL DE LA NACIÓN SAPARA.....	50
1. INTRODUCCIÓN	50
2. ANTECEDENTES DE LA NACIÓN SAPARA.....	50
a. <i>Historia Sapara</i>	50
b. <i>Territorio histórico y actual de la Nación Sapara</i>	52
3. <i>CONDICIONES DE VIDA DE LA NACIÓN SAPARA DEL ECUADOR</i>	54
a. <i>Cultura y cosmovisión Sapara</i>	58
4. LA EXPLOTACIÓN PETROLERA EN TERRITORIO SAPARA.....	61
a. <i>Décimo Primera Ronda Petrolera o Ronda Suroriente</i>	62
5. DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL	63
a. <i>Identidad cultural, vida y territorio</i>	66
6. CONSIDERACIONES FINALES	68
a. <i>Nación Sapara frente a la política extractivista</i>	68
BIBLIOGRAFÍA	71

INTRODUCCIÓN

La Convención Americana sobre Derechos Humanos garantiza, en su Artículo 16 señala que todas las personas tienen derecho a asociarse libremente con fines ideológicos, religiosos, políticos, económicos, laborales, sociales, culturales, deportivos o de cualquiera otra índole y que el ejercicio de tal derecho sólo puede estar sujeto a las restricciones previstas por la ley que sean necesarias en una sociedad democrática, en interés de la seguridad nacional, de la seguridad o del orden públicos, o para proteger la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de los demás.

El Artículo 26 de la Convención prescribe que los Estados Partes se comprometan a adoptar providencias, tanto a nivel interno como mediante la cooperación internacional, especialmente económica y técnica, para lograr progresivamente la plena efectividad de los derechos que se derivan de las normas económicas, sociales y sobre educación, ciencia y cultura, contenidas en la Carta de la Organización de los Estados Americanos, reformada por el Protocolo de Buenos Aires, en la medida de los recursos disponibles, por vía legislativa u otros medios apropiados.

La Constitución ecuatoriana reconoce el carácter plurinacional del Estado del Ecuador, el Sumak Kawsay como orientación general de los procesos de desarrollo (Art. 1) y los derechos de la Naturaleza (Art. 74). Además, reconoce en su Artículo 57 un conjunto de derechos colectivos a las nacionalidades y pueblos indígenas que protegen su territorio, su espiritualidad y sus modelos de autogobierno.

Actualmente, las nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana ejercen sus derechos territoriales bajo la presión de las políticas públicas de ampliación de las fronteras extractivas, en un escenario natural de extraordinaria biodiversidad. Para hacerlo vienen desarrollando modelos de gestión de sus territorios como expresiones de su libre determinación y en un afán de relacionarse con el Estado en términos equitativos.

En este contexto se ha identificado tres casos emblemáticos de construcción de modelos de gestión territorial desde las organizaciones indígenas de la Amazonía del Ecuador, que han tomado su modo de vida, desde modelos surgidos en la comunidad para un relacionamiento más armónico entre el bosque y sus pueblos, estos son: Pueblo Kichwa Sarayaku, el Pueblo Sapara y el Pueblo Shuar Arutam.

TERRITORIO, COSMOVISIÓN Y DERECHOS DEL PUEBLO SARAYAKU

Stephanie Álvarez Pazmiño

1. INTRODUCCIÓN

El contexto de la presente investigación gira en torno a cómo el modelo extractivista pone en peligro los territorios de los pueblos ancestrales de la Amazonía en Ecuador, al promover la explotación petrolera y minera en ellos, lo que constituyen una amenaza para los derechos de los pueblos indígenas y de la naturaleza. Al respecto, la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce al Ecuador como un Estado plurinacional e intercultural, donde los derechos colectivos de las comunidades indígenas y por primera vez los derechos de la naturaleza son elementos transversales del marco normativo.

La importancia del pueblo Sarayaku para la investigación se funda en la lucha por el reconocimiento de sus derechos, en el Caso Sarayaku vs. Ecuador resuelto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2012. En esa sentencia, la Corte declaró que los Estados tienen la obligación internacional de respetar y garantizar el derecho a la identidad cultural de los pueblos ancestrales.

Ahora bien, el propósito de la investigación es evidenciar la materialización del derecho a la identidad cultural de Sarayaku a través del análisis de su propuesta territorial, la cual será analizada para determinar si permite la realización de la plurinacionalidad, el *sumak kawsay* y los derechos de la naturaleza; vinculándolos con la relación espiritual entre la comunidad y el territorio y así concluir si este modelo aporta un nuevo paradigma para el cambio climático.

2. ANTECEDENTES SOBRE SARAYAKU

a. Historia

El Pueblo Kichwa de Sarayaku está integrado por 7 comunidades: Sarayaku Centro, Sarayaquillo, Cali Cali, Chontayaku, Maukallakta, Centro Pista y Shiguacocha. A diferencia de otras áreas de la Amazonía que han sido transformadas por la colonización y la explotación petrolera, Sarayaku todavía no ha sido afectada por intensa colonización y deforestación. Sin embargo, se han producido varios conflictos a raíz de la apertura de líneas de sísmica que han alterado la vida cotidiana de la gente. (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2005)

La asociación tiene títulos de propiedad colectiva. Sarayaku reclama para sí un área que cubre 135 mil hectáreas adjudicada en 1992 por el gobierno de Rodrigo Borja (Guerra 2004: 103-104). En 1996 se concesionó el bloque 23 a la compañía de petróleo *Compañía General de Combustibles* (CGC) en una extensión de 200 mil hectáreas. Una parte importante del bloque corresponde a territorios de Sarayaku, cuyos pobladores se opone a los trabajos de la industria petrolera. El resto del bloque está habitado por dos comunidades achuar (20.000 ha.) y las comunidades kichwa de Pakayaku y Molino que enfrentaron un proceso de división interna producto de los ofrecimientos de la CGC. (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2005)

El estudio realizado por (López Acevedo, 2003), hace un resumen sobre los efectos de la colonización en la Amazonía ecuatoriana y el Pueblo Sarayaku:

“Con el inicio de la Revolución Liberal en el Ecuador, la provincia de “Oriente” conoció el boom del caucho u “oro negro”, según se lo denominó en toda la cuenca amazónica. Es incuestionable el hecho de que durante el período del caucho (fines s. XIX, mediados del XX), se hace cada vez más permanente la ocupación del espacio amazónico por actores externos, con lo que entre los grupos indígenas se inició el proceso de transformación sociocultural contemporánea.

La provincia de Pastaza y su población indígena, fueron las primeras en soportar operaciones petroleras en la Amazonía, desde 1938 por una subcontratista de la holandesa Royal Dutch Shell. Santos (1991) a propósito de la teoría desarrollada por Bunker y otros para el estudio del despliegue de frentes económicos y la consolidación de fronteras extractivas en la Amazonía, comenta que un patrón de ocupación del espacio por parte de agentes extractivos es su gran movilidad, ya que hasta que no se consoliden actividades económicas concretas (frentes económicos) en un espacio regional (distinto del espacio mercantil, con una autoridad estatal supeditada al interés extractivista), las fronteras extractivas o de colonización suelen ser móviles o discontinuas. (Santos 1991: 227-287)”

En 1998, Sarayaku fue reconocido como Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku por el Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, a través del Decreto Ejecutivo Nro. 386, publicado en el R.O. en diciembre de 1998. Debido a este reconocimiento del Estado, Sarayaku cuenta con personalidad jurídica.

b. Territorio

El territorio del pueblo Sarayaku tiene una extensión de 135.000 hectáreas de bosques amazónicos con alta diversidad biológica. Se localiza a 360 m.s.n.m. y según el censo realizado en agosto de 2008 por el Ministerio de Salud Pública de Pastaza, tiene una población aproximadamente de 1.050 habitantes.

El pueblo Sarayaku está ubicado en Pastaza, a orillas del río Bobonaza (1°44'S, 77°29'0) y se localiza al sureste de Puyo. Aparte de las siete comunidades de Sarayaku, existen miembros que habitan afuera de la comunidad, en otras comunidades, otras partes del país y en el exterior, pero que siguen vinculados, se identifican como miembros de Sarayaku y la comunidad los acepta como tales.

Sarayaku se encuentra en el área del bosque tropical amazónico, es una de las diez regiones del mundo que tiene alta biodiversidad. (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2005)

c. Condiciones de vida

La mayoría de la población vive de caza, pesca, agricultura y artesanía que es la base de la economía comunitaria. Las actividades económicas básicas de la asociación giran en torno a la agricultura de autosubsistencia, la caza, la pesca y la recolección. (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2005)

Las actividades económicas que más tiempo ocupan están vinculadas a producir alimento, principalmente para el autoconsumo, con pocos productos destinados a la venta o el intercambio. Las actividades más importantes son la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la recolección. La elaboración de artesanías y la construcción de casas y canoas también son actividades de cierta importancia. La artesanía de Sarayaku es comercializada hacia fuera de la comunidad y algunas piezas han ganado reconocimiento por su calidad y simbolismo.

Existe una división del trabajo por sexo. La agricultura es una actividad femenina, mientras la cacería y la pesca son actividades mayormente masculinas. La cerámica es exclusivamente femenina, mientras que la fabricación de hamacas y shigras son exclusivamente masculinas. Los hombres son los que construyen las casas, mientras las

mujeres se encargan de cocinar y preparar asua o chicha (bebida fermentada de yuca). La comunidad también implementó un programa de turismo para recibir ingresos monetarios, pero la actividad turística todavía es incipiente. Otra fuente de ingreso de efectivo son los salarios de empleados públicos, la mayoría profesores (25 de ellos miembros de Sarayaku). (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2005)

En cuanto a la educación, el estudio realizado por Narváez (2011), la población de Sarayaku tiene un “alto porcentaje de población con educación primaria (45,3%), seguida de población con educación secundaria (24,6%), a continuación, se encuentra la población sin educación formal (21,6%), y en menores porcentajes población con educación superior (2,5%), y bachillerato técnico (1,9%).

d. Cultura y cosmovisión

El sistema tradicional de uso del espacio contempla casas, huertos, purinas, zonas de cacería y lugares sagrados, a los cuales se superponen nuevos criterios de manejo de recursos por parte de la empresa. El pueblo de Sarayaku ha establecido un Plan de Vida en el que se han definido diferentes zonas, delimitando zonas de reserva que son coherentes a sus criterios culturales y ecológicos. Por ejemplo, existen zonas sagradas como lagunas, cerros y pantanos en los que habitan espíritus poderosos que limitan el tránsito de personas. El Amarum o anaconda vive en los remolinos que se forman en los ríos; cuando alguien es atrapado por un remolino puede llegar a otro mundo, pero no volverá nunca a éste. Coincide que estos sitios también son los de mayor concentración de biodiversidad. El lugar de los Amarum corresponde a lagunas que son sitios sagrados de los yachak y son zonas de reserva en el Plan de Vida. (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2005)

El territorio de Sarayaku es denominado por los miembros de la comunidad como Sarayaku llacta, se organiza bajo varias lógicas que se conjugan entre sí. Por una parte existen dos ejes espaciales: los centros poblados y las purinas. Por otra, existen zonas accesibles con territorios compartidos de cacería y recolección y zonas restringidas al acceso de los habitantes de Sarayaku, por ser territorios del shamán y morada de espíritus

poderosos. Adicionalmente, nuevos criterios sobre el manejo de los recursos naturales se encuentran en el Plan de Vida de Sarayaku". (López Acevedo, 2003)

Sarayaku es un ejemplo concreto de etnicidad que, asentada en su auto identificación como "Dudzillakta" o "Pueblo del Cenit", establece diferencias y relaciones con la cultura nacional y con otros pueblos indígenas. En este marco, por una parte rechaza determinadas acciones .del Estado ecuatoriano por poner en riesgo su integridad como pueblo indígena y niegan la posibilidad de optar por un desarrollo propio (caso Contrato de exploración entre el Estado y la CGC en el Bloque 23); por otra, acepta otras acciones estatales -programas o proyectos- que pueden favorecerle para fortalecer su etnicidad, como es el caso del programa de vivienda del Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, MIDUVI.

En este sentido, sería limitado conceptualizar el caso de Sarayaku como un conflicto por el control de los recursos, sean tierra, biodiversidad o recursos del subsuelo. La defensa que propone Sarayaku gira en torno a su identidad étnica. En esa lucha se conjugan la defensa del territorio, la valoración del conocimiento local, la consecución de los derechos colectivos, y un modelo diferente de relación con la naturaleza que conlleva, en palabras de Escobar (s/f), "órdenes alternativos de desarrollo". (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2005)

De acuerdo al estudio realizado por Santi Machoa, César; Universidad de Cuenca (2008) la ética de la solidaridad es eje central de los valores tradicionales del Pueblo Sarayaku, es así que, explica que para el pueblo Indígena de Sarayaku la palabra solidaridad tiene varios conceptos:

- Entre los ayllus que viven en la comunidad de Sarayaku, si alguna persona de la comunidad tiene en abundancia los productos, es convidar al ayllu que se encuentra en escasez.
- En el pueblo de Sarayaku, la palabra solidaridad es, ayudar al viudo/a o a las personas que viven solas, realizando chacras 27, construyendo casas, o sea en las actividades más necesarias en la supervivencia de los ayllus.

- Las personas que habitan en el pueblo de Sarayaku, tienen ese hábito de regalar los productos necesarios a los viajeros. Sabiendo que en los posteriores viajes puede pasar el mismo caso a ellos también.
- Las casas de las familias indígenas no tienen puertas, es con el fin de recibir a todo el que llega sin excepción.
- La solidaridad no solamente ha sido práctica sino también oral, especialmente los mayores les dan buenos consejos a las nuevas generaciones y personas que cometen infracciones para que las personas se conduzcan por el buen camino y se integren debidamente en el proceso de avance del pueblo.

Para los pueblos Indígenas, la solidaridad es una palabra de unidad, hace entender que nadie puede vivir solo, porque el ser humano como es social por naturaleza, no puede desprenderse de sus iguales, no puede alejarse de las personas e intentar desarrollar sus capacidades de manera independiente, porque la solidaridad ha sido una ayuda mutua entre todas las ayllus para tener todos iguales mejorando las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

3. EL CASO SARAYAKU

a. Resumen

El antecedente sobre el desarrollo de los hechos que llevaron el caso a la justicia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, relatados por (Melo Cevallos, 2016), es el siguiente:

“El antecedente del conflicto entre el pueblo Sarayaku y el estado fue la concesión realizada en 1996 por Ecuador a favor de la empresa petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC) del Bloque Petrolero Nro. 23, una porción territorial de 200000 hectáreas de extensión, en el centro-sur de la Amazonía ecuatoriana. El territorio fue entregado para la explotación que afectaba el 60% del pueblo originario kichwa de Sarayaku.”

El contrato con la compañía CGC establecía una fase de exploración sísmica y una obligación de elaborar un Estudio de Impacto Ambiental que fue presentado a las autoridades, el cual registraba solamente visitas de campo a los lugares de la exploración sísmica. Sin embargo, fue aprobado por el Ministerio de Energía y Minas en 1997.

Consta dentro de los hechos del caso de la sentencia del 2012, que la empresa CGC abrió trochas sísmicas, habilitó siete helipuertos destruyó cuevas, fuentes de agua, y ríos

subterráneos, necesarios para consumo de agua de la comunidad, taló árboles y plantas de gran valor medioambiental, cultural y de subsistencia alimentaria de Sarayaku (Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012).

Momentos cruciales para los derechos del pueblo Sarayaku en la etapa de concesión fue la ratificación del Convenio 169 de la OIT y la entrada en vigor de la Constitución de 1998, la cual reconocía los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Para esto, el proceso debía realizarse de acuerdo a los derechos reconocidos en ambos cuerpos jurídicos.

En abril de 2003 se presentó una solicitud de medidas cautelares ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en busca de que se precautele de manera inmediata los derechos a la propiedad, vida e integridad física y moral. En mayo de 2003 se otorgaron las medidas cautelares, ordenando al Estado ecuatoriano tomar acciones para precautar el respeto y la garantía de los derechos alegados.

En vista del no cumplimiento de dichas medidas, la Comisión sometió ante la Corte IDH una solicitud de medidas provisionales a favor del Pueblo Sarayaku, en junio de 2004. El 6 de julio del mismo año, la Corte ordenó las medidas provisionales, las cuales estuvieron vigentes hasta el dictamen de la sentencia.

El caso fue admitido por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 2003 y remitido a la Corte Interamericana de Derechos Humanos el 26 de abril de 2010, la cual dos años más tarde declaró en sentencia que el Ecuador es responsable internacionalmente por la violación a los derechos a la consulta, a la propiedad comunal indígena y a la identidad cultural en perjuicio del Pueblo Sarayaku, es responsable por haber puesto gravemente en riesgo los derechos a la vida e integridad personal y por la violación a los derechos a las garantías judiciales y a la tutela judicial efectiva.

La lucha del Pueblo Sarayaku por proteger su territorio sagrado, es en esencia el derecho legítimo de mantener y reproducir su identidad cultural, debido a que su territorio es un elemento transversal del cual depende la reproducción de su cultura, sus valores, costumbres y la vitalidad de sus prácticas ancestrales. Por tanto, es indispensable para el desarrollo integral del Pueblo Sarayaku, que la justicia internacional se pronuncie para que el Estado ecuatoriano no efectúe explotación petrolera alguna en su territorio.

b. Importancia

La importancia del caso Sarayaku radica en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y el desarrollo de los estándares mínimos para su garantía de manera internacional. Al lograr justicia en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, se crea un precedente de gran valor para futuras controversias entre el Estado y las comunidades indígenas, convirtiéndose en un espacio en el cual es posible exigir la debida garantía y respeto a los derechos humanos, como es el caso de la identidad cultural.

Asimismo, este caso es un aporte importante para evitar futuras violaciones a los derechos de los pueblos indígenas, ya que al declararse medidas de reparación dirigidas a perfeccionar la política pública cuando se trate de pueblos indígenas conforme a los estándares de la sentencia, marca un sustantivo precedente. De la misma manera, se establece directrices para que el estado garantice efectivamente los derechos que han sido desarrollados en la sentencia, particularmente los derechos a la consulta previa y el derecho a la identidad cultural.

c. Sentencia de la Corte IDH

La Corte IDH declaró la responsabilidad internacional del Estado de Ecuador el 27 de junio de 2012 en los términos de la Convención Americana sobre Derechos Humanos por la violación a la obligación de garantía y respeto de los derechos contenidos en ella (art. 1.1), a los derechos a la vida (art. 4), integridad personal (art. 5), libertad personal (art. 7), garantías judiciales (art. 8), protección judicial (art. 25) y propiedad privada (art. 21); este último en el sentido de la violación a la propiedad comunal indígena y a la identidad cultural.

La violación a la propiedad comunal indígena e identidad cultural son los que establecen los estándares que interesan a esta investigación. La Corte IDH en sus consideraciones para declarar las violaciones a estos derechos, declaró que el artículo 21 de la CADH protege la vinculación de los pueblos indígenas con sus tierras, tanto con los recursos naturales como con los elementos ancestrales y espirituales. Señaló que existe una propiedad comunal entre todos los miembros de la comunidad, en este sentido, la propiedad no se centra en un individuo sino en el grupo que es la comunidad.

Debido a estas consideraciones, la Corte determinó que la protección al derecho a la propiedad sobre su territorio es de suma importancia para garantizar la supervivencia del pueblo debido al sentimiento de seguridad y pertenencia que sienten sus miembros respecto del territorio, además de ser el proveedor de todos los medios para su

subsistencia. Otro elemento importante que destaca la Corte en relación al territorio es el cultural, consideró que en este es donde el pueblo desarrolla su cosmovisión, vida tradicional, identidad cultural, estructura social, sistema económico, costumbre, creencias y tradiciones que deben ser respetadas por los Estados (Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012).

En este sentido, la Corte IDH determinó que la propiedad del territorio del pueblo Sarayaku se ejerce de forma ancestral e inmemorial, para lo cual dictaminó que

“Para que la exploración o extracción de recursos naturales en los territorios ancestrales no impliquen una denegación de la subsistencia del pueblo indígena como tal, el Estado debe cumplir con las siguientes salvaguardias: i) efectuar un proceso adecuado y participativo que garantice su derecho a la consulta, en particular, entre otros supuestos, en casos de planes de desarrollo o de inversión a gran escala; ii) la realización de un estudio de impacto ambiental; y iii) en su caso, compartir razonablemente los beneficios que se produzcan de la explotación de los recursos naturales (...), según lo que la propia comunidad determine y resuelva respecto de quiénes serían los beneficiarios de tal compensación según sus costumbres y tradiciones. (...).” (Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012)

Este dictamen de la Corte es de suma importancia, ya que al reconocer la estrecha relación de los pueblos indígenas con su territorio, en relación a la identidad cultural, manda al Estado a que desarrolle procesos de consulta que impliquen el consentimiento y la participación de las comunidades indígenas en cualquier proyecto estatal que afecte su territorio, todo esto, además, debe darse con la debida consideración de sus costumbres, cosmovisión y cultura.

Además de establecer un procedimiento que garantice que los derechos de los pueblos indígenas no sean vulnerados, la Corte destaca la violación al derecho a la identidad cultural, vinculada específicamente con el derecho a la consulta previa en el sentido de que en el territorio se concentran sus prácticas culturales, ancestrales y espirituales y por lo tanto es importante para la Corte declarar que los pueblos indígenas gozan de este derecho que también debe ser garantizado y respetado por los Estados.

Respecto del derecho a la identidad cultural, la Corte determinó que se lo debe interpretar en relación con el principio de no discriminación, de manera que no se restrinja el goce del mismo. Adicionalmente, consideró que “el derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe

ser respetado en una sociedad multicultural, pluralista y democrática. Esto implica la obligación de los Estados de garantizar a los pueblos indígenas que sean debidamente consultados sobre asuntos que inciden o pueden incidir en su vida cultural y social” y que “la falta de consulta al Pueblo Sarayaku afectó su identidad cultural, por cuanto no cabe duda que la intervención y destrucción de su patrimonio cultural implica una falta grave al respeto debido a su identidad social y cultural, a sus costumbres, tradiciones, cosmovisión y a su modo de vivir, produciendo naturalmente gran preocupación, tristeza y sufrimiento entre los mismos.” (Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012)

En cuanto a las medidas de reparación, la Corte IDH declaró la responsabilidad internacional del Estado, que de por sí es una medida de reparación y obligó al Estado ecuatoriano a acatar las siguientes:

- La neutralización, desactivación y retiro de la pentolita enterrado en el territorio del pueblo, siguiendo un proceso de consulta.
- El deber del Estado de consultar previamente al pueblo Sarayaku de manera adecuada, efectiva y con relación a los estándares internacionales para todas las actividades que el Estado pretenda realizar en su territorio que implique potenciales afectaciones a su territorio.
- Adoptar las medidas legislativas, administrativas o de otra índole que sean necesarias para poner plenamente en marcha y hacer efectivo, en un plazo razonable.
- El derecho a la consulta previa de los pueblos y comunidades indígenas y tribales y modificar aquellas que impidan su pleno y libre ejercicio, para lo cual debe asegurar la participación de las propias comunidades.
- Implementar, en un plazo razonable y con la respectiva disposición presupuestaria, programas o cursos obligatorios que contemplen módulos sobre los estándares nacionales e internacionales en derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas, dirigidos a funcionarios militares, policiales y judiciales, así como a otros cuyas funciones involucren relacionamiento con pueblos indígenas.
- Acto público de reconocimiento de responsabilidad internacional
- Publicación de la sentencia de fondo y reparaciones.
- Indemnización por daños materiales e inmateriales.

4. IDENTIDAD CULTURAL EN EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

a. Derecho a la identidad cultural en la legislación internacional:

El derecho a la identidad cultural está consagrado en varios de los tratados internacionales que tratan específicamente de los derechos de los pueblos indígenas. En primer lugar, el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales menciona este derecho en el artículo dos, numerales 1 y 2, literal b:

“Los gobiernos deberán 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.

Esta acción deberá incluir medidas que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones”

De la misma manera, este derecho está consagrado en el artículo 5, literales a y b del mismo convenio, que establece:

“Al aplicar las disposiciones del presente Convenio deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos.”

En segundo lugar, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas consagra en su artículo ocho numerales uno y dos lo siguiente:

“Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de: Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica.”

En tercer lugar, la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo determina en el principio número 22 el derecho a la identidad cultural:

“Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible.”

Todas estas normas internacionales tienen un elemento en común, que es la protección de los derechos de los pueblos indígenas a través de una política de reconocimiento y amparo de su identidad a través de sus prácticas culturales, las cuales están íntimamente ligadas con sus valores.

Por último, recientemente el 14 de junio de 2016, la Asamblea General de la OEA aprobó la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la cual contiene el derecho a la identidad cultural en su artículo estableciendo:

- 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a su propia identidad e integridad cultural y a su patrimonio cultural, tangible e intangible, incluyendo el histórico y ancestral, así como a la protección, preservación, mantenimiento y desarrollo de dicho patrimonio cultural para su continuidad colectiva y la de sus miembros, y para transmitirlo a las generaciones futuras.*
- 2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.*
- 3. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a que se reconozcan y respeten todas sus formas de vida, cosmovisiones, espiritualidad, usos y costumbres, normas y tradiciones, formas de organización social, económica y política, formas de transmisión del conocimiento, instituciones, prácticas, creencias, valores, indumentaria y lenguas, reconociendo su interrelación, tal como se establece en esta Declaración.*

Estas normas establecen obligaciones positivas y negativas para los Estados. Las primeras son el deber de garantizar este derecho a través de actos y políticas permitan el pleno ejercicio de su identidad cultural dentro de un Estado que propugne y cree las condiciones necesarias para su efectivo goce. Las segundas, es el deber de respeto, es decir, el Estado debe abstenerse de impedir el ejercicio o vulnerar el derecho a la identidad cultural.

El objetivo del amparo de este derecho es la protección de su integridad por medio del respeto a su identidad cultural que es el reflejo de sus valores. Al reconocer el Estado a los pueblos indígenas como dueños de su cultura y sus valores, se está reconociendo su derecho a la integridad de manera idónea, en este argumento radica la importancia del derecho a la identidad cultural.

b. Derecho a la identidad cultural en el Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos

La jurisprudencia de la Corte IDH ha desarrollado el derecho a la identidad cultural estableciendo una serie de estándares mínimos para su cumplimiento. Este órgano ha establecido que cuando se desconoce el derecho ancestral de las comunidades indígenas sobre sus territorios, se podrían estar afectando otros derechos como el de la identidad cultural (Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, 2005), los Estados deben respetar la especial relación de los pueblos y sus territorios ancestrales para garantizar su supervivencia social, cultural y económica (Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam, 2007).

Este punto de inicio es importante, ya que se relaciona el derecho a la identidad cultural con el territorio, elemento angular de la investigación. La Corte IDH establece como un punto de partida para el efectivo goce de este derecho, reconocer el derecho de los pueblos indígenas sobre sus territorios, donde estos se desarrollan y practican sus valores y costumbre propios.

Asimismo, la Corte determina que “se ha reconocido la estrecha vinculación del territorio con las tradiciones, costumbres, lenguas, artes, rituales, conocimientos y otros aspectos de la identidad de los pueblos indígenas, señalando que en función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, los miembros de las comunidades indígenas transmiten de generación en generación este patrimonio cultural inmaterial, que es recreado constantemente por los miembros de las comunidades y grupos indígenas” (Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012).

En el mismo Caso Sarayaku Vs. Ecuador, la Corte estableció que:

“Bajo el principio de no discriminación, establecido en el artículo 1.1 de la Convención, el reconocimiento del derecho a la identidad cultural es ingrediente y vía de interpretación transversal para concebir, respetar y garantizar el goce y ejercicio de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas

protegidos por la Convención y, según el artículo 29.b) de la misma, también por los ordenamientos jurídicos internos.”

De acuerdo a este estándar, el derecho a la identidad cultural debe ser la guía para la interpretación para las obligaciones de respeto y garantía de los derechos humanos de los pueblos indígenas, desde su cultura, cosmovisión y prácticas ancestrales que constituyen su identidad. En este sentido, los derechos consagrados por la Convención Americana sobre Derechos Humanos, entre ellos, el derecho a la identidad cultural, no pueden ser interpretados de manera que se restrinja su goce.

Por último, la Corte IDH ha relacionado el derecho a la identidad cultural con el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados, estableciendo que

“el derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe ser respetado en una sociedad multicultural, pluralista y democrática. Esto implica la obligación de los Estados de garantizar a los pueblos indígenas que sean debidamente consultados sobre asuntos que inciden o pueden incidir en su vida cultural y social, de acuerdo con sus valores, usos, costumbres y formas de organización.”

Por lo tanto, al estar el derecho a la identidad cultural ligado a su forma de vida, cultura, costumbres y valores, a toda actuación del Estado que pueda afectar a las comunidades indígenas debe preceder una consulta previa, que esté dirigida a obtener el consentimiento de los pueblos ancestrales para cualquier procedimiento del Estado en el cual se vean involucrados sus derechos.

c. Derecho a la identidad cultural en el Sistema Universal de Protección de Derechos Humanos

El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, emitió la observación N° 21 en el año 2009 sobre el Derecho de toda persona a participar en la vida cultural, desarrollando el contenido y alcance del artículo 15, numeral uno, literal a del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

El Comité determinó que el derecho a participar en la vida cultural, incluye el derecho de las minorías y a participar en la vida cultural de la sociedad y a preservar, promover y desarrollar su propia cultura. Agrega, asimismo, que este derecho conlleva, la obligación de los Estados partes de reconocer, respetar y proteger la cultura de las minorías como componente esencial de su propia identidad. Por lo tanto, las minorías “tienen derecho a su diversidad cultural, tradiciones, costumbres, religión, formas de

educación, lenguas, medios de comunicación (prensa, radio, televisión, Internet) y a todas las expresiones propias de su identidad y afiliación culturales.” (Derecho de toda persona a participar en la vida cultural, 2009)

En este punto, el Comité reconoce el derecho a la identidad cultural de las minorías, que incluye a los pueblos indígenas por no ser un grupo poblacional predominante en los Estados. Sin embargo, el Comité desarrolla este derecho específicamente dirigido a las comunidades indígenas, estableciendo que los Estados parte deben garantizar la participación cultural, sobre todo cuando tenga carácter comunitario, es decir, que solo puedan ser ejercidos como comunidad por los pueblos indígenas y agrega que

“La fuerte dimensión colectiva de la vida cultural de los pueblos indígenas es indispensable para su existencia, bienestar y desarrollo integral, y comprende el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido. Hay que respetar y proteger los valores culturales y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus tierras ancestrales y a su relación con la naturaleza, a fin de evitar la degradación de su peculiar estilo de vida, incluidos los medios de subsistencia, la pérdida de recursos naturales y, en última instancia, su identidad cultural” (Derecho de toda persona a participar en la vida cultural, 2009).

Es importante destacar el ámbito de protección universal de derechos humanos, ya que es una fuente de derecho que desarrolla ampliamente el contenido de los derechos. En el caso que nos ocupa, el derecho a la identidad cultural está plenamente reconocido por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ya que corresponde al Comité DESC determinar su contenido y alcance al elegirse entre toda la comunidad internacional de las Naciones Unidas a los comisionados que están encargados de emitir observaciones que generarán obligaciones en los Estados para garantizar los derechos.

En el presente caso, se genera la obligación estatal de garantizar la participación en la vida cultural a los pueblos indígenas por ser comunitario, lo que implica que todas las personas pertenecientes a un determinado grupo se identifican con sus prácticas culturales, tales hechos son reconocidos por el comité como una forma de los pueblos indígenas de conseguir su bienestar y desarrollo integral, por lo cual, los Estados deben proteger y respetar el derecho a la identidad cultural.

Por otro lado, en el año 2007, el relator especial Rodolfo Stavenhagen, en su Informe sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los

indígenas, en base a las investigaciones realizadas en diversos países sobre la importancia de la relación espiritual de los pueblos indígenas con sus tierras, concluyó que

“El respeto a los derechos de los pueblos indígenas a la propiedad, control y acceso a sus tierras tradicionales y recursos naturales representa una condición para el ejercicio de otros derechos, tales como el derecho a la alimentación, a la salud, a la vivienda adecuada, a la cultura o al ejercicio de la religión. (Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, 2007)”

Por lo tanto, el relator confirma la estrecha relación entre el territorio con la identidad cultural de los pueblos indígenas, estableciendo como condición para la realización de sus derechos, la propiedad de sus tierras donde desarrollan sus derechos.

4. ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN DE SARAYAKU EN RELACIÓN AL TERRITORIO, COSMOVISIÓN Y DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL

Para poder hacer un análisis sobre la propuesta territorial del pueblo Sarayaku en relación a su cosmovisión e identidad cultural, se realizaron entrevistas a varios miembros de la comunidad, a quienes se preguntó qué es el territorio para dicho pueblo. A partir de este análisis se construyó un diálogo para tener la información sobre su relación con el territorio, la espiritualidad y los derechos de la naturaleza, con el enfoque central del concepto de la selva viviente. Asimismo, las entrevistas fueron dirigidas hacia el debate sobre la concepción de plurinacionalidad y el *sumak kawsay*.

En cuanto a la plurinacionalidad, hay que tomar en cuenta que existieron los procesos de negación de la cultura indígena, los cuales comenzaron desde la conquista, imponiendo la superioridad cultural de los blancos. A partir de este antecedente, se constituyeron las independencias de los Estados bajo el concepto de Estado-nación “que conlleva que entre el Estado y la nación hay una coincidencia, es decir, se entiende a la “nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y por eso en los Estados modernos se llaman Estados-nación: una nación, un Estado”. (Vargas, 2009)

Bajo este concepto, tenemos el hecho de que los Estados se construyeron sin el reconocimiento de que existen varias nacionalidades dentro de un mismo territorio, tomando a todos los individuos como parte de una sola. Ecuador efectivamente pasó por ese proceso, desde la primera constitución de 1830, se reconocía al Ecuador como Estado-Nación; siendo por primera vez en la Constitución de 1998 donde se reconoce al Estado

como plurinacional, precepto que se encuentra también en el artículo uno de la actual Constitución.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el concepto de nación implica el reconocimiento de un territorio específico, con sus habitantes que tienen conciencia de una pertenencia a una nacionalidad determinada, hay que tomar en cuenta que esto implica, a su vez, la capacidad de tales personas de autodeterminarse y autogobernarse. Estos dos últimos conceptos, en lo que a la investigación compete, facultan al pueblo Sarayaku a administrar su territorio, tener su propio gobierno y sus propias normas, de acuerdo con su cosmovisión. El conflicto surge cuando el Estado central ecuatoriano interviene en esta autonomía y autogobierno, quitándole sus facultades específicas como nacionalidad.

Esto está íntimamente ligado al derecho a la identidad cultural, puesto que, la misma Corte IDH en la sentencia del caso Sarayaku estableció que se debe respetar la relación de la comunidad con su territorio, donde de desarrolla su cultura, cosmovisión y costumbres. Es por esto, que este derecho está presente en la realización de la plurinacionalidad, cuando los pueblos tienen la capacidad de autiedeterminarse y autogobernarse de acuerdo con sus tradiciones propias, que deben ser respetadas por el gobierno central.

Por lo tanto, de las entrevistas realizadas, se evidencia que Sarayaku sí tiene una propuesta territorial indígena que permite la realización de la plurinacionalidad, desde la perspectiva de la organización como un pueblo que es parte de la nacionalidad quichua, tiene su propio gobierno, política y reglas internas que responden particularmente a su modo de ver la vida, a su cultura. Los entrevistado (Viteri, 2017) y (Gualinga, 2017) manifestaron que la plurinacionalidad implica el respeto mutuo, entre gobierno central y nacionalidades indígenas, lo cual según los dirigentes no se ha logrado puesto que, al emprender proyectos petroleros en su territorio, se desconoce a Sarayaku como nacionalidad y su cosmovisión sobre su territorio sagrado.

Esta afirmación es importante destacar, cuando los miembros de la comunidad indígena, en su representación, (Viteri F. , 2017), manifiesta que los proyectos de explotación estatales no respetan su territorio por desconocerlos como nacionalidad, se está desconociendo su identidad cultural, en el sentido de que, la jurisprudencia internacional ha señalado que el derecho a la identidad cultural está ligado con la consulta previa, que

debe aplicarse cuando el Estado pretenda desarrollar actividades en territorio indígena que pueda causar un daño potencial.

Las personas entrevistadas expresaron también que Sarayaku respeta a las autoridades y normas del Estado central y que de la misma manera, sus autoridades y normas deben ser respetadas. Tupak Viteri, en la entrevista realizada el 22 de marzo de 2017, expuso una concepción de la plurinacionalidad interesante, al manifestar que a pesar de que esté reconocida en la Constitución es letra muerta, porque no se respeta a Sarayaku, su organización, sus autoridades y sus normas, que, según él están al mismo nivel de las del Estado central. Es decir, la plurinacionalidad se da cuando ambas autoridades se reconocen y aceptan las normas la una de la otra, ya no como un Estado-nación, sino como un Estado donde existen varias nacionalidades con capacidad de autodeterminarse.

Por otro lado, el buen vivir está relacionado con la armonía con la naturaleza y formula visiones alternativas de vida, es la construcción de un nuevo proceso, el buen vivir cuestiona el concepto eurocéntrico de bienestar y enfrenta la colonialidad del poder. El buen vivir puede tomarse como una plataforma para discutir respuestas urgentes sobre fenómenos actuales, como el crecimiento material y el bienestar material (Acosta, 2012).

En este punto se puede hacer el análisis sobre si la propuesta territorial de Sarayaku permite la realización del buen vivir y los derechos de la naturaleza. La Constitución ecuatoriana en muchos de sus artículos garantiza el buen vivir, pero este concepto hay que analizarlo desde su fuente. Los pueblos indígenas ancestrales que practican el *sumak kawsay* como una manera diferente de ver la vida, en comparación con el mundo occidental, abarca el hecho de que el centro de la vida del ser humano, no es la realización material, más bien, una relación en armonía con su territorio.

La relación armónica con el territorio, en el sentido que se manifiesta el buen vivir, tiene que ver con el territorio como el lugar que permite el desarrollo integral de los pueblos indígenas, donde obtienen los recursos para su supervivencia y practican su cosmovisión y cultura, relacionada con la relación espiritual que se mantiene con el mismo, por ello, la Corte IDH ha desarrollado estándares de protección del territorio dirigidos a la protección de la vida e integridad misma de los pueblos indígenas.

Es así como, de los datos obtenidos en las entrevistas, se puede concluir que la propuesta territorial de Sarayaku permite la realización del *sumak kawsay*, entendiendo que el fin del pueblo Sarayaku es vivir en una relación de armonía y respeto con la selva, el buen

vivir se concentra en el hecho de dar y recibir de su territorio. Franco Viteri manifestó que su pueblo es rico porque tiene la selva, porque tiene su territorio libre de invasión petrolera o minera, expresó que el centro de la vida del pueblo es la selva, en cuanto hay un enfoque económico, ya que viven del sustento que les brinda la selva. Expresó que su relación con el territorio es un enfoque de vida, ya que no es un sistema depredador de los recursos que ofrece el territorio.

Todo lo manifestado tiene también una íntima relación con la realización de los derechos de la naturaleza, entendiéndolos como lo manifiesta la constitución en sus artículos 71 a 74, una protección de respeto, mantenimiento y regeneración. Todos estos principios constitucionales fueron ya pre establecidos implícitamente en la cosmovisión de los pueblos ancestrales a través de la relación que mantienen con su territorio.

En primer lugar, el respeto se da al manifestar que no se puede destruir la selva porque implica la destrucción de la vida misma del pueblo Sarayaku, en segundo lugar, el mantenimiento se da por la relación de codependencia y respeto mutuo del pueblo y la selva. En las entrevistas, los dirigentes manifestaron que dentro del territorio existen zonas de reserva donde no se permite sembrar ni cazar para mantener la selva en un mismo estado para proveer y mantenerla. En tercer lugar la regeneración también ha sido ya aplicada por Sarayaku, de acuerdo a lo que expresa Franco Viteri, que en los últimos años se ha perdido la costumbre del nomadismo, para poder sembrar y mantener los recursos en la selva de manera de que la explotación de la tierra no se de en un solo sitio, sino dejar sembrando para las nuevas generaciones por todos los sitios donde se transite en la selva.

Por lo tanto, Sarayaku genera una propuesta territorial que permite la realización del *sumak kawsay* y de los derechos de la naturaleza por cuanto existe un modelo de vida de correlación con la selva, de respeto mutuo y dependencia mutua, el buen vivir se logra con la relación de armonía con la naturaleza.

Respecto de la segunda pregunta de investigación, se puede afirmar que la propuesta territorial de Sarayaku se encuentra íntimamente ligada a la relación espiritual entre la comunidad y el territorio, cada uno de ellos, en su respuesta mencionó elementos espirituales en su definición de territorio. En las entrevistas realizadas, (Santi, 2017) afirmó que el territorio es donde hay árboles vivos y lagunas vivas, (Viteri T. , 2017) manifestó que en el territorio habitan seres protectores de la tierra, (Gualinga, 2017) mencionó que en el territorio conviven con los espíritus y (Viteri F. , 2017) expresó que

el territorio es la vida, que sin él, Sarayaku deja de existir, es donde se encuentra su espiritualidad.

Según los elementos obtenidos en las entrevistas, el kawsak sacha surgió como uno de los temas a tratar centrales. Los miembros de Sarayaku explicaron qué significa el kawsak sacha, entendiendo que dentro del territorio todo es vivo, los árboles, las lagunas, los ríos, en cada elemento de la selva existe un espíritu que merece respeto. Así, Franco Viteri establece que al considerar que todo es vivo siempre va a haber un respeto mutuo, una simbiosis, un entendimiento y una reciprocidad. Los entrevistados coincidieron en la descripción del kawsak sacha como selva viviente, afirmando que el ser humano no es el centro, que se debe tomar en cuenta a todos los seres que habitan dentro de su espacio territorial, ya que si destruyeran su propio territorio, destruirían su propia vida.

Es importante en este punto de la espiritualidad, citar la declaración en la audiencia del Caso Sarayaku Vs. Ecuador, de Sabino Gualinga, yachak de la comunidad. Ante la Corte IDH, resaltó en su declaración un acontecimiento que afectó a la espiritualidad de Sarayaku, cuando la empresa CGC taló el árbol “Lispungo”, el cual pertenecía a uno de los sabios del pueblo, César Vargas. Sabino Gualinga manifestó que el señor Vargas tenía tejido hilos entre él y el “Lispungo” con lo cual podía curar y al derrumbar el árbol, él, su esposa y sus hijos varones murieron.

Dentro de la misma declaración, Sabino Gualinga destacó que en la selva viven seres, los amos de la selva que son sus dueños, los dueños no son los humanos; que cuando colocan explosivos y los hacen estallar, estos seres mueren, huyen, que la mitad de los amos que preservaban al ecosistema murieron, eso genera enfermedades en la población y que posiblemente se derrumben las montañas.

Por lo tanto, la conexión espiritual entre Sarayaku y su territorio es una manifestación clara del Kawsak sacha, la selva como un conjunto de seres que cuidan de ella y que la población de la comunidad los considera como una parte de su vida, el hecho que uno de los líderes espítales de la comunidad haya manifestado que si se van los seres, llegarán enfermedades, nos permite concluir que Sarayaku necesita a la selva para vivir. Proteger la selva implica la protección de su vida misma, de su integridad personal; por esto, el reconocimiento del derecho a la identidad cultural constituye un referente principal para la protección de los pueblos indígenas porque reconoce esa relación espiritual con la selva.

Esta relación espiritual constituye el eje central de la propuesta territorial de Sarayaku, ya que como pudimos ver, al analizar cada uno de los temas de investigación, surge la selva viviente como el núcleo sobre el cual recae el modelo de vida del pueblo y el manejo de su territorio.

Debido a que la declaración de Sabino Gualinga fue de suma importancia para determinar la violación a los derechos del pueblo Sarayaku, la Corte IDH realizó por primera vez desde su creación, una diligencia probatoria en el territorio donde sucedieron los hechos violatorios de derechos. El presidente de la Corte de ese entonces, Diego García Sayán y la jueza Radhis Abreu visitaron el territorio de Sarayaku el 21 de abril de 2012, para escuchar los testimonios de la gente de la comunidad y poder determinar posteriormente las violaciones en específico.

Las declaraciones de las entrevistas concuerdan con que el mundo occidental toma a estas creencias como que se tratare de un mito, por lo tanto no se acepta la concepción de la selva como un conjunto de seres que merecen respeto y de los cuales Sarayaku depende para el desarrollo de su vida, es una parte de cada uno de sus miembros que la toman como propia.

Dicho esto, se puede sacar como conclusión que en la propuesta territorial de Sarayaku, efectivamente hay enseñanzas que puedan aportar a un nuevo paradigma global para enfrentar el cambio climático. Cuando se habla de que la selva no es solamente un conjunto de cosas, sino un conjunto de seres, con su espíritu y seres protectores de la tierra, se está admitiendo que merece respeto y protección.

En este sentido, la naturaleza constituye un nuevo ser digno de protección jurídica que a su vez, aporta para el manejo del cambio climático en vista de que se establece una protección que resultaría inviolable, por tratarse de un conjunto de seres que merecen respeto, sobre todo una relación en armonía con el ser humano.

De la misma manera, el pueblo concibe a la naturaleza como hogar de los seres protectores, como la vida misma de los seres humanos, es decir, si no hay naturaleza, no hay vida. Esta es la postura que transmiten los líderes de Sarayaku, la naturaleza como un enfoque de vida. Entonces, el paradigma para combatir el cambio climático es otro, ya no es reconstruir, ni preservar, sino principalmente respeto mutuo y la concepción de que la naturaleza es parte intrínseca del ser humano. Por lo tanto, el nuevo paradigma del cambio climático estaría dirigido a protegernos a nosotros mismos porque el ser humano y la

naturaleza son uno solo y también concebir a esta como un conjunto de seres que merecen un tratamiento digno-

5. CONCLUSIONES

Sayakau tiene una cosmovisión que se refleja en su relación con el territorio, con la selva viviente, como la llaman. La protección y el ejercicio de sus derechos, está por lo tanto, centrada en su cultura. La espiritualidad que maneja el pueblo es un modelo de vida que desarrolla nuevos estándares para la protección de la naturaleza y permite que los derechos de la misma sean respetados, a través de la protección de los seres habitantes de la selva que la sostienen y generan, según sus creencias, las condiciones necesarias para su supervivencia.

Es así que el territorio para el pueblo Sarayaku es sagrado, la protección de este implica la protección de su cultura, de sus prácticas ancestrales y su cosmovisión. De acuerdo a la información obtenida, Sarayaku es un pueblo extremadamente espiritual, su relación con la selva es de respeto mutuo, dado que en su territorio tienen todas las condiciones para realizarse como comunidad, es donde radica su cosmovisión. Por lo tanto, si se destruye el territorio, se destruiría la cosmovisión del pueblo, impidiéndole ejercer su derecho a la identidad cultural.

Además, de las entrevistas realizadas se concluye que el territorio para la comunidad es esencial para vivir, todos los entrevistados manifestaron que este es su vida, que la destrucción del mismo acarrearía la destrucción de cultura y de su propia vida, por esto, la propuesta territorial de Sarayaku está centrada en el kawsay sacha, la protección de los seres de la selva con los cuales mantienen una relación espiritual que no la pueden realizar fuera de su comunidad. En esto radica la importancia de conceder derechos que protejan la identidad cultural de los pueblos indígenas.

El caso Sarayaku constituye un precedente de suma importancia para la realización de los derechos de los pueblos indígenas, estableciendo un reconocimiento internacional de las relaciones espirituales que mantienen las comunidades indígenas con su territorio, dándole una categoría superior, con el reconocimiento del derecho a la identidad cultural. Este estándar marca un punto de partida para la protección de los derechos de los pueblos indígenas puesto que es la base para la garantía y respeto que el Estado está obligado a brindar porque desarrolla en entendimiento de la cultura indígena.

El derecho a la identidad cultural, brinda a los pueblos indígenas una protección dirigida específicamente a la protección de la cosmovisión, las prácticas ancestrales, la espiritualidad y todos los elementos culturales que se desarrollan en el territorio. Es por esto que el derecho a la identidad cultural va de la mano con el derecho a la consulta previa, lo cual también constituye un reconocimiento importante, dado que brinda a los pueblos indígenas una protección más garantista de sus derechos, al obligar al Estado a consultar a los pueblos sobre todas las actividades que les afecten, cabe resaltar, tomando en cuenta sus prácticas propias y su cultura.

Por lo tanto, el entendimiento que se ha dado a la cultura y cosmovisión del pueblo Sarayaku servirá como precedente para casos futuros sobre controversias entre el Estado y estos pueblos, proveyendo de estándares mínimos para la garantía de sus derechos y obligaciones para el efectivo goce de los derechos humanos y evitar futuras violaciones.

6. BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. (2012). *Buen Vivir: Sumak Kawsay: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala.

Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, 125 (Corte Interamericana de Derechos Humanos 17 de junio de 2005).

Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 245 (Corte Interamericana de Derechos Humanos 27 de junio de 2012).

Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam, 172 (Corte Interamericana de Derechos Humanos 28 de noviembre de 2007).

Constitución de la República del Ecuador

Convención Americana sobre Derechos Humanos

Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo

Derecho de toda persona a participar en la vida cultural, CESCR-GC-21 (Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales 2009 de noviembre de 2009).

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO. (2005). *Sarayaku: El Pueblo del Cenit Identidad y Construcción Étnica*. Quito.

Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, A/HRC/6/15 (Consejo de Derechos Humanos/Naciones Unidas 2007 de noviembre de 2007).

López Acevedo, V. (Junio de 2003). "Nuestras necesidades no son nuestras debilidades": Gestión de Conflictos Socioambientales y Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas del centro sur de la Amazonía ecuatoriana. *Tesis para la obtención del título de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Gestión Ambiental y Desarrollo*. Quito, Ecuador.

Melo Cevallos, M. (2016). *Sarayaku nte el Sistema Interamericano de Derechos Humanos Justicia para el pueblo del Medio Día y su selva viviente*. Bogotá, Colombia: Dejusticia.

Narváez, R. (2011). *Estudio poblacional y de movilidad del pueblo originario kichwa de Sarayaku*. Poblacional, Fundación Pachamama, Quito.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

Santi Machoa, César; Universidad de Cuenca. (2008). *Ecudación de los valores tradicionales en Sarayaku*. Cuenca.

Vargas, E. (2009). La Plurinacionalidad: Un paradigma de transformación social. En A. Acosta, *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad* (págs. 100-101). Quito: Abya-Yala.

Lista de entrevistas:

1. Ena Santi
2. Tupak Viteri
3. Bertha Gualinga
4. Franco Viteri

TERRITORIO, COSMOVISIÓN E IDENTIDAD CULTURAL DEL PUEBLO SHUAR ARUTAM

Víctor Daniel Espinosa Mogrovejo

1. INTRODUCCIÓN

El pueblo Shuar Arutam es un pueblo ancestral de la Amazonía del Ecuador, que ha sufrido el desplazamiento de varias comunidades de su territorio ancestral, a consecuencia de la presión ejercida por los intereses económicos de empresas internacionales y del Estado. Esto ha desatado una crisis humanitaria en las comunidades, toda vez que fueron desalojados dejándolos así sin hogar, medio de sustento y separándolos de la tierra en la que han construido su identidad cultural.

La ampliación de la frontera extractiva que está viviendo el Ecuador hoy en día, ocurre gracias a la implantación de un sistema de violencia estructural, que permite a su vez la constante vulneración de derechos humanos de las comunidades indígenas, demostrándose a través de violencia directa como por los desalojos, que en la presente situación han generado un impacto sobre el territorio Shuar Arutam, alterando la espiritualidad de la comunidad, lo que claramente vulnera su derecho a la identidad cultural.

2. ANTECEDENTES

a. ¿Quiénes son los Shuar? Demografía y datos socioeconómicos

Los shuar son un pueblo indígena de la selva del Amazonas, históricamente conocidos por ser un pueblo guerrero. Su idioma es el shuar chicham¹, perteneciente al grupo lingüístico jíbaro (Karsten, 2000: 15) y el castellano.

Desde la conquista española han sido llamados jíbaros o salvajes, lo que consideran despectivo, por lo que reivindican su derecho a autodenominarse shuar, que significa gente o persona.

¹ A consecuencia de la influencia de la sociedad occidental a través de la educación y de los medios de comunicación, actualmente gran parte de la población Shuar habla también castellano.

Los mencionados indígenas no fueron conquistados por los colonizadores, sino que dominaron la selva, incluyendo las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, hasta finalizar el siglo XIX.

La misión Salesiana (que pretendía cristianizar a los shuar) tomó fuerza a partir de 1930, lo que influyó de manera considerable en la forma de organización de los indígenas, quienes vieron la necesidad de constituir la Federación Shuar, que fue creada en 1964.

Con el paso del tiempo los shuar han atenuado su faceta de guerreros, en mucho influenciados por los misioneros. Algunos, oponiéndose a la pacificación impuesta por los grupos religiosos, huyeron hacia el sur, estableciéndose en diferentes provincias del Ecuador e incluso del Perú.

Se debe entender a este pueblo con fronteras móviles entre las familias, con amplios espacios de recolección, con sistemas agrícolas dentro del bosque y en continuo movimiento, con poca población y con una tendencia expansiva ligada a la construcción de nuevas familias, al sistema de poliginia y jefes cazadores-guerreros, al complejo sistema de acuerdos y conflictos violentos de corta duración que restablecían diversos equilibrios poco estudiados. Este sistema tuvo más de 2.500 años y funcionó mientras los contactos con el mundo colonial y republicano fueron esporádicos y en los límites hasta los años 70 (Áreas Protegidas y Pueblos Indígenas. Un Estudio de Caso en Ecuador, 2007).

En los últimos 40 años, la relación entre culturas y la ocupación de sus espacios fue de una intensidad tan elevada que pasaron de la recolección y las huertas, a la fijación territorial y al sentido de propiedad, así como a la ganadería para mercado y a la consiguiente pérdida del bosque.

Se introdujeron en el Estado nacional no solo a través de la iglesia -que creó los Centros Shuar y el sistema de educación en misiones con un fuerte impacto cultural- sino también del ejército, del mercado y mediante la fragmentación de sus espacios en diversas circunscripciones de gobiernos locales.

Pasaron de la ausencia de dinero, al dinero como medio de intercambio; medio de crecimiento social y diferenciación, y medio de acumulación.

La velocidad de estos cambios es aguda, y provoca que distintos tiempos, comportamientos, símbolos y creencias se mezclen de un modo caótico, de difícil

asimilación. De modo particular, el paso de los recursos ilimitados a los recursos limitados, es tan abrupto que nadie puede entenderlo.

b. Pueblo Shuar Arutam

El Pueblo shuar Arutam pertenece a la nacionalidad Shuar, fue creado entre 2001 y 2003, en Asamblea con dirigentes de 60 Centros Shuar. Está conformado por 10.000 personas aproximadamente y cuentan con un territorio de alrededor de 200.000 hectáreas, ubicado en la Cordillera del Cóndor, en donde se produjo el conflicto armado entre Ecuador y Perú en 1995, en el extremo sureste del Ecuador, entre los ríos Kuankus y Cenepa (Tiam, 2017: 7).

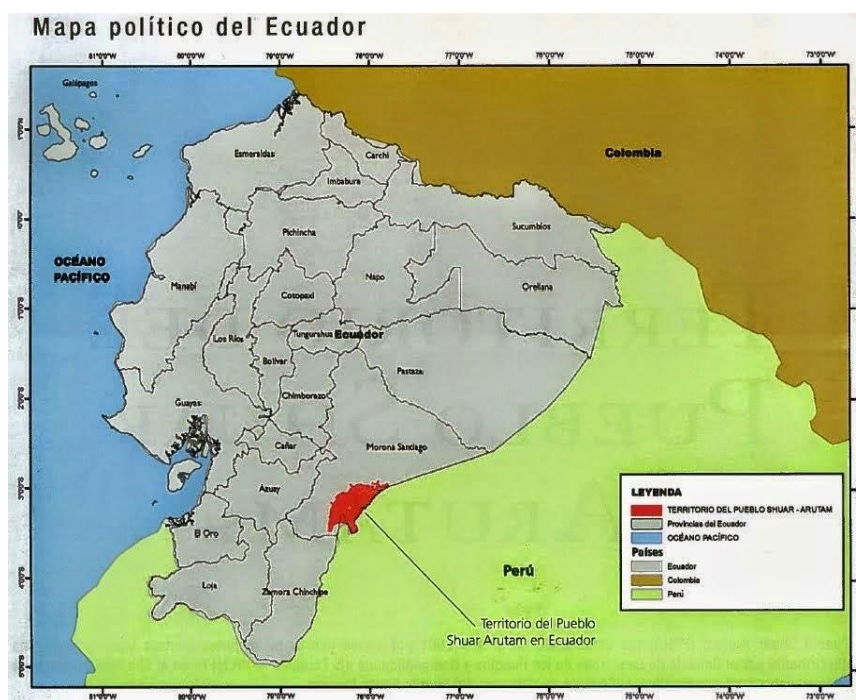
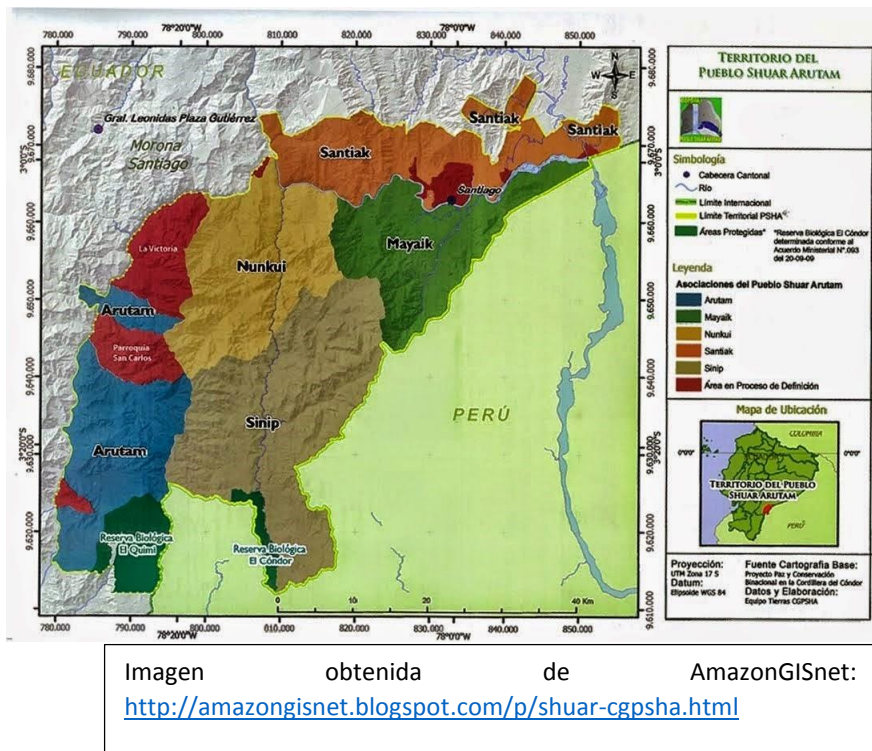


Imagen obtenida de AmazonGISnet:
<http://amazongisnet.blogspot.com/p/shuar-cgpsha.html>



El estatuto de la Circunscripción Territorial Shuar Arutam –CTSHA- fue registrado por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador -CODENPE- en septiembre de 2006, estableciendo el domicilio del pueblo shuar Arutam en el cantón Limón, provincia de Morona Santiago, donde se construyó el Centro Maikiwants. Se creó con fundamento en los derechos colectivos reconocidos en la Constitución de la República de 1998 y bajo la norma constitucional que permitía crear Circunscripciones Territoriales Indígenas.

c. Cosmovisión, Ritos y Fiestas

El pensamiento shuar se encuentra muy vinculado a la naturaleza y a las leyes del Universo, manifestando su pensamiento en los dioses que adoran, relacionados con la creación del mundo, la vida, muerte y enfermedades.

Arutam, considerado como fuente de todo bien, hace invencible al shuar en la guerra; es su padre que les otorga fuerza y valentía (TIAM, 2017, pág. 7). Creen también en seres naturales de un orden menor como almas, espíritus o demonios (Karsten, 2000, pág. 279).

Dentro de la cultura shuar, la salud y la enfermedad son condiciones corporales alimentadas por la presencia o ausencia de energía, que es la que da la vida (Narváez, 2017). En este sentido, el territorio (que tiene la energía espiritual que otorga vida al Shuar Arutam) cumple con un aspecto fundamental, que es el de permitir no solo el libre desarrollo de la cultura, sino el de dar y reproducir la vida de los miembros de las comunidades Shuar Arutam.

Los Uwishin², que en la cultura shuar son el equivalente a los médicos, a través de rituales de curación, según sea la enfermedad o daño, atienden temas relacionados a la salud de los pobladores shuar, ya que conocen de los usos de las plantas nativas. Canalizan la energía del entorno (selva en las condiciones tradicionales) a través de la utilización de plantas medicinales, cuyo uso ha sido transmitido de generación en generación por los abuelos, padres y otros Uwishin (Narváez, 2017).

Entre los rituales medicinales shuar se encuentran los siguientes (Narváez, 2017):

- Ceremonia del Natem: es un ritual de sanación en el que el paciente y el Uwishin beben un brebaje preparado por el Uwishin³, cuyos componentes principales son la ayahuasca y el yagé, plantas que los shuar ancestralmente han utilizado. Todo el día ha estado hirviendo a fuego lento una olla que contiene pedazos del tallo aplastado del bejuco Banisteria caapi y otro bejuco llamado iáhi. La parte principal del agua tiene que evaporarse, dejando solo una cantidad pequeña, pero extremadamente concentrada. Este es el Natém (Karsten, 2000, pág. 305).
- Ceremonia del Natem Mamu: esta ceremonia se realiza en situaciones que requieren una participación colectiva, por ejemplo, en la muerte de un familiar, en el que este ritual conduce al espíritu hacia su descanso. En dicho acto se canta y reza al alma del difunto para que vaya a la cascada, que es el lugar donde se encuentran las almas de los antepasados y de su deidad principal, Arutam. De esta manera, el ritual apacigua el sufrimiento de la familia.

El ritual también se realiza cuando existen problemas o dificultades al interior de la familia, o cuando existe una enfermedad que afecta a la familia o comunidad.

En esta ceremonia, la infusión es hecha a base de una especie de Banisteriopsis, a la cual se la hierve durante varias horas. Se preparan varios galones, pues beben grandes cantidades.

² Término que proviene de dos vocablos del idioma shuar chicham, que significan Uwi: nombre shuar de la chonta (bactris gassipaes) que representa la vida; y, Shin: es un atado de hojas (shishin) que es utilizado en las acciones de sanación (Narváez, 2017).

³ La cantidad es igual o menor a una copa.

- Ceremonia del Tuna Kara Mamu o ceremonia de la Cascada: este ritual se hace con el fin de purificar tanto física como espiritualmente a la persona, así como para recibir la bendición de la cascada y el poder de los espíritus. Esta ceremonia equilibra el cuerpo para proceder a sanarlo a través de otros rituales.

Además de lo mencionado, la ceremonia de la cascada también es un ritual de paso, a través del cual los niños se vuelven adultos. En esta ceremonia se utiliza el tsánku, que es un preparado de tabaco (*Nicotiana tabacum*) que es aspirado por la nariz. Para ingresar a la cascada se entrega a cada participante un bastón y se realizan cantos a los espíritus, convocándolos para que llenen de su fuerza a los participantes del ritual.

Respecto a la muerte, los shuar no consideran que es un estado natural, sino que es una acción mágica ejecutada por un uwishin, que genera la separación del cuerpo y el espíritu (Narváez, 2017); de esta manera se justifica la fiesta de la Tsantsa (probablemente la más conocida), rito que consiste en la reducción de la cabeza de sus enemigos a fin de poder preservarla como trofeo de guerra.

d. Organización

La Nacionalidad Shuar cuenta con dos grandes organizaciones, ambas con sede en la Provincia de Morona Santiago. La Federación Interprovincial del Pueblo Shuar del Ecuador – FIPSE- que ahora pasó a llamarse Nación Shuar de Ecuador –NASHE- tiene su sede en Macuma, y la Federación Indígena de Centros Shuar –FICSH- tiene su sede en Sucúa. Estas organizaciones representan alrededor del 65% de su población.

Los indígenas shuar de Pastaza, al observar su falta de participación en las mencionadas organizaciones debido a la distancia, han optado por conformar su propia federación con sede en Puyo; por lo que el 1 de junio del año 2000 crearon la Federación de la Nacionalidad Shuar de Pastaza –FENASHP- con personería jurídica.

El pueblo shuar Arutam tiene una organización política bastante sólida, subdividiéndose en centros de acuerdo al número de personas que se encuentren en las comunidades; el conjunto de estos centros en relación a la cercanía territorial forma una asociación. Cabe mencionar que cada centro cuenta con su síndico y cada asociación con un presidente; el Consejo de Gobierno es el máximo organismo de representación del Pueblo Shuar Arutam (TIAM, 2017).

e. Proyecto San Carlos-Panantza y Desalojo a la Comunidad de Nankints

En Morona Santiago el Estado ha concesionado a la empresa China Explorcobres S.A. – EXSA- parte del territorio de varias parroquias⁴, comprendiendo así un área de 41.760 has (Ministerio de Minería, s.f.) para ejecutar el proyecto San Carlos-Panantza, afectando de esta manera a muchos habitantes del lugar, entre ellos los Shuar Arutam.

Es un proyecto minero principalmente de cobre y tendrá una vigencia aproximada de 25 años (Ministerio de Minería, s.f.).

Es así que, el 11 de agosto de 2016, el Estado envió 2000 unidades de policías y militares para desalojar a 8 familias (32 personas en total) que conformaban la comunidad shuar Nankints, ubicada en la parroquia Santiago de Panantza, cantón San Juan Bosco, de la provincia de Morona Santiago para así permitir que la minera EXSA desarrolle sus actividades (INREDH, INREDH, 2016).

Mónica, de la comunidad de Nankints y quien fue desplazada a la comunidad de Tink comenta

(...) Todo este tiempo estuvimos en Nankints, pero la empresa no nos dejaba tranquilos, hasta ahora. Yo solo alcancé a salir con mis hijos, nos votaron en Panantza, ahí tuve que pedir un cuartito para todos mis hijos hasta ver qué hacer (Tribunal de Justicia y Defensa de los Derechos de las Mujeres Panamazónicas-Andinas, 2017).

Cabe mencionar que el territorio era considerado tanto por los afectados como por las organizaciones indígenas del país como parte de la circunscripción territorial Shuar Arutam (La Historia, 2016). Sin embargo, se destruyeron las casas y se construyó el campamento minero “La Esperanza” (Tribunal de Justicia y Defensa de los Derechos de las Mujeres Panamazónicas-Andinas, 2017).

El 21 de noviembre de 2016 un grupo de personas shuar, se toman el campamento instalado en Nankints, con el fin de recuperar su territorio perdido el 11 de agosto de 2016 (El Comercio, 2016); sin embargo, al día siguiente el Estado recupera el campamento, resultando varios heridos por la confrontación (El Comercio, 2016).

⁴ Santiago, San Juan Bosco, San Antonio, San Carlos de Limón, Indaza, San Jacinto de Wakambeis, San Miguel de Conchay y Santiago de Panantza.

A partir de estos hechos, el ambiente se ha tornado bastante tenso en el sector, intensificándose por la presencia militar y policial en la zona, así como por la persecución legal que existe hacia los shuar por parte del Ministerio del Interior, que ha creado la “lista de los 70”, donde incluye a dirigentes shuar para criminalizarlos por resistir (Tribunal de Justicia y Defensa de los Derechos de las Mujeres Panamazónicas-Andinas, 2017).

Se han denunciado a miembros y líderes de las comunidades Shuar, tildándolos de transgresores del orden. Se ha llamado a declarar a 41 personas del sector y se emitió órdenes de captura en contra de decenas de miembros y líderes de las comunidades Shuar (INREDH, 2016).

En este contexto, el 14 de diciembre de 2016 miembros del pueblo Shuar de Nankints busca una vez más recuperar su territorio del cual fueron desplazados, por lo que existe de nuevo un enfrentamiento entre indígenas y la fuerza pública, en donde cabe manifestar hubo una significativa movilización de efectivos militares, helicópteros y tanques de guerra a la zona del conflicto, hecho en el que pierde la vida un policía, y 9 personas quedan heridas, de las cuales 2 son shuar (El Comercio, 2016).

Frente a estos hechos el expresidente Rafael Correa, mediante el Decreto Ejecutivo 1276 ordenó el 14 de diciembre el Estado de Excepción en Morona Santiago por 30 días, suspendiendo los derechos 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, en virtud de los artículos 2 y 3 del decreto (Decreto Ejecutivo 1276).

Según el mencionado decreto, la declaratoria del estado de excepción se debe a las agresiones realizadas en contra de miembros de la Policía Nacional y Fuerzas Armadas en la Provincia de Morona Santiago (cantones San Juan Bosco y Limón Indaza) por parte de grupos” ilegalmente armados”, que han generado grave conmoción interna (Decreto Ejecutivo 1276); y se declara con el fin de identificar el grupo o grupos de personas ilegalmente armadas que se han reunido para generar los actos de agresión.

Frente a los hechos expuestos, cabe mencionar que se decretó un Estado de Excepción a pesar de estar desarrollándose una investigación previa signada con el número 140801816110006 en la Fiscalía de Gualaquiza respecto de los hechos ocurridos los días 21 y 22 de noviembre, medida menos lesiva que cumple el mismo fin que busca el decreto ejecutivo, pero sin limitar derechos que permiten ejercer el derecho a la resistencia de las comunidades Shuar Arutam (Castro & Melo, 2016).

Según el Dr. Tarquino Cajamarca⁵, defensor de varias personas shuar en este contexto, indicó que se ha dado un proceso sistemático con varios predios en conflicto. Lo define como *“un proceso de colonización apoyado por la actual Secretaría de Tierras, antes INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario) y mucho antes IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), para ir tomando posesión de tierras ancestrales”* (Amazónico, 2016). Indica que *“los predios pasaron primero a manos de campesinos mestizos que los negociaron entre sí y ya entre el 2000 y 2005, la concesionaria minera comenzó acciones de acercamiento con la comunidad y de compra de fincas, tras confirmar la existencia de un gran yacimiento de cobre”* (Amazónico, 2016).

Se destruyeron todas las viviendas de las familias shuar de Nankints (lugar que en la actualidad solo ocupa el campamento minero), por lo que se vieron obligados a desplazarse, encontrando refugio en la comunidad de Tsuntsuimi, del que tuvieron que huir en diciembre de 2016 junto con las familias de acogida hacia la comunidad shuar del Tiink, donde actualmente se encuentran.

f. Otras Comunidades desplazadas

El 17 y 18 de diciembre de 2016 policías y militares fuertemente armados incursionaron en las comunidades shuar de San Carlos Limón y Tsuntsuim, disparando al aire y gritando “invasores”(a pesar de poseer un título de dominio inscrito⁶), para proceder a tirar las puertas de las viviendas, según los testimonios de los desplazados (TIAM, 2017), con el fin de buscar supuestos culpables por el conflicto en Nankints.

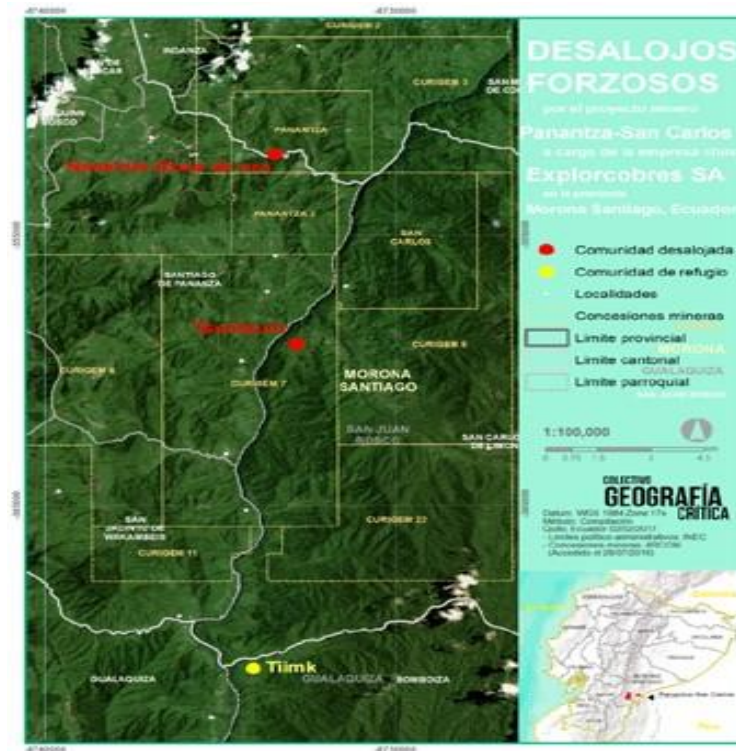
Susana de la comunidad de Tsuntsuim comenta:

(...) decían que iban a tirar a los niños al río Zamora. Nos seguían con drones y con el ruido del helicóptero. Decían que esa noche venían. Salí simple, sin ropa, con mis hijos. Cruzamos la selva en medio de la noche. Abandoné a mis animales (Tribunal de Justicia y Defensa de los Derechos de las Mujeres Panamazónicas-Andinas, 2017).

⁵ Abogado y Asesor Jurídico de Derechos Humanos.

⁶ Según Marcelo Nayash Pinchupá, síndico de la comunidad de Tsuntsuimi; Vinicio Tiwiram, miembro de la Asociación Arutam, en taller realizado del 20 al 22 de febrero de 2017 por la Fundación TIAM, en la ciudad del Puyo.

Además, comentan que las familias shuar huyeron al monte y “como los niños lloraban del susto había que cerrarles la boca” para que no les persiguieran. Sin excepción de edad o condición física, todos huyeron de Tsuntsuim, esperando que no los persigan, sin al menos tener tiempo para llevar consigo sus pertenencias⁷



Se sabe que al menos 35 familias shuar pertenecientes a las comunidades de Nankints, San Pedro, Kutukus y Tsuntsuimi han dejado su territorio desde que se declaró Estado de Excepción y el Estado movilizó la fuerza pública (TIAM, 2017, pág. 15). Según declaraciones de Jesús Domingo Nayash Pinchupa, Síndico de la comunidad Tsuntsuimi y Rodolfo Chumpi, profesor de San Pedro de Punyus, señalan que aproximadamente unas 508 personas han sido desplazadas: 100 de San Pedro; 308 de la comunidad de Tsuntsuimi; y, 50 personas abandonaron Kutukus⁸.

⁷ Entrevistas realizadas en Misión in situ Inredh y de la visita del grupo de comunicadores y periodistas que se realizó el 26 de enero de 2017. Así también, se recuperaron testimonios en la rueda de prensa que se efectuó en Quito el 31 de enero de 2017, en sede de la CONAIE, sobre la visita a Quito de Claudia Chumpi, María Ayuy, Mercedes Chinkiu, Mónica Abamba y Sergio Chumpi.

⁸ Testimonio de Jesús Domingo Nayash Pinchupá, Síndico de la comunidad Tsuntsuimi y Rodolfo Chumpi, profesor de San Pedro de Punyus, parroquia San Carlos de Limón. Entrevista de 4 de febrero de 2017 en el Tiink.

Entre los desplazados existen aproximadamente 95 niños, niñas y adolescentes en edad escolar de educación básica (entre 6 a 12 años). En su mayoría, son mujeres, niños/as y ancianos (TIAM, 2017); los esposos, hermanos, hijos de estas mujeres aparecen en la llamada “lista de los 70”, que el Ministerio del Interior elaboró para así acusar al pueblo shuar Arutam de incitar a la discordia entre ciudadanos, asesinato, terrorismo, usurpación, etc. (Burneo, 2017), por lo que se encuentran escondidos en la selva.

A través de las visitas in situ, la Fundación TIAM constató que las comunidades de Tsuntsuimi, San Carlos de Limón y Nankints se encontraban ocupadas por miembros de la policía y militares (perdiéndose evidentemente los cultivos de la comunidad). Además, existe una persecución, debido a la criminalización de las acciones del Pueblo Shuar Arutam por recuperar el control de su territorio ancestral, lo que ha desembocado en violencia entre el Estado y miembros del pueblo Shuar Arutam.

Un informe realizado por varias organizaciones devela afecciones en la salud de los miembros de estas comunidades desplazadas, limitando sobremanera la posibilidad de las familias shuar a contar con alimento (Salud Colectiva y daño psicosocial en las familias de la comunidad de Tsuntsuim, 2017).

Debido a todo lo mencionado, el Pueblo Shuar Arutam se encuentra viviendo una crisis humanitaria; la precariedad en la que viven varias familias, resulta en la violación flagrante y seria a sus derechos en general. Estas familias se encuentran desplazadas, viviendo temporalmente en el poblado de Tiink, sus hijos han dejado de ir a la escuela por miedo, mientras que la seguridad alimentaria depende básicamente de la solidaridad de la comunidad hacia ellos (TIAM, 2017).

3. ANÁLISIS JURÍDICO

Varios de los hechos denunciados en el presente informe configuran violaciones al derecho al territorio e identidad cultural de los pueblos indígenas de acuerdo con varios organismos e instrumentos internacionales; todos estos bajo el contexto minero, que ha traído violencia política y criminalización masiva.

a. Derecho a vivir en su territorio Ancestral

El Convenio Nro. 169 de la OIT define en su art. 13 al territorio indígena como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera. En su artículo 14 menciona que:

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.
2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión” (Organización Internacional del Trabajo, 1989).

La Declaración de Naciones Unidas en su artículo 26, así como la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su artículo 6, tienen un contenido análogo, al establecer que los pueblos indígenas tienen derecho a los territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado (Organización de las Naciones Unidas, 2007), promoviendo la participación de los pueblos indígenas (Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2016).

Ahora bien, en el caso de la Comunidad de Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua la CorteIDH ha mencionado 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; los indígenas por su propia existencia tienen derecho a vivir libremente en sus propios territorios, debido a que se debe reconocer la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra, base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, integridad y supervivencia económica (Caso de la Comunidad de Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, 2001, párr. 148 y 149).

Por otro lado, en el caso Sawhoyamaya vs. Paraguay la CorteIDH se ha referido a la posesión del territorio de los pueblos indígenas, expresando que la posesión no es un requisito que condicione la existencia del derecho a la recuperación del territorio ancestral, y que los miembros de los pueblos indígenas que por causas ajenas a su

voluntad han perdido la posesión de sus tierras tradicionales mantienen el derecho de propiedad sobre las mismas, aún a falta de título legal (Caso Sawhoyamaya Vs. Paraguay., 2006, párr. 128).

Al respecto, se puede observar que la Corte Interamericana de Derechos Humanos – CorteIDH-, considerando las normas precedentes ha extendido la protección del artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos –CADH- a la protección del estrecho vínculo que guardan los indígenas con sus tierras, recursos naturales y los elementos incorporales (Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012, párr. 145), dándole así un alcance especial al derecho a la propiedad, coherente con la noción indígena de la misma. Por esta razón el pueblo Shuar Arutam sigue siendo dueño del territorio ancestral concesionado, aún a pesar de ya no habitar en el mismo debido a los desalojos o a la política de legalización de territorios indígenas a favor empresas extractivas.

El Estado en la presente situación, a pesar de haber reconocido la Circunscripción Territorial Shuar Arutam -CTSHA- ha concesionado (sin que exista consulta previa hacia la comunidad indígena de acuerdo a los estándares de Derechos Humanos) parte del territorio shuar Arutam a la empresa China Explorcobres S.A. –EXSA-, ignorando por completo la relación de espiritualidad que guarda el territorio con el pueblo Shuar Arutam, desconociendo así la concepción de propiedad que poseen los shuar. De esta manera evidentemente se está limitando el reconocimiento del derecho a la propiedad concebido en la CADH al pueblo indígena shuar Arutam.

Ahora bien, debido a la conexión intrínseca del pueblo indígena con su territorio, la protección de este implica que el pueblo indígena use los recursos naturales, lo que a su vez le permite mantener su modo de vida; en este sentido el derecho a la propiedad garantiza la supervivencia del pueblo indígena (Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012, párr. 146).

En el presente caso se puede verificar que al haber sido las comunidades desalojadas, estas no pueden acceder a los recursos naturales de su territorio ancestral, recursos que además corren peligro de dejar de existir debido a la minería. Es así entonces que la falta de acceso a los territorios impide a las comunidades indígenas usar y disfrutar de los recursos naturales necesarios para procurar su subsistencia, mediante sus actividades tradicionales.

Exponerlos a situaciones de desprotección extrema, como es privar su derecho a la vivienda y desplazarlos de su territorio ancestral, conlleva a perjudicar la preservación de su forma de vida, costumbres e idioma (Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa Vs. Paraguay, 2006) pues, la conexión entre el territorio y los recursos naturales que han usado tradicionalmente los pueblos indígenas son necesarios para su supervivencia física y cultural, así como para el desarrollo y continuidad de su cosmovisión.

b. Derecho a la Consulta Previa

La figura de la consulta previa en este contexto toma mucha relevancia, pues, es ésta la que permite viabilizar, tanto a nivel nacional como internacional, la ampliación de la frontera extractiva en territorios indígenas.

Al respecto el artículo 19 de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas establece que los Estados deben cooperar y consultar a los pueblos indígenas, por medio de sus instituciones, sobre cualquier tema que les pueda afectar, antes de aplicar dichas medidas, con el fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado (Organización de las Naciones Unidas, 2007).

En la sentencia del Caso Sarayaku en el año 2012, la CorteIDH impuso al Ecuador regular el derecho a la consulta previa con el fin de hacerlo efectivo más allá de su reconocimiento constitucional, estableciendo básicamente 5 elementos (Universidad Andina Simón Bolívar, 2017, págs. 229-230):

- Que se elimine de jure y de facto cualquier obstáculo que evite su pleno y libre ejercicio.
- Que se asegure la participación de las propias comunidades.
- Deben considerarse los procedimientos culturalmente adecuados a la hora de hacer la consulta, que se debe hacer buena fe y con el fin de llegar a un acuerdo.
- Debe asegurarse que los miembros del pueblo tengan el conocimiento para discernir por ellos mismos los pros y contras de la propuesta.
- Se debe tener en cuenta la manera tradicional en el que el pueblo toma las decisiones.

Omitir alguna de las mencionadas obligaciones responsabiliza al Estado internacionalmente (Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012, párr. 177).

Ahora bien, de los hechos se desprende claramente la violación de todas las obligaciones mencionadas, toda vez que no ha existido ni siquiera la voluntad del Estado de sociabilizar el proyecto minero con el Pueblo Shuar Arutam. Ecuador no realizó una consulta previa en el territorio que puede ser afectado por la explotación minera, menos aún obtuvo el consentimiento de las poblaciones afectadas.

Es evidente entonces que éste pueblo indígena no conocía de la concesión, menos aún tuvo voz respecto a la decisión política-económica que tomó el Estado respecto al uso de su territorio ancestral, vulnerando su derecho a la propiedad comunitaria de sus territorios ancestrales.

c. Derecho a la Identidad Cultural

El derecho a la identidad cultural ha sido reconocido expresamente en varios instrumentos y por varios organismos internacionales⁹; uno de ellos es la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo, que en el principio número 22 menciona, entre otras cosas, que los Estados deben reconocer y apoyar la identidad, cultura e intereses de los pueblos indígenas, y que debe hacerlos posibles con la participación de los mismos (Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992, principio 22).

Algo parecido establece en su artículo 5 el Convenio 169 de la OIT, al manifestar que el Estado debe respetar la integridad de los valores, prácticas e instituciones de los pueblos indígenas, debiendo reconocerse y protegerse sus prácticas culturales. (Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989, art. 5).

La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (último instrumento internacional que ha reconocido los derechos de los pueblos indígenas) en su tercera sección denominada “identidad cultural”, reconoce y garantiza a los pueblos indígenas de las américas el derecho a su propia identidad e integridad cultural y a su patrimonio, incluyendo el histórico y ancestral, que se deberá mantener y proteger para garantizar así la continuidad colectiva del pueblo indígena; además menciona que los pueblos indígenas tienen derecho a que se reconozcan y respeten todas su formas de vida, cosmovisiones, espiritualidad, usos y costumbres y su cultura en general (Organización de los Estados Americanos, 2016)

⁹ Convenio 169 de la OIT/ Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas/ Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo.

De esta manera se demuestra que la comunidad Internacional ha acordado que es primordial, si se busca respetar y garantizar los derechos de los pueblos indígenas, que los Estados reconozcan en primer lugar la identidad cultural de los pueblos indígenas, para que con su participación se establezcan directrices de actuación para el Estado con el fin de permitir el libre y pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas.

Además, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su artículo 8 numerales 1 y 2 menciona, entre otras cosas, que los pueblos indígenas no pueden ser sometidos a la asimilación forzada de otra cultura y que el Estado tiene una obligación de no destruir su cultura (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007, art. 8), tal como se afirma en el artículo 10 de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas al establecerse que los pueblos indígenas tienen derecho de expresar su identidad cultural libre de todo intento externo de asimilación, obligando al Estado a no favorecer política alguna que permita la asimilación o destrucción de la cultura de los pueblos indígenas (Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2016, art. 10).

El derecho a la identidad cultural implica, por lo tanto, obligaciones positivas y negativas. Por un lado, implica el respeto que debe existir por parte del Estado hacia la cosmovisión, valores, prácticas tradicionales e instituciones que los pueblos indígenas poseen, que se demuestra en tanto el Estado con su accionar no destruya ni cree un contexto en el que se impida las prácticas culturales de los pueblos indígenas; por otro, implica la obligación del Estado de desarrollar mecanismos jurídicos, administrativos o de cualquier otra índole que permita la participación de los indígenas en temas que les conciernan como comunidad.

Ahora bien, la CorteIDH ya se ha manifestado respecto al derecho a la identidad cultural, estableciendo su contenido y alcance en el sistema interamericano de derechos humanos.

En el Caso de la Comunidad Indígena de Yakye Axa Vs. Paraguay la CorteIDH ha mencionado que una de las maneras en las que se puede ver violado el derecho a la identidad cultural es cuando se vulnera el derecho de los pueblos indígenas de vivir en su territorio ancestral (Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, 2005). Asimismo, coherente con lo anterior, en el caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam, la Corte manifestó que con el fin de garantizar la supervivencia social, cultural y económica de los pueblos indígenas, los Estados deben respetar la relación espiritual que tienen los

pueblos indígenas con sus territorios ancestrales (Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam, 2007).

Es claro según lo manifestado que la Corte ha establecido que existe un vínculo estrecho entre la identidad cultural de los pueblos indígenas con su territorio ancestral; es la base material de realización de sus derechos, pues a partir de éste los pueblos indígenas construyen su identidad, practican su cultura, se alimentan y logran su buen vivir.

En el presente caso se ha vulnerado el derecho a la identidad cultural a los miembros de la comunidad Shuar Arutam debido a que se los desplazó forzosamente de su territorio ancestral para iniciar un proyecto minero, lo que, además de violentar el derecho a la propiedad de los miembros de este pueblo indígena, impide el libre ejercicio de su cultura, lo que incluye la realización de los rituales y fiestas tradicionales, mediante los cuales transmiten, desarrollan y reproducen su cultura, obstruyendo su vínculo espiritual y de esta manera forzando al shuar a dejar de serlo. Ecuador no ha respetado la relación espiritual que tiene el pueblo Shuar Arutam con sus territorios ancestrales.

El derecho a la identidad cultural es ingrediente y vía de interpretación transversal para concebir, respetar y garantizar el goce y ejercicio de los derechos humanos de los pueblos indígenas (Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, 2012). Es así que la identidad cultural es concebida no sólo como un derecho, sino también como un indicador o un medio que permite conocer si el Estado, a partir del respeto o no del derecho a la identidad cultural, vulnera o no otros derechos de los pueblos indígenas.

4. CONCLUSIONES

a) Ecuador en su Constitución se reconoce como un estado democrático, plurinacional, de derechos y de Justicia Social, por lo que se esperaba que reformule su sistema jurídico con el fin de hacer efectivas los derechos de las comunidades y pueblos indígenas, haciendo realidad el texto constitucional en los hechos, tal como le obligó la CorteIDH hace 5 años, en el Caso Sarayaku Vs. Ecuador. Sin embargo esto no ha sucedido, razón por la cual nuevamente el Estado ha ignorado la cultura y derechos de otro pueblo indígena como es el Shuar Arutam.

b) Si bien los estándares internacionales obligan al Estado a garantizar el libre ejercicio de la cultura vinculada estrechamente con el territorio de los pueblos indígenas, tal y como también lo afirma la Constitución ecuatoriana en su artículo

57, de los hechos denunciados se observa claramente que en la práctica Ecuador no garantiza los derechos colectivos de los pueblos indígenas e incluso los vulnera constante y sistemáticamente.

c) El negocio de la minería, actividad tan dañina para la naturaleza, es el elemento que contextualiza la presente situación, pues es la razón por la que el Estado y el pueblo Shuar Arutam se contraponen ideológicamente y por la que existen enfrentamientos. Ésta se ha implantado en territorio shuar debido a las omisiones del Ecuador de actuar respetando la espiritualidad y la identidad cultural del pueblo indígena shuar Arutam.

d) Ecuador concesionó territorio ancestral del pueblo Shuar Arutam, sin habérseles consultado previamente al respecto y sin que exista consentimiento por parte de la comunidad; tiempo después fueron desalojados por la fuerza pública, sin que ni siquiera se les haya notificado sobre esto tampoco, obligándolos a desplazarse lejos de su territorio ancestral, impidiéndoles practicar su cultura.

Claramente estas actuaciones corresponden a las de un Estado colonial, que obliga sistemáticamente a los pueblos indígenas a perder su identidad cultural, despojándolos de sus tierras, lo que les impide desarrollar y transmitir sus ritos, sus fiestas y su cultura, al imponer la política pública que abre paso a la minería a gran escala a pesar de existir oposición por parte del pueblo Shuar. Por estas razones el estado no reconoce, respeta ni garantiza la identidad cultural shuar.

5. BIBLIOGRAFÍA Y LISTA DE ENTREVISTADOS

Amazónico, D. e. (27 de Diciembre de 2016). *elamazonico.com*. Obtenido de *elamazonico.com*: <http://www.elamazonico.com/digital/?p=16386>

Burneo, C. (19 de Junio de 2017). *La Barra Espaciadora*. Obtenido de *La Barra Espaciadora*: <http://labarraespaciadora.com/cronica/el-hambre-la-lucha-del-pueblo-shuar/>

Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa Vs. Paraguay (Corte Interamericana de Derechos Humanos 29 de Marzo de 2006).

- Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, 125 (Corte Interamericana de Derechos Humanos 17 de Junio de 2005).
- Caso de la Comunidad de Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua (Corte Interamericana de Derechos Humanos 31 de Agosto de 2001).
- Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam (Corte Interamericana de Derechos Humanos 2007).
- Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador, Serie C No. 245 (Corte Interamericana de Derechos Humanos 27 de junio de 2012).
- Caso Sawhoyamaya Vs. Paraguay., 146 (Corte Interamericana de Derechos Humanos 2006).
- Castro, F., & Melo, M. (20 de Diciembre de 2016). *Análisis Jurídico del Estado de Excepción en la provincia de Morona Santiago*. Obtenido de La Línea de Fuego: <https://lalineadefuego.info/2016/12/20/analisis-juridico-del-estado-de-excepcion-en-la-provincia-de-morona-santiago-por-felipe-castro-y-mario-melo1-2/>
- Comercio, E. (21 de Noviembre de 2016). *El Comercio*. Obtenido de El Comercio: <http://www.elcomercio.com/actualidad/comuneros-shuar-campamentominero-moronasantiago-mineria.html>
- Comercio, E. (24 de Noviembre de 2016). *El Comercio*. Obtenido de El Comercio: <http://www.elcomercio.com/actualidad/division-moronasantiago-mineria-ashuar-militares.html>
- Delgado, R. C. (14 de Diciembre de 2016). Decreto Ejecutivo 1276. *Decreto Ejecutivo 1276*. Ecuador.
- El Comercio. (17 de Diciembre de 2016). *El Comercio*. Obtenido de El Comercio: <http://www.elcomercio.com/actualidad/policia-nativos-panantza-militares-muerte.html>
- Historia, L. (12 de Octubre de 2016). *La Historia*. Obtenido de La Historia: <http://lahistoria.ec/2016/10/12/desalojo-de-comunidad-shuar/>

- INREDH. (11 de 08 de 2016). *INREDH*. Obtenido de INREDH:
<http://www.inredh.org/index.php/noticias-inredh/ddhh-ecuador/553-urgente-militares-y-policias-ingresan-a-comunidad-shuar-para-desalojar>
- INREDH. (1 de 12 de 2016). *INREDH*. Obtenido de INREDH:
<http://www.inredh.org/index.php/boletines/derechos-humanos-ecuador/615-gobierno-inicio-caceria-de-brujas-en-nankints>
- Karsten, R. (2000). *La vida y la cultura del Shuar*. Quito: Abya Yala.
- Ministerio de Minería. (s.f.). *Ministerio de Minería*. Obtenido de Ministerio de Minería:
<http://www.mineria.gob.ec/proyecto-san-carlos-panantza/>
- Narváez, R. (2017). Informe Pericial del Proceso Nro. 140201816010015. Gualaquiza, Morona Santiago, Ecuador.
- Organización de las Naciones Unidas. (1992). Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. Río de Janeiro, Brasil.
- Organización de las Naciones Unidas. (13 de Septiembre de 2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. New York, New York, Estados Unidos.
- Organización de los Estados Americanos. (14 de Junio de 2016). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.
- Organización Internacional del Trabajo. (27 de Junio de 1989). Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Ginebra.
- Red Latinoamericana de Cooperación Técnica en Parques Nacionales, Otras Áreas Protegidas, Flora y Fauna Silvestres. (2007). *Áreas Protegidas y Pueblos Indígenas. Un Estudio de Caso en Ecuador*. Santiago.
- TIAM. (2017). *Informe sobre la situación de los derechos humanos de las comunidades del Pueblo Shuar Arutam afectadas por el proyecto minero San Carlos-Panantza*. Quito, Ecuador.

TIAM, F. (Marzo de 2017). *Fundación TIAM*. Obtenido de Fundación TIAM:
www.fundaciontiam.org

Tribunal de Justicia y Defensa de los Derechos de las Mujeres Panamazónicas-Andinas.
(2017). La lucha shuar en la voz de sus mujeres. *La lucha shuar en la voz de sus mujeres*.

Universidad Andina Simón Bolívar. (2017). *¿Está agotado el periodo petrolero en Ecuador?* Quito, Pichincha, Ecuador: Ediciones LA TIERRA.

Lista de entrevistados:

- Tarquino Cajamarca: abogado de los miembros perseguidos de la Comunidad Shuar Arutam
- Alfonso Chinkiun Taant: desalojado de la comunidad Nankints.
- Rosario Teresa Utitiaj: desalojada de la comunidad Nankints.
- Fanny Kaekat: miembro de la comunidad de Tsuntsuim.
- Vinicio Antun: desalojado de la comunidad de Nankints.

TERRITORIO, COSMOVISIÓN E IDENTIDAD CULTURAL DE LA NACIÓN SAPARA

Michelle Erazo Cárdenas

1. INTRODUCCIÓN

2. ANTECEDENTES DE LA NACIÓN SAPARA

“Uno de los aspectos más sorprendentes del pueblo sápara es que, a pesar de que se lo consideraba culturalmente extinto (..), no sólo que sigue vivo y con rostro propio, sino que, posiblemente, es uno de los que mejor conserva sus rasgos originarios fundamentales”. (UNESCO, 2007)

a. Historia Sapara

Reconstruir la historia Sapara puede significar complejo si entendemos que a través de la historia únicamente se han identificado referencias de su existencia desde misiones o bajo la tarea de evangelización. Así, la primera referencia bibliográfica del Pueblo Sapara remota a los relatos hechos por los misioneros y viajeros europeos entre los siglos XVII al XIX, que se refleja por primera vez con el Padre Cueva en 1665, quien construyó una misión por el río Pastaza, que ha palabras de Andrade significó una transformación en la cosmovisión indígena, y cuatro años más tarde el padre Nicolas Lanzamani, se estableció la misión de *“Todos los Santos Zaparo a las orillas del río Bobonaza”*. (Andrade, 2001)

En base a los cálculos realizados por Osculati, a finales del siglo XIX, se tiene una referencia aproximada de la población de 20.000 personas saparas parlantes, esto en base a la lengua similar predominante entre los ríos Napo, Curaray, Bobonaza y Pastaza, estableciendo una población (Castillo M. F.-G., 2016).

Esto conlleva a una larga práctica de inexpertas misiones y constantes negativas de los pueblos indígenas, que llevaron a un vacío de referencias desde finales del siglo XVII hasta que en 1992 se declara en el texto *“Las culturas indígenas ecuatoriana y el Instituto Lingüístico de Verano”* como un pueblo oficialmente desaparecidos, bajo la teoría de que los saparas habían vivido un proceso de quichuización por los pueblos vecino. (Barriga, 1992). No obstante de esta afirmación, Alba Moya reconoce que compartir una misma lengua no implica compartir la misma cultura, lo cual se refleja en el hecho que los Sapara autónomos del Conambo se muestran en sus palabras como “impenetrables”, lo que les ha permitido mantener su autonomía y preservar su identidad (Moya, 2007)

Asimismo, se debe resaltar la presión recibida por la presión externa que se originaba en *“la actividad cauchera y las dinámicas violentas que sometieron, esclavizaron,*

enfermaron por epidemias” (sarampión, viruela o fiebre amarilla), con el efecto latente de traslado de territorios originarios y eliminación de varios grupos poblacionales (Castillo M. F.-G., 2016). Sin dejar de lado, conflicto con otros grupos indígenas cercanos a su territorio que significó la reducción de la población.

Frente a la referencia histórica, los Saparas afirman que son descendientes del mono “coto”, un primate que tiene una corona rojiza en la parte superior de la cabeza, razón por la cual no cazan a este animal y a través del cual se explica el origen de Tsítsano¹⁰.

“Cuentan los ancianos que un mono coto, mientras bebía agua del río Conambo (kiramu en idioma zápara), se convirtió en hombre. Otro mono coto que hizo lo mismo, se convirtió en mujer. De la unión de estos dos seres nació Tsitsano.

Un día Tsitsano se fue a caminar por la selva y solo se lo volvió a ver al cabo de unos años, convertido en un poderoso shimano (chamán), cargado de lanzas y bodoqueras. Durante su ausencia, entró en contacto con todos los animales de la selva y con los espíritus que la habitan.

Así, Tsitsano encontró vitó a pasar la noche con él y luego de que este aceptara, el zancudo intentó picarlo, seduciéndolo con su zumbido. Luego visitó las casas de swiñuka -paloma silvestre-, de los murciélagos -atari- y de muchos otros animales. A su paso, Tsitsano se “casó” varias veces. En su recorrido, entendió y adquirió la sabiduría de los diferentes seres que pueblan la selva” (Andrade, 2001).

Por esta razón, cuentan los saparas que al ser hijos de Tsítsano, ellos tienen el pelo colorado como el mono coto (UNESCO, 2007), y que por esta razón son números. Es así, que hasta la actualidad los sapara conservan su fuerte conexión entre el mundo espiritual y el mundo material. En el primero están sus ancestros, los espíritus poderosos y su creador *Piatsaw*, en el segundo están los animales sagrados (*tatawaka*, la dueña de las aves; *kaji*, el dueño de los monos y los animales terrestres; y *saweraw*, el dueño de los ríos y de los peces), animales de caza y pesca, y los ríos, cascadas y lagunas (ONZAE, 2002)

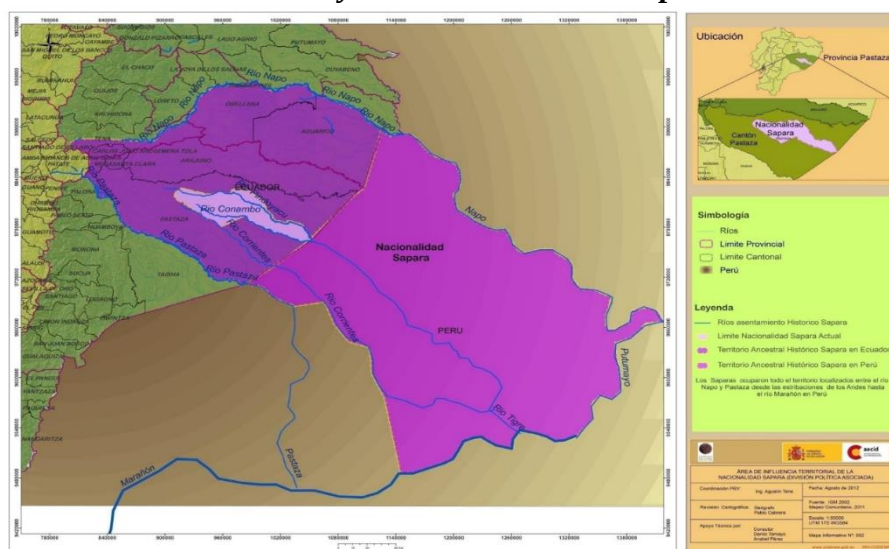
Creemos o no el origen mítico de la Nación Sapara, lo que si podemos afirmar es que no se han extinguido; y, por el contrario, la lucha de los jóvenes ha logrado conservar su comunidad que actualmente se conforma del núcleo social de comunidades que conforman la Organización de la Nacionalidad Sapara del Ecuador, filial de la CONFENIAE y de la CONAIE.

¹⁰ La historia completa, puede ser encontrada en “Sápara: los aritiakus, hijos e hijas del mono colorado”, sobre el Origen mítico de los Saparas Tsítsano (UNESCO, 2007, pág. 31)

Además, como constó del Censo de Población de 1950, “343.745 personas que representan al 13,6% de la población nacional, declararon hablar las lenguas: quecha, cayapa, jibaro o zápara” (Equipo Técnico INEC, 2006). Además, como consta del último censo realizado en 2010, según el registro de auto identificación como Sapara, encontramos que quedan 559 personas de la nacionalidad Sapara en Ecuador que se auto identifican como sapara (INEC, 2010).

Esto debe ser contrastado, y entendido desde la dificultad de calcular un número exacto de población, que según Alban Moya (2007), se genera a partir de la práctica de matrimonios interétnicos y a los multiplex conflictos que los zapara han tenido históricamente, obligándolos a dispersarse o adherirse a otros grupo. Es así, que según el autor se estima que serían “alrededor de 200 personas, aunque también se dice que son 300 zápara, hijos de padre y madre zápara y unas 1071 zápara mezclados con quichuas, shuar y shiwiar”.

b. Territorio histórico y actual de la Nación Sapara



“Territorio Ancestral vs Territorio actual de la Nación Sapara”

Mapa CODENPE, extraído de (Castillo M. F.-G., 2016)

En base a las referencias históricas, se estima que Nacionalidad Sapara ancestralmente ocupó y se movilizó en aproximadamente 12.607.519,82 hectáreas, según el mapa del Consejo de Desarrollo de las Naciones y Pueblo del Ecuador, que en lo correspondiente al Ecuador corresponde a aproximadamente 4.653.393,10 hectáreas (Castillo M. F.-G., 2016).

Así también, se identifica que respecto al conocimiento histórico que se ha obtenido de la Nacionalidad Sapara, la reducción de su territorio se encuentra íntimamente ligada a las consecuencias de la presión de la actividad cauchera y las violentas dinámicas de esclavización, epidemias y traslado de grupos poblacionales entre el siglo XVII y XIX. Sin dejar de lado, los conflictos internos entre nacionalidades, y el conflicto limítrofe entre Perú y Ecuador. Mismo que trajo como consecuencia, cambios en los patrones culturales que tradicionalmente conservaba la Nación Sapara, mismo que para 1992, Ribeiro, al señalar los procesos civilizatorios, recogió que para ese entonces, ya se llevaba un proceso de asimilación de otras culturas y un cambio cultural (Ribeiro, 1992)

Asimismo en las referencias históricas recogidas, resalta que en los años 70 hubo un ingreso en la industria petrolera que instaló pozos exploratorios en territorio Sapara, y posteriormente en los años 80, la influencia más fuerte para este pueblo corresponde al cercano bloque 10, con la explotación de crudo por parte de la empresa Burlington. (Castillo M. F., 2016)

De acuerdo al autor Moya, salvo los pueblos vecinos que sabían dónde se encontraban los últimos miembros Sapara; no fue hasta los años 80 que ante el llamado de la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), que contactó a los sapara que vivían desplazándose de forma itinerante¹¹, donde nace la propuesta de que creen asentamientos para defenderse de la exploración petrolera como comunidades “autónomas” (Llanchamacocha, Mazamaru y Jandiayacu) (Andrade, 2001), pensada como una estrategia para proteger su territorio.

Esto, ha implicado un cambio en el modo de vida de los Sapara, en los que resalta la sedentarización, la creación de formas organizativas extrañas a su cultura, la ausencia de los líderes del territorio al tener que realizar las gestiones burocráticas en Quito y Puyo, la adopción del español, y el manejo de dinero, que a criterio de Alban Moya supone alejarse de su forma de vida tradicional (Moya, 2007)

Frente a estos factores y de acuerdo a los procesos internos de legalización, actualmente, el territorio de la Nacionalidad Sapara del Ecuador se encuentra ubicado en la provincia amazónica de Pastaza, cantón Pastaza, parroquias Río Tigre y Montalvo. Los principales

¹¹ A excepción de la comunidad de Shiona, que fue fundada en 1942 con la llegada de las empresas petroleras, no fue hasta la década de los ochenta que los sapara comenzaron a asentarse en el territorio (la siguiente comunidad creada fue Torimbo, fundada en 1980) (Castillo M. F.-G., 2016).

ríos que atraviesan el territorio son el Conambo, el Pindoyacu, el Jandiayacu, el Corrientes y el Tigre. (CONAIE, 2017)

Según los procesos internos de legalización, existe registro de una primera titulación de 251.503 hectáreas en 199, y una segunda titulación de 70.503 en 2008, que daría un total de 322.029 hectáreas tituladas a nombre de la Nación Sapara del Ecuador (NASE). Sin considerar, la extensión por titular de unas 50.000 hectáreas de acuerdo con la información del Plan de Vida de la Nacionalidad Sapara (CODENPE, 2012); es decir, una extensión total de 360.861 hectáreas, el 7,75% de su territorio ancestral que se estimaba en unas 4.6 millones de hectáreas (Castillo M. F.-G., 2016).

Este territorio incluye las comunidades de Conambo, Masaramu, Ayamu, Ñima Muricha, Alto Corrientes, Cuyacocha, Garzayacu, Guiririma, Imatiña, Torimbo, Suraka, Shiona, Nueva Santa Rosa, Nueva Amazonas, Wiririma, Balsaura, Lupuna, Pumayacu, Pindoyacu, Chuyayacu y Atatajuinkia.

Como recoge el libro *“La cultura Sapara en peligro”*, los sapara son los guardianes de la vida espiritual del bosque., por lo que su territorio, tiene en este la cultura y las claves para relacionarse con ella. La lucha por su territorio se enmarca en una *“batalla cósmica para salvar esta vida espiritual, y para salvarnos todos, del silencio catastrófico, de la muerte espiritual que nos envolverá si estos espíritus se desvanecen”* (Castillo M. F.-G., 2016), que en palabras de un joven Sapara, se entiende como:

“Para nosotros el territorio o más que territorio es como una casa, la casa donde vivimos, crecimos, donde aprendimos y donde ahora estamos compartiendo conocimiento y también, el territorio, yo siempre digo que, es como algo mágico para nosotros, algo que muchas personas no sienten, esa conexión fuertísima” (Inayu, 2017)

3. CONDICIONES DE VIDA DE LA NACIÓN SAPARA DEL ECUADOR

El Plan de Desarrollo de la provincia de Pastaza al año 2025, resalta que esta provincia posee una gran variedad ecológica única en el mundo que contempla un flora y fauna muy variada, toda vez que aquí se encuentran cinco bosques protectores, y forma parte de dos parques nacionales y de un patrimonio forestal que identifica al sector con una diversidad biológica considerable (Consejo de la Provincia de Pastaza, 2012).

No obstante, la conservación de estas grandes áreas de biodiversidad, particularmente el Centro Sur de la Amazonía¹² que mantienen por sobre el 80% de su cobertura vegetal original y tiene una enorme trascendencia para la supervivencia de los pueblos indígenas como es el de la Nación Sapara (Páez, 2006); ya ha sido considerada en extrema vulnerabilidad a los factores socio-económicos y por ende en peligro de conservación de las últimas grandes reservas de la vida espiritual para este pueblo que busca defender su territorio libre de carreteras y de explotación petrolera, y por tanto mantener sano el hogar de los espíritus.

Los sapara viven en lo que en su lengua se llama *rapaka sapara*, su territorio. En él la naturaleza y los seres humanos interactúan de manera armónica desde hace cientos de años. Actualmente, las comunidades están formadas por grupos familiares, con no más de nueve familias, y en algunos casos entre una y tres. Según, el estudio realizado en “La Cultura Sapara en peligro”, la mayoría de la población es menor a 20 años, y un 67% tiene como estado civil la soltería (Castillo M. F.-G., 2016).

Sus viviendas se enmarcan en el modelo tradicional, construido con árboles gruesos en los pilares, un ejemplo es la casa de Mutkusawa quien vive en Llanhamacocha; de quien en su casa se observa que está asentada en una de troncos delgados y en el techo cuenta con tejidos tradicionales de paja, además la construcción cuenta con un área social, una de dormitorios y otra de almacenamiento como una cocina en un área separada.

Como ya señalamos, debido a las influencia externas, la Nación Sapara antes de la formación de los centros poblados, se instalaban por dos o tres meses en un lugar determinado donde construían una casa temporal o tambo, para luego continuar con otro lugar guiados de los recursos que encontraban de acuerdo a la época del año (Moya, 2007); así, señala María Ushigua recordando a sus ancestros:

“Cada cultura tenemos muy diferente, aquí lo que pasa es que nosotros aprendimos de nuestras antiguas, antes nuestros antiguos pasaban por todo lugar

¹²“El Centro Sur de la Amazonia (provincias de Pastaza y Morona Santiago) tiene una enorme trascendencia para la supervivencia y desarrollo de las nacionalidades Shuar, Achuar, Kichwa, Shiwiar y Zápara que habitan en el área. Más de 2 millones de hectáreas están bajo manejo de estas nacionalidades (...). La presencia ancestral de las nacionalidades indígenas y el excelente estado de conservación de la región, son factores que hacen de esta área un sitio óptimo para el desarrollo de una política integral de desarrollo sustentable” (Páez, 2006).

para pescar, pero ahora nosotros vivimos en un solo lugar y caminamos para pescar”(Jeunekama, 2017).

Existen recursos que pueden ser aprovechados durante todo el año, como son los de la pesca, que como señala María ya no se encuentra cerca de su casa, pero están otros recursos con los que son estacionales, como los frutos, los huevos de tortugas, peces o aves; las hormigas, y demás que dependen de los ciclos estacionales e itinerancia que dependen de tiempo y espacios determinados.

Así, a manera de ejemplo, el Atlas Alimentario de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes del Ecuador recoge que en el caso de la Nación Sapara, gracias a su relativo aislamiento, todavía pueden gozar de la salud en que se encuentran sus principales fuentes de alimento: la selva, los ríos y la chacra, por lo que principalmente en la comunidad se distinguen dos periodos importantes en el abastecimiento de alimentos:

“El primero se da en mayo y se lo conoce como tiempo de mono gordo, es una temporada en la que se producen abundantes frutas, por lo que las aves y animales que las consumen están con buen peso para cazarlos. El segundo va de octubre a noviembre y es predominantemente una época de recolección de frutos silvestres. En este último van a la purina, a sus partes más alejadas para cazar”.
(MIES, 2010)

Cabe resaltar, que por parte de la comunidad existe una voluntad explícita de conservar el modo de vida tradicional que tiene su pueblo, por lo que sus esfuerzos se enfocan en preservar sus recursos naturales que les proporciona la selva y los ríos, como la estrecha relación con su chacra¹³. Por esta razón, se sienten afortunados de conservar sus raíces propias de los pueblos amazónicos; y mantienen una lucha constante para evitar los efectos de agentes externos que contaminan su ambiente, depredan su selva y transforman sus estructuras socio-culturales ancestrales (Moya, 2010).

La autora Alba Moya, señala que entre los Sapara existe una especie de “*código de ética*” en relación a la cacería y al tratamiento de las presas que tiene como característica principal la rigidez en su distribución y alimentación, donde no se puede matar por matar, sino que “*la única justificación de hacerlo es satisfacer la necesidad de subsistencia*” (Moya, 2007). Por lo que, la denomina como una actividad sagrada enmarcada en una

¹³ “*En la chacra viven los espíritus, algunas tienen piedra que se encuentra en chacra, que son espíritus para chacra. Igual cuando va ser buen producto, siempre está serpiente grande*” (Jeunekama, 2017).

serie de abstinencias y tabúes; lo cual podríamos entender desde su origen mítico, donde ya mencionamos sus ancestros surgen de *Tsitsano* que era un mono coto que tenía una relación estrecha con todos animales, se comunicaban y mantenían hábitos y costumbres propios.

Un aspecto importante a resaltar corresponde a su salud y educación. El primero, cuenta con una infraestructura y servicios básicos deficientes, de la visita de campo se idéntica que no existen centros ni subcentros de salud, por lo que la falta de atención pública ocasiona que frente a un caso de emergencia la población tenga que salir con un vuelo aéreo, esto acompañada a la falta de agua segura y mala admiración de desechos y residuos que han ingreso del mercado occidental. Se debe mencionar que los sapara curan la mayor parte de sus enfermedades con medicina tradicional, que en algunos casos la imparten los shimanus (Jeunekama, 2017). Respecto al segundo, a la llegada a Llanchamacocha se evidencia una escasa infraestructura educativa que contempla todos los años primarios. Los Saparos tiene educación que podemos llamar mixta, con la presencia de profesorado capacitado, y una no formal que se lleva a cabo en la tradición y cultura saparas.

NATURALEZA		
arbol	= Armadillo	uvillas
yencado	= Ardilla	uvas
Pescado	= mono colorado	Raton
tapi	mono araña	muerielago
Cascadas	mono chorongó	lechuza
rios	lobo	agila
aves	lobo marino	condor
rios	cacao	Flo
boa	lombriz	achote
Serpiente	yuca	brillo
laguna	piña	sigara
lagarto	caña	gusano
mono	maranyilla	comejen
lostuga	Maiz	papagayo
Frutas	cebolla	Papaya
Piedras	wanchichi	montaña
peñas	Uropendula	
chonta	tigre	
Morete	tortolita	
paugui	mani	
Tronpetero	Tucan	
pes diz	sancudo	
pacharaca	mosco	
Sajina	equis	
safa	mariposa	
cavacol	miel	
Iguana	carachama	
calmito	carachama	
Wawa	Tana	
guayaba	sapo	
chimoya	Llanchama	
bagse	ormiga	
bocachico	oso originario	
Barbudo	Conejo	
umgaraba	oso / banderón	
Platano	oso perezoso	
orito	Zorro	

“En la clase de ciencias naturales, niños sapara realizan un dibujo sobre la naturaleza y quien la conforman; y los más grandes a notan lo que ven en el camino de su casa a la escuela”

Foto tomada en visita de campo (Erazo, 2017)

a. Cultura y cosmovisión Sapara

Sapara significa, *gente de la selva* y éste es el nombre de la etnia, según el autor Andrade señala que una de sus informantes; Sasiko dijo que antes *“sápara era el apellido de todos ellos, antes de que la religión y el Estado les obligue a cambiar sus nombres”* (Andrade, 2001) Es así, que la Nación Sapara distingue claramente que lo propio de su territorio, no solo corresponde al espacio en el que vivieron sus antepasados; sino que de este lugar, ellos pueden mantener la conexión espiritual con el bosque que hasta el día de hoy conservan y constituyen la base de su cultura.

Si bien es cierto, el pueblo Sapara no es homogéneo, su división principal se registra en dos grupos, por una parte los Sapara del Curaray, vinculados con los achuar, absorbidos por los quichuas de Canelos y conocidos como *“los zápara evangélicos”*; y, por otra parte, los sápara del Conambo, aparentemente exterminados por los quichuas, pero que mantuvieron sus apellidos y su identidad étnica, por lo que recibieron la nominación de la UNESCO como *“zápara autónomo”* (Moya, 2007). De esta distinción, claramente nos referiremos a los Saperas autónomos que han conservado su cultura y cosmovisión ancestral.

Para Bartolo Ushigua, el mundo está conformado por un mundo material y un mundo espiritual, por lo que a continuación se transcribe la explicación y la importancia que significa para los saperas el mundo espiritual y como este mundo representa su conexión con la naturaleza:

“En mundo espiritual se pueden hacer muchas cosas, pero uno debe estar consciente que si uno se siente mal es mejor no hacerlo. No es como en mundo material. Se hace cualquier cosa, cuando uno tiene curiosidad de saber que se hace; y si sale mal, sale mal y si sale bien sale bien; es lo mismo en mundo espiritual. Para nosotros el mundo espiritual podemos decir que es mágico, se puede hacer muchas cosas, se puede cambiar, se puede curar a la gente, se puede

viajar rápido solo con mundo espiritual, pasar continentes, así funciona mundo espiritual.

Pero nuestros mayores nos cuentan que antiguamente cuando apareció los primeros hombres en el mundo, ellos eran así, por eso ellos pudieron vivir hasta 500 años, porque no era necesario construir una casa, solo con su pensamiento y conexión con mundo espiritual construían cosas, traían cosa.

Y ahora nosotros como seres humanos hemos valorado mucho las cosas que se ven, las cosas materiales, las cosas que podemos tocar y al mundo espiritual hemos abandonado poquito a poquito, hemos dejado muy distante. Y por eso nos cuesta construir cosas con nuestra imaginación, pero seguimos siendo creadores de nuevas almas de nuevos espíritus” (Manari, 2017).

Estos mundos a los que hace referencia Manari, denotan la cosmovisión sapara que otorga a la naturaleza atributos e importancia más allá de la que nosotros conocemos, porque justamente la visión de estos mundos surge de su estrecha relación con su territorio en el cual, tras las montañas, las cascadas (kiram tuana), los árboles grandes (kira nakuna), la boa (sawiraw), la lanza (aka- chinia) y toda la relación con estos corresponde a su relación con la pachamama, *“las montañas son los amos que cuidan a los animales de caza, las lagunas verdes son fuentes de saber y en ellas viven los ancestros shimanu y los muskuy runa (“gente del sueño”), donde los animales, los árboles y las plantas que viven en estos sitios son emisores o interlocutores del sueño”* (Castillo M. F.-G., 2016).

Respecto a la identificación cultural de los Sapara, encontramos que en 2012, el CODENPE realizó un ejercicio de mapeo comunitario en todo el territorio de la Nacionalidad Sapara, en donde se identificaron decenas de sitios de interés cultural por sus valores sagrados, quienes tienen un conocimiento preciso de su territorio (Castillo M. F.-G., 2016). Entre otros, se identifican como lugares de gran valor cultural:

“los saladeros de animales, lagunas y cascadas, es decir, son lugares muy concretos en los que viven los animales sagrados: el mono colorado, dueño de la fruta; el perico ligero o perezoso, jefe de los animales; el kamunkui o gavilán, dueño de la boa. Y otros animales, como la boa, dueña del agua, los ríos y lagunas y de los animales del agua; el akanku, dueño del tucán; el atatanka o águila, dueña de las aves; o el apashiru o caimán, dueño de la gordura de los animales acuáticos” (La Cultura Sapara en Peligro ¿El Sueño es Posible?, 2016).

Alba Moya considera que los Sapara autónomos del Conambo se han mostrado “impenetrables”, lo que les ha permitido conservar su autonomía y preservar su identidad, de lo cual se distingue su conocimiento ancestral sobre la historia, uso y manejo de las plantas que aún se mantiene en parte de la población, lo cual ha significado una valioso comprensión de la biodiversidad de los bosques que ha determina y significa la subsistencia de las comunidades en armonía con la vida en la selva (Moya, 2007).

De igual forma, se debe resaltar la importancia de la cultura oral de la lengua sapara, que en 2001 fue declarada como Patrimonio Intangible de la Humanidad por la UNESCO, sobre lo cual uno de los argumentos que sirvieron para esta declaración corresponde a la capacidad de este pueblo de nombrar casi todas las especies que hacen parte de su entorno; y, que el conocimiento profundo que ellos tienen de estas especies los convierte en protagonistas privilegiados en el intento de la humanidad de entenderse a sí misma (Bilhaut, 2011).

Sin desconocer que en referencia a datos para el año 2007, en el Ecuador, quedan cinco hablantes originarios de la lengua sapara, todos mayores de 70 años, con diferente grado de competencia lingüística (Moya, 2007), esto considerando que el kichwa ha sido adoptado como la lengua materna hace dos generación, además del uso del castellano para interactuar con el mundo mestizo (Andrade, 2001). Razón por la cual, existe el sentimiento compartido que su lengua está en riesgo de desaparecer con un panorama incierto para su permanencia.

En parte, esto debe ser visto desde la eliminación del Programa de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación, que ha producido una perdida sustancial de trabajo realizado en más de una década (Castillo M. F.-G., 2016), donde es una llamada general que para la Nacionalidad y su Organización una lucha clave y de mayor importancia es recuperar su lengua y transmitirla a la juventud sapara, pues a través de la lengua mantendrán su cultura e identidad, además que frente a una cultura de transmisión oral, justamente es la lengua el medio de transmisión de conocimiento y saberes ancestrales de ancianos a nuevas generaciones (Crespo, 2014).

Como se expresa en el libro *“La Cultura Sapara en Peligro”*, tanto su cultura oral como su estrecha relación con la naturaleza, actualmente se encuentran expuesta a un alto riesgo producto de las presiones externas en su territorio y cultura que amenazan con desaparecer sus saberes ancestrales y más altos valores culturales. Es así que recientemente, frente a

la presencia petrolera china, el 01 de mayo de 2017, dirigentes saparas expresan públicamente su enorme preocupación por los impactos negativos que acarrearía la explotación petrolera en su territorio ancestral, y a la vez, manifiestan que no permitiremos afectación alguna a su selva viva donde en sus montañas, *“viven los espíritus de nuestros ancestros, que cuidan a los animales, los árboles, las lagunas y las cascadas, y que, a su vez, son interlocutores de nuestros sueños”* (Nacionalidad Sapara del Ecuador, 2017). Es decir, la deforestación o la contaminación petrolera conllevarían destruir no solo el aspecto comunicacional del sueño, sino el mismo sueño, y con ello todo el modo de vida sapara.

4. LA EXPLOTACIÓN PETROLERA EN TERRITORIO SAPARA

Ecuador es un país cuya economía ha recibido rentas por la explotación de petróleo desde 1972, año en que el Estado recibió de la Amazonía más de 60 mil millones de dólares por este concepto (López, 2002); momento desde el cual inicia un motor de crecimiento y desarrollo para el país cuyo pilar se funda en la actividad petrolera.

Según Patricio Baquero, el Ecuador al 2006 poseía reservas remanentes aproximadas de 3.600 millones de barriles, de las cuales 1.700 millones están en los campos de Petroecuador y son de crudo liviano (mayor a 24° API), el resto son de crudo pesado (menor a 24° API). De acuerdo al autor, si consideramos únicamente los primeros éstos se agotarían en 22 años, a su criterio nos encontramos en el punto de declinación inminente, toda vez que si incluyéramos campos no explotados, como el proyecto ITT (903 millones de barriles de 15° API) y los bloques del Sur Oriente; la perspectiva de agotamiento de las reservas se ampliaría a 28 años (Baquero, 2006).

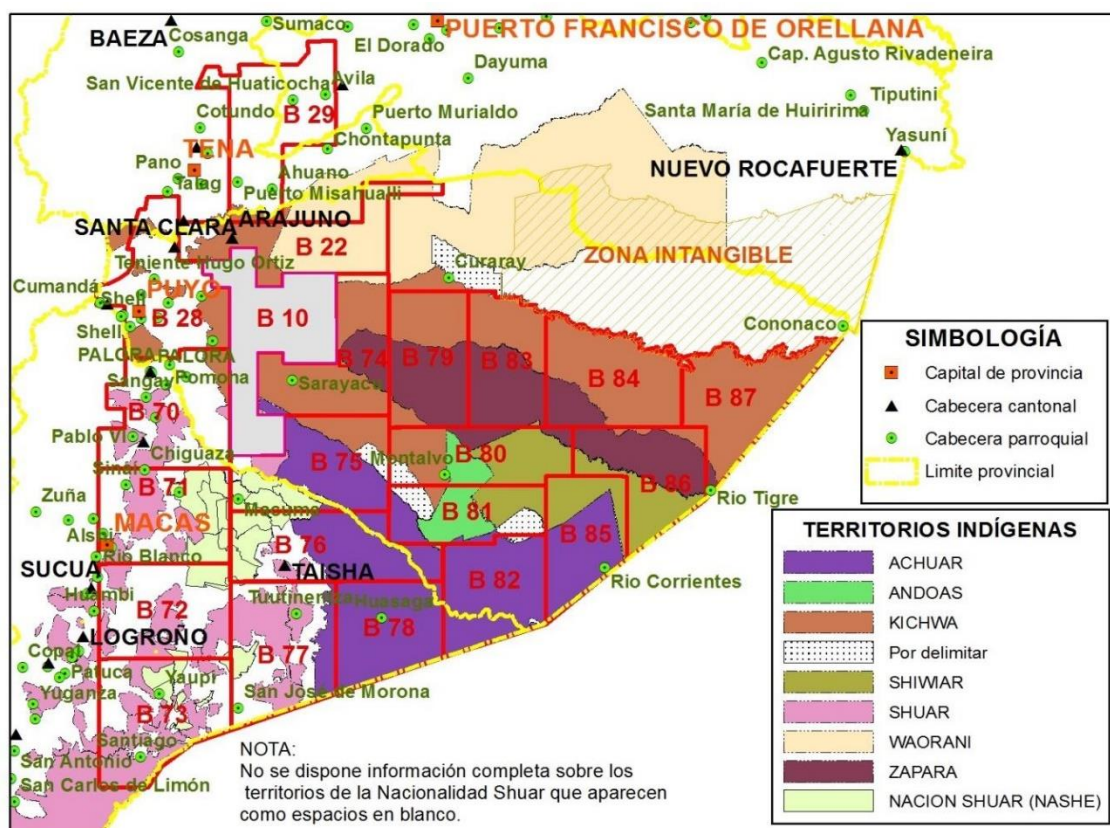
En este contexto, la industria petrolera se ha expandido en el territorio centro amazónico, hacia el centro sur, de lo cual se destaca en los años 70 un ingreso a territorio para etapa de exploración petrolera, posteriormente a inicios de la década de los noventa, la apertura a nuevas licitaciones para extender la frontera petrolera hacia Pastaza y Morona Santiago, sin que esas tuvieran mayor éxito en razón de la resistencia de los pueblos Kichwa, Shuar y Achuar (López, 2002).

En el caso específico de los Sapara, la explotación más cercana a su territorio fue la del Bloque 10, que como recoge Pablo Ortiz, fue concesionado en la Quinta Ronda de licitaciones llevada a cabo en 1987 al consorcio ARCO-AGIP. Este bloque correspondiente a la provincia de Pastaza, de 200.000 hectáreas, involucró territorios y

comunidades de las asociaciones base de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) como Curaray, Canelos, Pakayaku, Sarayaku y Zápara (Ortiz, 2002).

a. Décimo Primera Ronda Petrolera o Ronda Suroriente

Actualmente, la amenaza latente a la Nación Sapara corresponde a la *Décimo Primera Ronda Petrolera o Ronda Suroriente*, que fue anunciada a una nueva ronda de licitación, para el año 2010, misma que contemplaba ocho bloques, con reservas estimadas de 120 millones de barriles y cuya superficie era de 1,3 millones de hectáreas (Castillo M. F.-G., 2016). Un año más tarde, en noviembre 2011, el Ministerio de Recursos Naturales No Renovables realizó la presentación del nuevo catastro petrolero del país que creaba 21 bloques, ubicados en las provincias de Pastaza, Morona Santiago, Napo y Orellana, constituyendo una superficie final de 3,6 millones de hectáreas, casi triplicando la superficie anunciada en 2010 (Ministerio de Recursos Naturales No Renovables, 2012) .



Fuente: Catastro Petrolero, 2011. Archivo SIG. Fundación Pachamama.

Autor, C. Mazabanda

El ex presidente Rafael Correa, encabezó la ceremonia de inauguración de la XI Ronda petrolera en medio de protestas indígenas (Diario El Comercio, 2012), que para

noviembre de ese año, oficializó la convocatoria a empresas públicas y privadas a participar en la licitación de 13 bloques: 22, 29, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 80, 81, 83, 84 y 87, además de tres Bloques (28, 78 y 86) que estarían bajo la operación de la empresa estatal Petroamazonas (Castillo M. F.-G., 2016). Sobre lo cual, el manifestó el Secretario de Hidrocarburos, Andrés Donoso, al concluir la fase de ofertas del proceso licitatorio de bloques petroleros, señaló:

“La XI Ronda Suroriente Ecuador se inserta en los planes estratégicos del Estado ecuatoriano de cambiar la matriz productiva del país, migrando hacia actividades que generen industria y se apoyen en la capacitación técnica del recurso humano, transferencia de conocimiento y en el desarrollo tecnológico del país” (Secretaría de Hidrocarburos, 2013)

Frente a la disposición estatal de extracción de estos bloques petroleros, en miras al desarrollo del país; se debe resaltar la inconformidad de los pueblos y nacionalidad que habitan en estos territorios como son Achuar, Andoa, Kichwa, Sapara, Shiwiar, Shuar y Waorani, cubriendo el 76% de la superficie total de sus territorios (Castillo M. F.-G., 2016). En lo que respecta a la Nación Sapara los bloques petroleros cubren el 100% de su territorio.

5. DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL

Para referirnos al derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas es necesario diferenciar entre los conceptos de cultura y la identidad cultura, los cuales siguen en debate pero que han sido desarrollados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco).

La cultura entendida como cultura tradición ha sido definido por la UNESCO¹⁴ como:

“conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura,

¹⁴ Definición conforme a las conclusiones de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT, México, 1982), de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (Nuestra Diversidad Creativa, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998).

la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes.” (UNESCO O. d., 2001).

En este sentido, Oswaldo Ruiz Chiriboga, manifiesta el cambio como ha sido entendida la cultura, en la que ha pasado de vista como obras y conocimientos que produce una sociedad determinada a ser entendida como un modo de vida, que abarca también el sistema educativo, los medios de difusión, las industrias culturales y el derecho a la información (Ruiz Chiriboga, 2006) Es así, que la cultura tradicional o popular *“forma parte del patrimonio universal de la humanidad y que es un poderoso medio de acercamiento entre los pueblos y grupos sociales existentes y de afirmación de su identidad cultural”*.

Por su parte, la diversidad cultural se refiere *“conjunto de referencias culturales por el cual una persona o un grupo se define, se manifiesta y desea ser reconocido; implica las libertades inherentes a la dignidad de la persona e integra, en un proceso permanente, la diversidad cultural, lo particular y lo universal, la memoria y el proyecto.(...) Es una representación intersubjetiva que orienta el modo de sentir, comprender y actuar de las personas en el mundo”* (UNESCO, 2005).

Esta definición, en concordancia con el Art. 4.1. de la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales, que recoge la importancia de la identidad cultural vista como una necesidad humana asimilable a la diversidad biológica, por lo cual su constitución como patrimonio común de la humanidad debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.

En este sentido, se desprende una obligación estatal de protección y promoción de la identidad cultural, entendida desde las diversidades que garanticen la adopción de políticas públicas que favorezca la inclusión social, para lo cual Ruiz Chiriboga destaca como una respuesta la protección de la identidad cultural la preservación del pluralismo cultural (Ruiz Chiriboga, 2006).

Por lo expuesto, podemos entender al derecho a la identidad cultural como el derecho de los pueblos indígenas a ejercer y mantener sus referencias ancestrales con las cuales se auto reconocido en el marco de su diversidad cultural, costumbres y tradiciones. Asimismo, corresponde a las medidas que el Estado debe garantizar para que este derecho se mantenga intacta, se reproduzca, y de ser el caso pueda desarrollarse en los mejores condiciones.

Al respecto, el Comité DESC de Naciones Unidas en su Observación General No. 21 describió a los componentes del concepto cultura, que señala de la siguiente manera:

“El concepto de cultura (...) comprende, entre otras cosas, las formas de vida, el lenguaje, la literatura escrita y oral, la música y las canciones, la comunicación no verbal, los sistemas de religión y de creencias, los ritos y las ceremonias, los deportes y juegos, los métodos de producción o la tecnología, el entorno natural y el producido por el ser humano, la comida, el vestido y la vivienda, así como las artes, costumbres y tradiciones, por los cuales individuos, grupos y comunidades expresan su humanidad y el sentido que dan a su existencia, y configuran una visión del mundo que representa su encuentro con las fuerzas externas que afectan a sus vidas” (Comité de Derechos Económicos, 2010)

Estos componentes, han sido recogidos por la Carta Magna, que el Art. 379 de la Constitución de la República del Ecuador señala los componentes que son parte del patrimonio cultural tangible e intangible relevante para la memoria e identidad de las personas y colectivos, y objeto de salvaguarda del Estado (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Cabe resaltar que este derecho reconocido en la normativa nacional e internacional se recrea y transmite de una generación a otra, por lo cual existen componentes que deben ser reconocidos y fortalecidos, es así que la Corte Constitucional Colombiana en concordancia con Observación General 21 del Comité DESC, los enumera como¹⁵: a) la participación en la vida cultural; b) el acceso a la vida cultural; y c) la contribución a la vida cultural: el derecho de toda persona a contribuir a la creación de las manifestaciones espirituales, materiales, intelectuales y emocionales de la comunidad (Derecho a la Identidad Cultural, 2016).

En lo que respecta a los pueblos indígenas, el Comité DESC señala la fuerte dimensión colectiva de la vida cultural que respecta a estos pueblos indígenas, para quienes es

¹⁵“a) la participación en la vida cultural: el derecho a actuar libremente; a escoger su propia identidad; a identificarse o no con una o con varias comunidades, o a cambiar de idea; a participar en la vida política de la sociedad; a ejercer sus propias prácticas culturales y a expresarse en la lengua de su elección b) el acceso a la vida cultural: el derecho conocer y comprender su propia cultura y la de otros, a través de la educación y la información, y a recibir educación y capacitación de calidad con pleno respeto a su identidad cultural c) la contribución a la vida cultural: el derecho de toda persona a contribuir a la creación de las manifestaciones espirituales, materiales, intelectuales y emocionales de la comunidad”. (Comité DESC. Observación general Nº 21, 2012)

indispensable para su existencia, bienestar y desarrollo integral, y comprende el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido como titulares de estos derechos (Comité de Derechos Económicos, 2010). Además, señala que los pueblos indígenas tienen derecho a actuar colectivamente para que se respete su derecho en todos sus aspectos.

Por su parte, la Corte Interamericana ha expresado que las tradiciones, costumbres, lenguas, artes, rituales, conocimientos son, entre otros, aspectos de la identidad de los pueblos indígenas, que, en función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, sus miembros la transmiten y la recrean de generación en generación (Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, 2012); asimismo, la Corte IDH, recoge que la forma de transmisión de la cultura es a través de las generaciones que permita que cada individuo participe o tome parte en la vida cultural.

a. Identidad cultural, vida y territorio

Como como ha desarrollado el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que en el caso del segundo corresponde a la tutela de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a partir de derechos individuales como son el derecho a la vida y la propiedad (Lima Baez, 2013), como se desarrolla a continuación:

Respecto a la protección a la identidad cultural a través del derecho a la vida digna, parte de la dimensión negativa y positiva de la obligación de protección que tiene los Estados, que respecto del Art. 4 de la Convención Americana de Derechos Humanos corresponde al derecho a gozar de una vida digna, por lo cual la Corte IDH su jurisprudencia como es el caso de la Comunidad Sawhoyamaya que señala:

“El derecho a la vida es, en el presente caso de la Comunidad Sawhoyamaya, abordado en su vinculación estrecha e ineludible con la identidad cultural. Dicha identidad se forma con el pasar del tiempo, con la trayectoria histórica de la vida en comunidad. La identidad cultural es un componente o agregado del derecho fundamental a la vida en su amplia dimensión. En lo que concierne a los miembros de comunidades indígenas, la identidad cultural se encuentra estrechamente vinculada a sus tierras ancestrales. Si se les privan de estas últimas, mediante su desplazamiento forzado, se afecta seriamente su identidad cultural y, en última instancia, su propio derecho a la vida lato sensu, o sea, el derecho a la vida de

cada uno y de todos los miembros de cada comunidad” (Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay , 2006).

Por su parte, en relación al derecho a la identidad cultural desde la protección del derecho a la propiedad, la Corte IDH se pronunció por primera ocasión en el caso Awas Tingi al reconocer la propiedad comunitaria como una manera de proteger la identidad cultural, desde el Art. 21 de la Convención Americana de Derechos Humanos, toda vez que la Corte reconoció que los derechos de propiedad de los pueblos indígenas se derivan de su propia gestión de la tierra, de su uso y ocupación tradicional, en el sentido que:

"(...) Entre los indígenas existe una tradición comunitaria sobre una forma comunal de la propiedad colectiva de la tierra, en el sentido de que la pertenencia de ésta no se centra en un individuo sino en el grupo y su comunidad. (...) Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras" (Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni, 2001).

El análisis progresivo de derechos que ha realizado la Corte Interamericana respecto al derecho a la identidad cultural, es reflejo del desarrollo y avance jurisprudencial que ha mantenido la Corte en materia de derechos de los pueblos indígenas, toda vez, que su interpretación se encuentra más allá de los derechos convencionales.

De igual manera, podemos señalar que la protección de derechos se encuentra ampliamente reconocido en nuestra legislación interna, es así que la Constitución del Ecuador es considerada una de las más garantistas a nivel mundial. Que parte del reconocimiento de un Estado intercultural en respeto de las diversidades culturales, y continúa en la definición de la política pública que surge desde la concepción de Buen Vivir o Sumak Kawsay, que de conformidad con el Art. 275 de la Constitución del Ecuador que en su inciso final señala: *“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”*.

No obstante, resulta contradictorio que distante a la protección estatal en el marco de sus obligaciones internacionales, el Estado conserva hasta la actualidad una actividad

extractiva que ha afectado directamente a la conservación de los saparas e inclusive ha significado la existencia de afectaciones a la movilidad y derechos de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario como son Tagaeri, Taromenane y Sapara¹⁶, sobre quiénes desde hace décadas y en varias comunidades saparas, existe evidencia de la presencia de pueblos indígenas en aislamiento, de quienes afirman son sus descendientes directos que se negaron al contacto con los misioneros.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Los saparas señalan que el sufrimiento y la amenaza que perciben son síntomas de un malestar global que se puede llamar ecocidio, el cual a su criterio no los afecta únicamente a ellos, sino que nos afecta a todos, así señalan *“lo estamos presenciando hoy en día no es nada menos que la destrucción sistemática de los vastos tejidos de seres que sostienen nuestro mundo viviente. El ecocidio es en realidad un tipo de suicidio; al destruir esta ecología sagrada, nos estamos destruyendo también a nosotros mismos”* (Castillo M. F.-G., 2016).

Frente a esta crisis, que en mayor medida es sentida por los Saparas por su estrecha relación con la amazonia, pero que no deja de afectarnos a todos. Los derechos constitucionales de avanzada, como se ha catalogado a los derechos de la naturaleza deberían servir como herramienta para proteger la vida espiritual de los bosques y la estrecha relación con los pueblos que la habitan. Sin embargo, hasta la presente la vigencia de la Constitución del 2008 ha significación letra muerta que no ha alcanzado este objetivo y ni siquiera respeta las obligaciones estatales derivadas de sus obligaciones internacionales en el marco de los derechos específicos de los pueblos indígenas.

a. Nación Sapara frente a la política extractivista

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en su reciente informe *“Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo”*, hace un

¹⁶ Bartolo, Ushigua señala que hay muchos zapara que se fueron a la selva, pero algunos aparecieron con los waoranes y otros siguen en la selva. Yo me acuerdo cuando tenía 6 o 7 años que venía a visitar a los familiares llegaban la comunidad y ellos se bañan en el río, y cuando mi papá gritaba en Zapara ellos también gritaban y se iban. Porque para ellos como nosotros si nos hemos quedado en una comunidad si tenemos contacto con la gente de afuera, ya somos malos, así nos califican. Cuando nosotros no estamos en la comunidad, ellos llevan chicha, llevan machete y llevan pescado. Ellos hablan zapara, pero no podemos contactar con ellos (Manari, 2017).

llamada a la alarmante información en menoscabo del derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas.

En esta medida, la CIDH señala la frecuencia con la que recibe información de proyectos extractivos, de explotación o desarrollo, autorizados en territorios ancestrales, muchas veces sin observancia del derecho a la consulta y consentimiento de los pueblos indígenas y tribales, y comunidades afrodescendientes; por lo cual reconoce, estos han tenido impactos profundos en su identidad cultural, y observa con preocupación que en los casos más graves, el impacto puede llegar a suponer la pérdida total o serio deterioro de instituciones propias de su identidad étnica y cultural (CIDH, 2015).

En esta medida, se debe recordar que en el informe país de 1997, el Estado ecuatoriano en relación al deber de garantizar el derecho respecto de información relativa a la implementación de proyectos extractivos, de explotación o desarrollo, relevante para la protección de los derechos humanos afectados en estos contextos, se le observó que: *“la protección del derecho a la vida y a la integridad física deberá concretarse con medidas encaminadas a respaldar y acrecentar la capacidad de las personas para salvaguardar y reivindicar esos derechos”*. Agregó que *“para lograr una protección eficaz contra las condiciones ecológicas que constituyen una amenaza para la salud humana, es imperativo que la población tenga acceso a la información [relevante]”* (CIDH, Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Ecuador., 1997) ”

Es así, por demás reconocido que la industria petrolera, en todas sus fases¹⁷, produce severas alteraciones de los ecosistemas, tanto en sus componentes bióticos como abióticos, generando un impacto en sus seres vivos: *“vegetación, fauna, microorganismos del agua y del suelo y afectación a los procesos ecológicos, daños irreparables del suelo, de los cuerpos de agua como ríos, esteros y lagunas”* (Báez, 2013). Mismo que por su estrecha relación y por ser el único sustento de vida, en el caso de los Sapara, corresponde por tanto un riesgo e inminente afectación de la salud y vida digna de sus comunidades.

De esta forma, frente a la consecuencia petrolera se evidenciaría efectos negativos en la fauna del lugar, de forma directa principalmente en las alteraciones que puedan surgir del hábitat normal de las especies animales; y, de forma indirecta en el medio abiótico y

¹⁷ Fase de prospección geológica; Fase de prospección sísmica; Fase de perforación exploratoria; Fase de desarrollo del campo y etapa de producción; y, Fase de operación.

biótico territorio concesionado (Castillo M. F.-G., 2016). De igual forma, de acuerdo al autor, se debe tener presente que cuando nos encontramos ante un bosque primario inalterado, cuando se presenten alteraciones externas o destrucciones del hábitat natural, los nichos ecológicos que se encuentran presente en el territorio desaparecerán.

Además, frente a la extracción petrolera es necesario tener en cuenta que la experiencia nacional, en el paso de sus fases hasta su última etapa, ya ha dejado una experiencia de casos análogos como el Casos Sarayaku, respecto a la exploración de hidrocarburos y explotación de petróleo crudo en el bloque No. 23, además de los efectos en la salud, vida e integridad de campos operados por Texaco, con lo cual se puede deducir que frente a la extracción petrolera en el Ecuador no existen garantías para operaciones petroleras.

Así también, estas consecuencias no sólo son de carácter ambiental, sino también social como la influencia en la organización que actualmente ya se ha generado en la Nación Sapara, toda vez que la intervención en las comunidades por parte de las empresas petroleras ha generado en la población y en la dirigencia sapara severas divisiones y distorsiones *“respecto de los impactos y beneficios ambientales, sociales y económicos vinculados con la extracción del petróleo”*. Carrillo

En el Ecuador, resulta tan contradictorio la política extractiva actual, que el gobierno de turno mantiene un amplio territorio sapara bajo el régimen de protección/conservación del *“Programa Socio Bosque”* a cargo del Ministerio del Ambiente. Y a su vez, en estos mismos territorios, en los cuales pagan un incentivo a los sapara con fondos del Estado para su conservación, se han licitado los Bloques petroleros 79 y 83.

En este contexto, el Estado ecuatoriano como garante de los Derechos Humanos de sus ciudadanos y ciudadanas, tiene la obligación de asegurar los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas que habitan en su territorio. Además, del corpus iure de los derechos humanos que constituyen el Sistema Jurídico Internacional de Derechos Humanos.

Que como ya se señaló, al afectar los derechos culturales del pueblo sapara, significaría la afectación de derechos como el territorio por lo cual, el Estado está obligado a consultar con ellos para obtener su Consentimiento Previo, Libre e Informado (CPLI) en relación con las políticas extractivas que afectarían sus culturas y tradiciones. Además de la afectación del derecho a la vida digna que con el pasar del tiempo, se forma en el marco

de la trayectoria histórica de la vida en comunidad (Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay , 2006).

BIBLIOGRAFÍA

Andrade, C. (2001). *Kwatupama Sapara*. Quito: Abya-Yala.

Baquero, P. (2006). Formulación de la política petrolera. En e. Guillaume Fontaine, *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador. Las ganancias y pérdidas* (págs. 137-155). Quito: FLACSO.

Barriga, F. (1992). *Las culturas indígenas ecuatoriana y el Instituto Linguistico de Verano*. Quito: Amuta.

Bilhaut, A.-G. (2011). *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.

Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay (Corte Interamericana de Derchos Humanos 29 de marzo de 2006).

Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni (Corte Interamericana de Derechos Humanos 31 de agosto de 2001).

Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador (Corte Interamericana de Derechos Humanos 27 de junio de 2012).

Castillo, M. F. (2016). *La Cultura Sapara en Peligro ¿El Sueño es Posible? La lucha de un pueblo por su supervivencia frente a la explotación petrolera*. Quito: Terramater, La Nacion Sápara del Ecuador y NAKU.

Castillo, M. F.-G. (2016). *La Cultura Sapara en Peligro ¿El Sueño es Posible? La lucha de un pueblo por su supervivencia frente a la explotación petrolera*. Quito.

CDH-PUCE, C. d. (2014). *Informe sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en el Ecuador*. Quito: Serie de Investigación 4.

CIDH, C. I. (24 de abril de 1997). Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Ecuador. *Capítulo VIII. OEA/SerieL/V/II.96, doc. 1o*. Washington.

CIDH, C. I. (31 de diciembre de 2015). 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* . Washington.

Comité de Derechos Económicos, S. y. (17 de mayo de 2010). Observación general N° 21 . *Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1 a), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*). Ginebra: Organización de las Naciones Unidas.

CONAIE, C. d. (14 de junio de 2017). *Nacionalidades Amazonia* . Obtenido de <https://conaie.org/2014/07/19/zapara/>

Consejo de la Provincia de Pastaza. (2012). *Plan de Desarrollo de la provincia de Pastaza al año 2025*. Puyo: Gobierno Autonomo Descentralizado de Pastaza.

Constitución de la República del Ecuador. (20 de octubre de 2008). Montecristi: Registro Oficial 449.

Crespo, J. V. (20 de diciembre de 2014). *Saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares*. Obtenido de Infra-estructuras abiertas para la vida colectiva: <http://flokssociety.org/docs/Espanol/5/5.3.pdf>

Derecho a la Identidad Cultural, Sentencia T-599/16 (Corte Constitucional Colombiana 2016). Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-599-16.htm>

Diario El Comercio. (28 de noviembre de 2012). XI Ronda Petrolera arrancó en medio de protestas indígenas. *El Comercio*, págs. <http://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/xi-ronda-petrolera-arranco-medio.html>.

Equipo Técnico INEC. (2006). *La población indígena en el Ecuador*. Obtenido de Análisis de la estadísticas Socio-Demográfica : <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2009/7015.pdf>

Inayu, Y. (07 de marzo de 2017). Entrevista a joven Sapara. (P. Echeverria, Entrevistador)

INEC, I. N. (2010). *Censo Poblacional 2010*. Obtenido de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/informacion-censal-cantonal/>

- Jeunekama, M. U. (15 de Febrero de 2017). Entrevista Llanhamacocha. (M. Erazo, Entrevistador)
- Lima Baez, N. (2013). La protección a la Identidad Cultural de los Pueblos Indígenas en la Corte Interamericana a través de derechos individuales ejercidos colectivamente. *Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 127- 147.
- López, V. (2002). Amazonía centro-sur : Pueblos indígenas, Estado y petróleo en el Ecuador. En C. d. Sociales, *Petróleo, Ambiente y Derechos en la Amazonía Centro Sur* (págs. 45-60). Quito: SERGRAFIC.
- Manari, B. U. (14 de febrero de 2017). Entrevista Shamanu. (M. Erazo, Entrevistador)
- MIES, M. d. (2010). Capítulo 3, Los Sapara. En A. Moya, *Atlas Alimentario de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes del Ecuador* (págs. 35-49). Quito: Aliméntate Ecuador, MIES.
- Ministerio de Recursos Naturales No Renovables. (2012). *Ministerio de Recursos Naturales No Renovables*. Obtenido de Trece bloques petroleros, de la Ronda Suroriente, saldrán a licitación el 28 de noviembre:
http://www.hidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/trece_bloques_petroleros.pdf
- Moya, A. (2007). *Sápara: los aritiakus, hijos e hijas del mono colorado*. . UNESCO.
- Nacionalidad Sapara del Ecuador. (01 de mayo de 2017). *Amazon Watch*. Obtenido de <http://amazonwatch.org/assets/files/2017-05-01-un-sapara-china-letter-spanish.pdf>
- ONZAE, O. N. (2002). *Historia de la Nacionalidad Zápara*. Puyo: Documento de Investigación.
- Ortiz, P. (2002). Explotación Petrolera y Pueblos Indígenas en el Centro de la Amazonía Ecuatoriana, provincia de Pastaza. En CDES, *Petróleo, Ambiente y Derechos en la Amazonía Centro Sur* (págs. 19-45). Quito: CDES.
- Páez, P. y. (2006). *Desarrollo sustentable y conservación de la biodiversidad en el Centro Sur de la Amazonía*. Quito: Grupo Faro.

- Ribeiro, D. (1992). *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural*. La Habana : Ciencias Sociales.
- Ruiz Chiriboga, O. (2006). El Derecho a la Identidad Cultural de los Pueblos Indígenas y las Minorías Nacionales: Una Mirada desde el Sistema Interamericano. *SUR – Revista Internacional de Derechos Humanos*, 43-69.
- Secretaria de Hidrocarburos. (13 de diciembre de 2013). *XI Ronda Suroriente: paso estratégico hacia el nuevo desarrollo industrial del Ecuador*. Obtenido de <http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/xi-ronda-suroriente-paso-estrategico-hacia-el-nuevo-desarrollo-industrial-del-ecuador/>
- UNESCO. (2005). 4. Unesco, Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales.
- UNESCO, O. d. (02 de noviembre de 2001). Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. doptada por la 31 a Sesión de la Conferencia General de la UNESCO.
- UNESCO, O. d. (2007). *Sápara Los aritiakus, hijos e hijas del mono colorado Sapara The*. Quito: Voluntad.