

ENTRE EL CRUDO, EL RACISMO Y EL “SILENCIO”: LA ESPERANZA COMO RESISTENCIA EN LOS TERRITORIOS AFROESMERALDEÑOS

*César Francisco Gallegos Pazmiño**

1. El “derecho a la esperanza” en contextos de racismo ambiental

La esperanza no es una emoción ingenua ni un adorno del espíritu. Es, como lo intuyeron Ernst Bloch y Hannah Arendt, una categoría estructural del pensamiento político, un principio de orientación para las luchas históricas de los pueblos oprimidos. En contextos de violencia estructural –como los que afectan a las poblaciones afrodescendientes en Esmeraldas, Ecuador– la esperanza se convierte en un recurso vital para la sobrevivencia y la reexistencia. Pero ¿qué ocurre cuando el contexto impide incluso la posibilidad de imaginar un futuro vivible? ¿Qué significa el derecho a la esperanza cuando el presente está marcado por la contaminación sistemática, el abandono institucional y el racismo territorializado? ¿Es posible hablar de esperanza allí donde el Estado –por acción u omisión– gestiona la degradación de la vida?

Estas preguntas no son solo filosóficas: son jurídicas, éticas y profundamente políticas. Exigen una reflexión crítica sobre los modos en que las estructuras jurídicas actuales silencian las aspiraciones colectivas de los pueblos racializados y

* Asesor Jurídico en la Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria. Investigador en derechos humanos, participación, justicia transicional y memoria. Maestría en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo. Maestría en Derechos de la naturaleza y Justicia Intercultural. Código ORCID: 0000-0001-9349-7658.

ambientalmente vulnerados. La provincia de Esmeraldas, convertida en una zona de sacrificio para el modelo extractivista ecuatoriano, constituye un caso paradigmático para interrogar la relación entre esperanza, derecho y racismo ambiental. Este capítulo propone que el derecho a la esperanza, lejos de ser un concepto abstracto, debe ser entendido como un horizonte normativo imprescindible en contextos de devastación ecológica y racializada. Lo que está en juego no es solo el reconocimiento formal de derechos, sino la posibilidad misma de habitar el tiempo –el presente y el futuro– con dignidad.

Ernst Bloch, en su obra monumental *El principio esperanza*, escribió que “el ser humano vive por la esperanza, está en marcha, tiene ante sí lo posible”¹. Esta afirmación no es solo filosófica, sino existencial, política y –en contextos de violencia estructural– también jurídica. El derecho a la esperanza, como posibilidad de anticipar un futuro digno, habitable y justo, constituye una dimensión todavía marginal en la teoría jurídica contemporánea, pero urgente ante escenarios de devastación ambiental y racializada.

El reconocimiento jurídico de la esperanza no puede reducirse a un mero estado de ánimo optimista, sino que debe entenderse como una exigencia normativa de transformación estructural. Siguiendo a Christoph Menke, el derecho debe ir más allá de las condiciones formales de justicia e incorporar las experiencias materiales de sufrimiento como núcleo del juicio jurídico². En este sentido, una teoría crítica del derecho a la esperanza exige pensar las formas de violencia que impiden su ejercicio, entre ellas, el racismo ambiental.

1 Ernst Bloch, *El principio esperanza*, traducción de José Luis López de Lizaga, 3 vols. Fondo de Cultura Económica, México, 2007, vol. I, p. 13.

2 Christoph Menke, *Derecho y violencia*, Siglo del Hombre / Universidad de los Andes, Bogotá, 2017, p. 125.

El concepto de racismo ambiental, desarrollado por Benjamin Chavis en los años ochenta, refiere a “la discriminación racial en la formulación de políticas ambientales, en la aplicación de regulaciones y leyes, en la localización deliberada de instalaciones contaminantes y desechos tóxicos en comunidades racializadas, y en la exclusión sistemática de personas de color en los espacios de toma de decisiones ambientales”³. Esta definición fue ampliada por Robert Bullard, quien documentó cómo la toxicidad ambiental se distribuye desigualmente a lo largo de líneas raciales y de clase⁴.

En el caso de Esmeraldas, el racismo ambiental adopta formas estructurales específicas: despojo territorial, contaminación petrolera, monocultivos de palma africana, minería ilegal o avalada por omisión estatal, y, especialmente, abandono sistemático de poblaciones afrodescendientes. Así, los territorios afroesmeraldeños se transforman en zonas de sacrificio ambiental donde la esperanza ha sido sistemáticamente sabotada. Los constantes derrames de petróleo –como el más reciente, ocurrido el 13 de marzo de 2025 y que contaminó más de 80 kilómetros de ríos según WWF Ecuador– destruyen no solo el entorno físico, sino también las condiciones mínimas de futuro para las comunidades locales. Según el pronunciamiento de WWF, “la contaminación del agua con crudo rompe la relación de las comunidades con el río, afectando su movilidad, alimentación, salud y hasta su cultura”⁵. Esta ruptura de la relación con el territorio no es únicamente ecológica, sino existencial.

3 Benjamin Chavis, citado en Laura Pulido, “Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Southern California”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 90, núm. 1, 2000, p. 13.

4 Robert Bullard, *Dumping in Dixie: Race, Class and Environmental Quality*, Westview Press, Boulder, 1990.

5 WWF Ecuador, “Pronunciamiento frente al derrame de crudo en Esmeraldas”, Quito, 2025, p. 1.

El derecho a la esperanza exige entonces ser repensado como derecho relacional, territorial y colectivo. No puede entenderse desde la individualidad liberal, sino desde la comunidad que resiste, que cuida, que sueña y que exige condiciones materiales para seguir viviendo. Como afirman Juana Francis Bone y el colectivo Amandla, “nos reemplazaron la alegría por lágrimas y nos agotan las esperanzas con el olvido”⁶. Aquí, el derecho a la esperanza es una denuncia: un grito que emerge del abandono estatal, de la criminalización de los cuerpos negros y de la devastación ecológica que imposibilita imaginar un futuro colectivo.

Por ello, el derecho a la esperanza debe ser concebido como una forma de resistencia jurídica frente al racismo ambiental. No se trata simplemente de incluir a las comunidades racializadas en las políticas ambientales ya existentes, sino de transformar radicalmente las formas en que se distribuye la vida, la dignidad y el territorio. En palabras de Rickie Cleere, “las condiciones de vida no deberían sentenciar a la muerte prematura, sistémica e intergeneracional”⁷.

La necesidad de una reflexión crítica sobre el derecho a la esperanza se torna aún más urgente ante el fracaso de los mecanismos jurídicos tradicionales para proteger a las comunidades de Esmeraldas. El derecho a un medio ambiente sano es indivisible de otros derechos fundamentales, y su afectación compromete la vida, la salud, la participación y la

6 Bone, Juana Francis y Colectivo Amandla. *Habitar Esmeraldas: entre la sombra de la inequidad, el racismo institucional y falta de compromiso en la gobernabilidad*, Amandla, Esmeraldas, 2022.

7 Rickie Cleere, *Environmental Racism and the Movement for Black Lives: Grassroots Power in the 21st Century*, Pomona College, (tesis de licenciatura). California, 2016, p. 2.

justicia⁸. Este marco puede y debe ampliarse para incluir la esperanza como dimensión jurídica afectada en contextos de emergencia climática y racismo ambiental.

2. La construcción jurídica y social de la esperanza

La esperanza no es una abstracción flotante en el plano ético ni un mero sentimiento subjetivo. Es una construcción social e históricamente situada, profundamente influida por las condiciones estructurales que hacen posible –o impiden– anticipar colectivamente un porvenir vivible. En este sentido, la esperanza no es un lujo, sino una necesidad política y jurídica. Como señala Axel Honneth, las luchas por el reconocimiento no se agotan en el reclamo identitario, sino que articulan una exigencia de justicia que apunta a la redistribución de las condiciones materiales y simbólicas que hacen posible la autorrealización de los sujetos⁹. La esperanza, entonces, es una forma de reconocimiento: de ser vistos como sujetos de futuro, como pueblos con derecho a imaginar y a habitar un porvenir.

En contextos de violencia estructural, que afectan a las comunidades afrodescendientes de Esmeraldas, el derecho a la esperanza ha sido sistemáticamente negado. La esperanza, en estos territorios, no es un bien disponible, sino un bien expropiado. La experiencia de estas comunidades está atravesada por un doble despojo: el del territorio físico y el del tiempo como dimensión política. Tal como sostiene Esthefanía Cárdenas en su análisis sobre las comunas afro en San Lorenzo y Eloy Alfaro, el despojo territorial ha sido acompañado de un quiebre en las lógicas de pertenencia, memoria y continuidad intergeneracional: “los imaginarios territoriales impulsados por

8 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Observaciones a la Opinión Consultiva OC-1-2023, 2023, p. 24.

9 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 13.

el Estado-nación y los actores internacionales [...] representan una amenaza para las propias percepciones de pertenencia comunal de estas poblaciones afro”¹⁰.

Esta amenaza al sentido de pertenencia no es solo simbólica. Es el resultado de un sistema jurídico y económico que ha fracturado el tejido comunitario a través de políticas de desarrollo extractivista, tales como la expansión de la palma africana, la minería legal e ilegal, la tala indiscriminada y la contaminación petrolera. “El Estado actúa mediante acciones e inacciones que comprometen la vida y salud de las comunidades afroecuatorianas”, generando un proceso de “eliminación étnica en territorio”¹¹.

Desde la perspectiva jurídica, este proceso implica una negación estructural del derecho a la esperanza. Las normas constitucionales que reconocen los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades afroecuatorianas –incluidos el derecho a conservar la posesión ancestral y el derecho a un ambiente sano– son sistemáticamente incumplidas. La Constitución ecuatoriana de 2008, en sus artículos 56 y 57, reconoce a las comunidades afrodescendientes como sujetos colectivos de derechos; y el artículo 71 garantiza los derechos de la naturaleza. Sin embargo, como se evidencia en los múltiples pronunciamientos de organizaciones sociales, como el del Colectivo Mujeres de Asfalto en Amandla, “habitar Esmeraldas es una constante reinvención del valor de habitar una población que ha demostrado constantemente resistir a gobiernos que ven el territorio y a los seres humanos como descartables”¹².

10 Esthefania Cárdenas, “Territorialidad comunal afro en Esmeraldas: un imaginario en peligro”, *Revista Eutopia*, núm. 7, 2021, p. 17.

11 Moreno Parra, María, “Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 64, Quito, FLACSO, 2019, pp. 87-102.

12 Juana Francis Bone, *Habitar Esmeraldas*, Amandla, 2022.

La esperanza es, en este contexto, una construcción social continuamente sabotada. La falta de acceso a servicios básicos –agua potable, salud, educación, justicia ambiental– impide la reproducción de la vida y convierte el futuro en una amenaza más que en una posibilidad. En palabras de las mujeres afroesmeraldeñas que enfrentaron el reciente derrame de crudo, recogidas por el pronunciamiento de WWF Ecuador, “la contaminación del agua les impide cuidar, sembrar, pescar y movilizarse, profundizando su sobrecarga de trabajo y su exposición a la violencia estructural”¹³.

Además, el Estado no solo falla al no prevenir estos daños; también contribuye activamente a la negación de la esperanza mediante discursos de seguridad que estigmatizan a las comunidades negras como peligrosas. La militarización de la vida cotidiana en Esmeraldas –especialmente en los barrios periféricos– ha sustituido políticas de desarrollo social por operativos de control que refuerzan una imagen de la población como amenaza. Como documenta el artículo de Amandla, en lugar de invertir en educación, salud y cuidado ambiental, el Estado recurre al “estado de excepción y toque de queda” como únicas respuestas frente a la complejidad del abandono estructural¹⁴.

La negación del futuro también opera a través de mecanismos discursivos. El relato de progreso y desarrollo impuesto por el Estado-nación ha servido para justificar intervenciones extractivistas que destruyen las condiciones materiales de vida en nombre de una modernización que nunca llega a las comunidades racializadas. Esta forma de colonialismo interno –que combina racismo institucional y ecocidio– destruye no

13 WWF Ecuador, “Pronunciamiento frente al derrame de crudo en Esmeraldas”, 2025, p. 2.

14 Juana Francis Bone, *Habitar Esmeraldas*, 2022.

solo el entorno físico, sino también las formas de imaginar una existencia diferente. Como lo advierte Cárdenas, el discurso estatal ha roto “la continuidad de la resistencia histórica frente al despojo territorial y la colonialidad”¹⁵.

Desde el derecho internacional de los derechos humanos, esta negación de la esperanza puede ser leída como una forma de vulneración múltiple. La CIDH, en sus observaciones a la Solicitud de Opinión Consultiva OC-1/2023 sobre emergencia climática, afirma que los Estados tienen la obligación de adoptar medidas diferenciadas de protección para “pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, tribales y campesinas” frente a los impactos del cambio climático y la degradación ambiental¹⁶. Esas medidas deben incluir, entre otras cosas, el acceso efectivo a información ambiental, a la justicia ambiental y a mecanismos de participación pública. En el caso de Esmeraldas, ninguna de estas condiciones se ha garantizado.

El resultado es una forma de exclusión radical del tiempo jurídico. Las comunidades afrodescendientes de Esmeraldas no solo son excluidas del presente del derecho –al quedar desprotegidas frente a los impactos ambientales– sino también del futuro, al ver bloqueadas sus aspiraciones de continuidad, reproducción cultural y autonomía territorial. La esperanza, en este contexto, debe ser pensada como un derecho colectivo a la pertenencia temporal: al derecho de proyectar un mundo vivible para las próximas generaciones.

El derecho a la esperanza, entonces, no puede ser entendido solamente como una aspiración ética individual, sino como

15 Esthefania Cárdenas, “Territorialidad comunal...”, p. 19.

16 CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos), Observaciones a la Opinión Consultiva OC-1/2023 solicitada por la República de Colombia: Emergencia Climática y Derechos Humanos, Washington, CIDH / OEA, 2023. P. 76.

una construcción jurídica y social que requiere condiciones estructurales para su realización. Como sugiere Seyla Benhabib, “la capacidad de narrar la propia vida como una historia con sentido está íntimamente relacionada con las estructuras de reconocimiento que una sociedad proporciona a sus miembros”¹⁷. Cuando esas estructuras fallan –cuando el derecho no reconoce a una comunidad como merecedora de futuro– se produce una violencia simbólica y material que impacta no solo en la legalidad, sino en la posibilidad misma de existir en común.

En Esmeraldas, las formas jurídicas vigentes han sido insuficientes, cuando no cómplices, de este proceso de negación estructural. No basta con que el derecho prometa. Garantizar implica asumir que la esperanza necesita de suelos fértiles: educación, agua limpia, aire respirable, salud accesible, autodeterminación cultural, soberanía territorial y justicia ambiental. En ausencia de esas condiciones, hablar de esperanza sin transformación estructural sería, como diría Bloch, un gesto vacío, una esperanza abstracta sin contenido¹⁸.

Si el derecho tiene la capacidad de formar mundo –de producir y sostener horizontes– entonces debe asumir la responsabilidad de reparar las condiciones para que la esperanza colectiva pueda volver a brotar donde ha sido sistemáticamente desarraigada. En este sentido, reconocer el derecho a la esperanza implica reconstruir las bases sociales y jurídicas que lo sostienen, desde una lectura crítica e interseccional que coloque en el centro la dignidad de los pueblos históricamente despojados.

17 Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz, Barcelona, 2006, p. 145.

18 Bloch, *El principio esperanza*, vol. II, p. 379.

Afirmar el derecho a la esperanza exige ir más allá de su conceptualización como experiencia individual o colectiva. Implica también preguntarse por las relaciones que hacen posible la esperanza: relaciones de reconocimiento, de cuidado, de pertenencia, de ternura, de afecto político. ¿Qué ocurre cuando estas relaciones son fracturadas sistemáticamente por la injusticia ambiental y el racismo estructural?

3. Las relaciones de la esperanza: reconocimiento, dignidad y ambiente

La esperanza no habita en el vacío. Se entreteje, se sostiene o se destruye en el entramado de relaciones sociales, jurídicas, ambientales y simbólicas que dan sentido a la vida en común. Comprender la esperanza como fenómeno relacional implica reconocer que no se trata de una experiencia meramente interna, sino de una condición estructural de posibilidad que depende del reconocimiento mutuo entre los sujetos y entre estos y su entorno. En contextos de racismo ambiental, esta red relacional se fractura sistemáticamente, afectando de manera directa la dignidad humana y ambiental de comunidades enteras.

La teoría del reconocimiento, tal como ha sido formulada por Axel Honneth, sostiene que la dignidad individual y colectiva sólo puede florecer si se cuenta con condiciones sociales de reconocimiento en tres esferas: el amor (relaciones afectivas), el derecho (reconocimiento como sujetos jurídicos) y la solidaridad (valoración social de las prácticas y formas de vida)¹⁹. La ausencia de cualquiera de estas dimensiones no solo compromete la autorrealización de los sujetos, sino que impide la proyección de futuro. Cuando una comunidad no es reconocida como merecedora de cuidado, como titular de

19 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, pp. 128-133.

derechos, o como portadora de valor social, se produce una desposesión de esperanza.

La situación en Esmeraldas revela de forma alarmante esta negación relacional. Como han documentado distintas fuentes, las comunidades afrodescendientes de esta provincia enfrentan una triple desposesión: son despojadas de su territorio, de su voz política y de su legitimidad cultural. En palabras de Esthefania Cárdenas, “las relaciones de poder establecidas por el Estado y las empresas transnacionales han impactado profundamente en las identidades comunales afroesmeraldeñas, debilitando su capacidad de resistencia histórica frente al despojo”²⁰. Esta pérdida del reconocimiento territorial implica también una pérdida del lugar simbólico desde el cual se construye la esperanza colectiva.

La dignidad, como categoría jurídica, no puede sostenerse sin el reconocimiento de la relación entre los pueblos y sus territorios. En el caso de Esmeraldas, el ambiente no es un recurso, sino un sujeto de vida compartida: el río, la tierra, el manglar, son elementos vivos de una cultura que se piensa y se proyecta en relación con la naturaleza. Como recuerda el pronunciamiento de WWF Ecuador, “el río Esmeraldas no es solo agua, es un ser vivo, un territorio que sostiene comunidades, cultura y biodiversidad. Si el río se enferma, las personas se enferman”²¹. La ruptura de esta relación no solo genera impactos materiales –como pérdida de alimentos, movilidad o salud–, sino que quebranta una dimensión profunda de la existencia comunal: la reciprocidad entre cuerpos, territorios y tiempos.

20 Esthefania Cárdenas, “Territorialidad comunal...”, 2021, p. 18.

21 WWF Ecuador, “Pronunciamiento frente al derrame de crudo en Esmeraldas”, 2025, p. 1.

Esta concepción relacional de la vida ha sido sistemáticamente invisibilizada por el derecho moderno, que ha privilegiado una visión individualista, antropocéntrica y propietarista del sujeto jurídico. Sin embargo, las epistemologías afrodescendientes y decoloniales –como las que emergen de las luchas de las mujeres negras en Esmeraldas– nos recuerdan que la dignidad es inseparable del vínculo con los otros y con el entorno. Juana Francis Bone, en su reflexión sobre el habitar afroesmeraldeño, afirma con fuerza: “nos reemplazaron el repicar de una marimba por balas; nos agotaron las esperanzas con el olvido”²². Esta frase sintetiza la devastación relacional: la violencia no solo arrasa con cuerpos, sino con músicas, memorias, vínculos y sentidos.

Desde una perspectiva jurídica crítica, la negación del reconocimiento constituye una forma estructural de injusticia que impide la realización de otros derechos. Tal como lo sostiene Nancy Fraser, la redistribución material no puede pensarse sin el reconocimiento cultural, y ambos deben articularse en un marco de justicia transformadora²³. En Esmeraldas, el racismo ambiental no solo implica una desigualdad económica (pérdida de tierras, contaminación de fuentes de vida), sino también una degradación simbólica: las comunidades negras son tratadas como descartables, como cuerpos cuya vida no merece protección.

Esta forma de exclusión se materializa en prácticas de militarización, criminalización y abandono institucional. Como lo documenta el informe de Amandla, el Estado ha optado por una “mirada securitaria” que despliega policías y militares en lugar de garantizar derechos: “Militares, marinos y policías

22 Juana Francis Bone, *Habitar Esmeraldas*, 2022.

23 Fraser, Nancy y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso, Londres, 2003, p. 14.

recorren las calles del centro de la ciudad de Esmeraldas portando fusiles de asalto [...], pero las comunidades siguen sin agua, sin salud, sin comida”²⁴. Esta sustitución del cuidado por el control es una de las formas más perversas de negación del reconocimiento: el Estado ve, pero no reconoce; presencia, pero no acompaña; vigila, pero no protege.

La CIDH, en sus Observaciones a la Solicitud de Opinión Consultiva OC-1/2023, ha enfatizado que el derecho a un ambiente sano debe ser entendido como interdependiente de otros derechos fundamentales –como el derecho a la vida, a la participación, a la identidad cultural– y que los Estados tienen la obligación de garantizar “el reconocimiento efectivo de los pueblos afrodescendientes como sujetos de derechos diferenciados”²⁵. Esta afirmación es clave: sin reconocimiento, no hay posibilidad de justicia.

Es aquí donde el derecho a la esperanza cobra su dimensión más potente: como un derecho relacional que exige el restablecimiento de vínculos rotos por el racismo, el extractivismo y la deshumanización. Reconocer la dignidad de las comunidades afrodescendientes de Esmeraldas implica mucho más que no discriminar: exige garantizar su permanencia territorial, su memoria cultural, su soberanía alimentaria, su autonomía política y su vínculo sagrado con la naturaleza.

Reconstruir las relaciones de la esperanza en Esmeraldas implica reconfigurar profundamente las estructuras del reconocimiento. Esto no puede reducirse a reformas simbólicas o a políticas paliativas: requiere una transformación radical del derecho como sistema que regula qué vidas son reconocidas como dignas de cuidado, qué territorios son considerados

24 Juana Francis Bone, *Habitar Esmeraldas*, 2022.

25 CIDH, 2023, p. 76.

habitables y qué voces son escuchadas como interlocutoras válidas en la configuración del futuro. El derecho a la esperanza es inseparable de un derecho al reconocimiento relacional: a ser parte de un mundo en común, a habitar una comunidad de pertenencia donde la dignidad humana y ambiental no sean privilegios, sino condiciones fundamentales.

En este sentido, la lucha de las comunidades afrodescendientes de Esmeraldas no es solo una demanda de inclusión, sino una afirmación radical de existencia: un gesto de reexistencia, en palabras de Catherine Walsh, donde los pueblos “hacen del dolor una forma de acción política y del vínculo con la tierra una forma de pensar otra justicia”²⁶. La esperanza, cuando es entendida así, se convierte en ética del reconocimiento y una política del cuidado.

Por eso, negar la esperanza no es simplemente una omisión moral. Es una forma de trato degradante que vulnera la dignidad en sus dimensiones más profundas. Cuando el Estado niega el reconocimiento a una comunidad –cuando permite que su territorio sea contaminado, su cultura estigmatizada y sus vínculos sociales fracturados– está, en los hechos, degradando su humanidad. Como se verá en la siguiente sección, esta degradación no es metafórica: constituye una forma específica de violencia jurídica y política que debe ser nombrada como tal.

Las estructuras del racismo ambiental en Esmeraldas no solo producen desigualdad y sufrimiento: producen humillación. La experiencia cotidiana de vivir en territorios envenenados, de ser vigilados por el Estado en lugar de ser protegidos, de ser tratados como desechables, constituye una herida jurídica y ética que no puede ser minimizada. En la siguiente sección se

26 Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial”, *Educación y Ciudad*, núm. 17, 2009, p. 29.

abordará cómo la negación de la esperanza, entendida como la imposibilidad estructural de proyectar un futuro digno, puede ser leída como una forma de trato degradante en términos del derecho internacional de los derechos humanos.

4. Negar la esperanza como trato degradante en el racismo ambiental

Negar la esperanza no es una omisión inocente. En contextos marcados por el racismo ambiental constituye una forma autónoma, sistemática y estructural de trato degradante. La esperanza, entendida filosófica y jurídicamente como condición de posibilidad de la vida colectiva, ha sido erosionada deliberadamente a través de tecnologías estatales de despojo, extractivismo, omisión y violencia ambiental. Esta forma de trato degradante no se expresa únicamente en el sufrimiento físico, sino en la disolución de la capacidad de imaginar un porvenir habitable. Sin esperanza no hay mundo posible, porque “el derecho a la esperanza es la forma anticipada de la justicia”²⁷.

En el caso del Pueblo Sarayaku, la Corte Interamericana de Derechos Humanos reconoció por primera vez que un daño al territorio también podía ser un daño al tiempo. El ingreso violento de la empresa Compañía General de Combustibles (CGC) al territorio indígena, autorizado por el Estado sin consulta previa, libre e informada, implicó la siembra de explosivos de alto poder que pusieron en riesgo no solo la integridad física de las personas, sino la continuidad del proyecto vital del pueblo. Esta afectación fue descrita por el propio pueblo como la instalación de “cuerdas de muerte” que alteraban su relación espiritual con la selva y producían miedo

27 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, p. 118.

como forma de interrupción del futuro. La Corte reconoció, con lenguaje notablemente sensible, la “relación espiritual y colectiva del pueblo Sarayaku con su territorio”, afirmando que “la afectación de dicho territorio puede afectar otros derechos fundamentales, como la identidad cultural, la vida, la integridad física y psicológica, y la supervivencia misma de los pueblos indígenas”²⁸. Asimismo, la Corte concluyó que la siembra de explosivos constituyó una amenaza permanente al desarrollo de la vida espiritual, educativa y comunitaria del pueblo, violando su derecho a la integridad personal, tanto en su dimensión individual como colectiva²⁹. Como lo expresó el yachak Sabino Gualinga en su testimonio ante la Corte: “Con la destrucción de la selva se borra el alma, dejamos de ser indígenas de la selva”³⁰. Sin embargo, a pesar de este reconocimiento parcial, la Corte no conceptualizó esta forma de daño como una negación estructural de la esperanza, ni como una forma autónoma de trato degradante, limitándose a interpretarlo como una violación conexa de derechos ya reconocidos, sin extraer de ello una categoría jurídica propia.

El no nombrar a la esperanza como un trato degradante se vuelve aún más grave cuando no se considera para los territorios afroesmeraldeños. Allí, comunidades han sido sometidas a una violencia territorial continua, que combina despojo de tierras, contaminación industrial, militarización y represión. La esperanza ha sido sistemáticamente erosionada por lo que María Moreno Parra llama “una administración estatal del sufrimiento ecológico racializado”³¹. En Wimbí, los derrames de petróleo,

28 Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. Fondo y Reparaciones, Sentencia de 27 de junio de 2012, Serie C No. 245, párr. 219.

29 *Ibid.*, párrs. 230-234.

30 *Ibid.*, párr. 152.

31 Moreno Parra, “Racismo ambiental”, 2019, p. 91.

la contaminación por palma africana y la minería ilegal no solo han destruido ecosistemas, sino que han fragmentado vínculos comunitarios, debilitado redes familiares y roto generaciones enteras de transmisión cultural. Esta violencia –material, simbólica y temporal– no ha sido reconocida como un daño integral. Pero la verdad es clara: cuando se destruye el territorio, se destruye también el porvenir.

Desde una perspectiva filosófico-jurídica crítica, la dignidad humana no puede reducirse a la ausencia de dolor físico ni al cumplimiento procedimental de derechos. La dignidad incluye, necesariamente, la capacidad colectiva de proyectar un futuro vivible. La Corte Interamericana ha dado pasos en esa dirección, por ejemplo, al reconocer el “proyecto de vida” en casos como *Loayza Tamayo vs. Perú* o *Moiwana vs. Surinam*³², donde se admiten afectaciones a trayectorias individuales de vida. Sin embargo, estos desarrollos siguen siendo insuficientes: no reconocen la negación estructural del futuro colectivo como violación autónoma. En el caso *Sarayaku*, la Corte admitió que las explosiones afectaron las actividades económicas, educativas y rituales del pueblo, pero nunca conceptualizó esto como trato degradante por negación del porvenir.

Este límite se explica por una estructura jurídica que reproduce el paradigma del sujeto liberal individual y una epistemología particular del daño. Lo que no es cuantificable, visible o testimonial desde los parámetros forenses, permanece fuera del lenguaje del derecho. La esperanza, como dimensión comunal, afectiva y espiritual, no tiene cabida en un sistema que solo reconoce lo que puede ser probado mediante experticia técnica.

32 Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso *Loayza Tamayo vs. Perú*. Fondo, Sentencia de 17 de septiembre de 1997, Serie C No. 33; Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso *Comunidad Moiwana vs. Surinam*. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 15 de junio de 2005, Serie C No. 124.

Lo que no se mide, no existe. Y por eso, cuando comunidades afrodescendientes de Esmeraldas denuncian que sus hijos crecen sin imaginar un mañana, el derecho guarda silencio.

Pero este silencio no es neutral. Es una forma activa de complicidad. El derecho que no nombra la esperanza como derecho, también participa en su negación. Y esto tiene consecuencias devastadoras. Porque el trato degradante, en contextos de racismo ambiental, no es un episodio aislado: es la exposición prolongada a la muerte lenta. Es la imposición de condiciones de vida que impiden proyectar un futuro. Como argumenta Achille Mbembe, esta forma de soberanía –que decide quién puede vivir y quién debe morir– es una política de aniquilación temporal: el Estado deja morir a quienes considera descartables³³. En Esmeraldas, el Estado ha dejado morir –por omisión, negligencia o diseño– no solo cuerpos, sino futuros colectivos.

Por ello, es necesaria la dirección del marco jurídico interamericano. Reconocer que la negación estructural de la esperanza configura una forma autónoma de trato degradante. Esta negación puede manifestarse en cuatro planos interrelacionados: (1) en el plano material, mediante la contaminación, el despojo territorial y la precarización de la vida; (2) en el plano simbólico, mediante el desprecio institucional, la racialización de la pobreza y la invisibilización cultural; (3) en el plano temporal, mediante la anulación del porvenir, la interrupción de la memoria y la desarticulación del horizonte; y (4) en el plano territorial, mediante la ruptura del vínculo espiritual y afectivo con el espacio habitado. Estos cuatro planos fueron afectados tanto en Sarayaku como en Esmeraldas. Pero mientras el primero fue visibilizado en parte

33 Mbembe, *Necropolitics*, 2019, p. 68; Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Barcelona, Melusina, 2011.

por la Corte, el segundo ha sido completamente excluido de los discursos de justicia.

La esperanza debe ser tratada como un derecho colectivo, interseccional e inter temporal. Su negación no puede seguir siendo interpretada como un efecto secundario o un daño difuso. Es una agresión frontal a la dignidad. Reconocer la esperanza como derecho implicaría una reconfiguración radical de los criterios de daño, reparación y justicia. Implicaría, además, que las reparaciones no se reduzcan a indemnizaciones, sino que aborden la reconstrucción de futuros posibles. Como plantean Catherine Malabou y Judith Butler, la vulnerabilidad radical de ciertos cuerpos y pueblos exige pensar en formas de reparación que no miren solo hacia atrás, sino hacia adelante: hacia lo que aún puede ser³⁴.

En Esmeraldas, la esperanza ha sido sostenida por la resistencia diaria de las comunidades: en sus cocinas comunales, en sus memorias del manglar, en sus festivales, en sus pedagogías afrocentradas, en sus funerales cantados. Esa esperanza no es ingenua ni resignada: es una forma de lucha, una afirmación de existencia frente al abandono. Pero el derecho no la ve, no la protege, no la nombra. Y por eso, mientras el derecho siga negando que la esperanza es un derecho, seguirá participando en su destrucción.

34 Malabou, Catherine. *La esperanza en lo porvenir*, (trad. de la edición original en francés *L'espoir à venir*), Éditions Bayard, París, 2022; Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso Books, Londres-Nueva York, 2004.

5. Temporalidad de la esperanza en contextos ambientales y raciales

La esperanza, en su sentido más radical, es una apuesta por el tiempo. No como un mero transcurrir cronológico, sino como una estructura de sentido que permite a los sujetos proyectarse hacia el porvenir, anclarse en la memoria y habitar el presente con horizonte. Ernst Bloch lo formuló con profundidad: “la esperanza es anticipación consciente de lo no-sido, pero posible”³⁵. Esta temporalidad anticipadora es indispensable para que exista una vida digna. Por eso, la destrucción sistemática de esa posibilidad –como ocurre en contextos de racismo ambiental– constituye una forma específica de violencia: la anulación del tiempo como derecho colectivo.

En Esmeraldas, las comunidades afrodescendientes han sido despojadas no solo de sus tierras y recursos, sino también de su derecho a la continuidad temporal. El racismo ambiental, al devastar los territorios y quebrar los vínculos intergeneracionales, impone una lógica de interrupción. Las memorias comunitarias son desplazadas por narrativas extractivistas; los calendarios agrícolas y rituales por ciclos de explotación industrial; las proyecciones de vida por la incertidumbre permanente. En términos jurídicos y filosóficos, lo que se produce es una forma de exilio temporal: el futuro deja de ser un derecho y se convierte en una amenaza.

Esta fractura temporal ha sido ampliamente documentada. En el caso del derrame de petróleo de marzo de 2025, las comunidades no solo perdieron fuentes de agua y medios de subsistencia. Perdieron también el acceso al tiempo simbólico de la siembra, la pesca, la menstruación en condiciones dignas, la organización del cuidado comunitario.

35 Ernst Bloch, *El principio esperanza*, vol. I, p. 199.

La temporalidad es también política. Sylvia Wynter ha mostrado cómo los sistemas coloniales de clasificación racial no solo organizan los cuerpos, sino también los tiempos: el tiempo de los sujetos blancos como desarrollo, modernidad y promesa; el tiempo de los pueblos racializados como atraso, peligro o simple olvido³⁶. En Esmeraldas, esta lógica se perpetúa en la forma en que el Estado gestiona el tiempo afro: la urgencia solo aparece cuando hay violencia que amenaza al capital; el resto del tiempo, la vida negra es condenada al abandono, a la espera interminable, a la dilación de la justicia.

La teoría jurídica crítica ha comenzado a abordar esta dimensión temporal del derecho. Andreas Fischer-Lescano, por ejemplo, ha propuesto pensar el derecho no solo como forma sino como “cronotopía”: como un productor de tiempos sociales diferenciados³⁷. En esta clave, el racismo ambiental puede leerse como una cronotopía excluyente: impone a los pueblos racializados un tiempo de espera, de urgencia sin respuesta, de presente bloqueado y futuro cancelado. Romper esa estructura implica reconfigurar el derecho como apertura temporal hacia la justicia.

La segregación territorial –en Esmeraldas y en tantas otras geografías racializadas– es también una forma de segregación temporal. Los barrios militarizados, sin acceso a servicios básicos ni a oportunidades sostenibles, viven en un presente que se repite sin promesa. El pasado de lucha es invisibilizado, el presente es gestionado como zona de excepción y el futuro es colonizado por proyectos extractivistas que prometen

36 Sylvia Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument”, *The New Centennial Review*, vol. 3, núm. 3, 2003, p. 262. (pp. 257-337).

37 Andreas Fischer-Lescano, *Teoría crítica del derecho transnacional*, Siglo del Hombre / Universidad de los Andes, Bogotá, 2015, p. 103.

“desarrollo”, pero traen enfermedad, desplazamiento y violencia. La “muerte lenta” de la que habla Moreno Parra es, en realidad, una muerte del tiempo: una vida que ya no puede proyectarse porque su continuidad ha sido intervenida³⁸.

En este sentido, el derecho a la esperanza debe ser reformulado como derecho a la temporalidad justa. Esto implica garantizar condiciones materiales, simbólicas y políticas para que los pueblos afrodescendientes puedan habitar un tiempo propio: un tiempo de sanación, de transmisión cultural, de decisión sobre el territorio, de creación de futuro. El marco de presentar observaciones a la Solicitud de Opinión Consultiva OC-1/2023, la Comisión Interamericana ya reconoce parcialmente este horizonte cuando afirma que “los impactos del cambio climático comprometen la vida de las futuras generaciones y exigen una concepción inter temporal de los derechos humanos”³⁹. Pero esa inter temporalidad debe ser radicalizada: no solo se trata de proteger el futuro, sino de devolver el derecho a tener uno.

Así, la categoría de esperanza, leída desde su dimensión temporal, revela una exigencia jurídica y política que va más allá de la mera anticipación: es una lucha por el derecho a existir en el tiempo. Es una forma de resistencia contra la cancelación ontológica de quienes son racializados como descartables. Porque cuando se impide la continuidad de la vida comunal —ya sea a través de la contaminación, el desplazamiento, la criminalización o el olvido— lo que se destruye no es solo el presente, sino la posibilidad misma de ser parte del mundo.

En Esmeraldas, recuperar la esperanza implica restaurar la relación con el tiempo que ha sido robado. Implica afirmar que las comunidades afrodescendientes tienen derecho a un

38 Moreno Parra, “Racismo ambiental”, *Íconos*, 2019, p. 90.

39 CIDH, Observaciones, 2023, p. 86.

futuro que no esté dictado por la lógica del despojo, sino por la memoria viva de sus ancestras y la potencia imaginativa de sus juventudes. Implica reconocer que el tiempo negro no es un residuo del pasado, sino una temporalidad viva que resiste, canta, siembra, educa, y exige dignidad.

Por eso, cualquier propuesta jurídica transformadora debe colocar en el centro esta dimensión temporal de la esperanza. No se trata simplemente de garantizar “futuros sostenibles”, sino de restituir la capacidad colectiva de imaginar y producir un futuro propio, desde los tiempos del manglar, del tambor, de la siembra y de la resistencia cotidiana.

La siguiente sección se adentrará en la esperanza como forma de resistencia frente al racismo ambiental. Veremos cómo, a pesar de la destrucción sistemática de sus condiciones materiales, las comunidades afroesmeraldeñas han tejido formas de reexistencia que no solo enfrentan el abandono, sino que proponen otros mundos posibles. Porque allí donde el Estado niega el futuro, el pueblo lo imagina, lo lucha y lo crea.

6. La esperanza como resistencia frente al racismo ambiental

Cuando las estructuras del poder intentan cancelar el futuro, la esperanza deja de ser un estado de ánimo y se convierte en una forma de lucha. En contextos de racismo ambiental, como el de Esmeraldas, donde los territorios han sido contaminados, los cuerpos racializados marcados como desechables, y el tiempo comunitario interrumpido por el extractivismo y el abandono, la esperanza emerge como resistencia. No es un gesto romántico, sino una política de la vida. Una apuesta por seguir existiendo, cuidando, sembrando, sanando y resistiendo en y desde el territorio.

La esperanza, aquí, no nace de las instituciones del Estado —que han fallado en su deber de proteger, garantizar y reparar—, sino de las comunidades que, en medio de la devastación, organizan redes de cuidado, pedagogías antirracistas, proyectos de soberanía alimentaria, procesos de memoria ancestral y defensa del agua. Estas formas de acción no solo responden a la violencia estructural; son expresiones activas de otro mundo posible. Son formas de esperanza encarnada.

Paulo Freire lo intuyó profundamente: “esperanza no es cruzarse de brazos, es continuar luchando incluso cuando todo parece oscuro”⁴⁰. En Esmeraldas, esa pedagogía se hace carne en las mujeres negras que sostienen la vida cuando el agua escasea; en los jóvenes que documentan las historias de sus barrios para recuperar la memoria; en las comunidades que reforestan manglares mientras enfrentan la amenaza de nuevas petroleras. Cada gesto, cada siembra, cada tambor que resuena es una afirmación del derecho a seguir existiendo con dignidad.

Rickie Cleere, al analizar el movimiento *Black Lives Matter*, sostiene que la justicia ambiental no puede pensarse sin justicia racial, y que los espacios de organización comunitaria son “formas de poder popular que devuelven agencia a las comunidades sistemáticamente silenciadas”⁴¹. Esmeraldas, en este sentido, es un laboratorio vivo de reexistencia. A pesar del dolor, la violencia y la exclusión, sus comunidades no han renunciado a la esperanza; la han resignificado como praxis política.

Este proceso de resistencia esperanzada ha sido particularmente impulsado por las mujeres afroesmeraldeñas, quienes no solo sostienen la economía comunitaria, sino también las redes

40 Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, México, 1997, p. 45.

41 Cleere, *Environmental Racism...*, 2016, p. 8.

de cuidado, sanación y transmisión de saberes. Como señala el pronunciamiento de WWF, “son ellas quienes sostienen la seguridad alimentaria, el acceso al agua y el bienestar comunitario, y ahora ven amenazadas sus posibilidades de garantizar la salud de sus familias”⁴². Esta amenaza, lejos de paralizar, ha fortalecido procesos de organización y denuncia, visibilizando el vínculo inseparable entre cuerpo, territorio y dignidad.

La reexistencia, como plantea Catherine Walsh, no es solo sobrevivencia: es creación de vida digna en condiciones de muerte lenta. Es afirmación cultural, lucha epistémica, autodefensa territorial, pedagogía popular. Es esperanza activa, tejida desde abajo, contra el olvido y la deshumanización⁴³. En Esmeraldas, las prácticas comunitarias de resistencia no piden permiso al Estado para existir. Reclaman, exigen y generan vida allí donde el poder quiso dejar solo despojo.

Estas formas de esperanza son también formas de derecho. Si el derecho se piensa solo desde el Estado, estas prácticas quedan fuera. Pero si el derecho se entiende como un proceso social de construcción de normas de vida común, entonces la resistencia afroesmeraldeña es una fuente jurídica legítima. Reconocer jurídicamente estas formas de esperanza implica no solo protegerlas, sino aprender de ellas. Implica una transformación epistémica del derecho: de sistema vertical a red comunitaria; de código técnico a lenguaje vivo; de instrumento de control a herramienta de justicia.

Además, la esperanza como resistencia interpela al Estado no desde el resentimiento, sino desde la exigencia ética. No

42 WWF Ecuador, “Pronunciamiento frente al derrame de crudo”, 2025, p. 2.

43 “Pedagogías decoloniales”, en *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, UASB, Quito, 2012, p. 22.

se trata de mendigar inclusión, sino de afirmar: existimos, resistimos, y merecemos vivir con dignidad. Esta afirmación es profundamente jurídica. Como señala Seyla Benhabib, “los derechos no son simplemente concedidos desde arriba; son también afirmados desde abajo, en la lucha”⁴⁴. En Esmeraldas, cada acto de organización barrial, de cuidado colectivo, de pedagogía comunitaria, es una afirmación del derecho a la esperanza.

Estas formas de esperanza encarnada no pueden ser vistas como excepciones heroicas ni como gestos culturales aislados. Son, en realidad, expresiones profundas de una legalidad viva que habita los márgenes, que interpela desde el sur, que produce derecho allí donde el derecho estatal ha fallado. Frente al racismo ambiental, la esperanza no solo resiste: crea mundos.

7. La urgencia del derecho a la esperanza

La esperanza no es un adorno del espíritu. No es optimismo, ni consuelo, ni pasividad. En territorios devastados por el racismo ambiental, como Esmeraldas, la esperanza es una forma de vida, de resistencia, de afirmación. Es el hilo que conecta el pasado de luchas con el presente de sobrevivencia y el porvenir de justicia. Es lo que permite que, incluso entre derrames, contaminación, represión y abandono, las comunidades afrodescendientes sigan sembrando, cuidando, organizando, soñando. Es, en definitiva, un derecho.

Pero ese derecho aún no ha sido reconocido como tal. Ni los marcos normativos nacionales ni los sistemas internacionales de derechos humanos han conceptualizado la esperanza como una dimensión jurídica en sí misma. Se la menciona, a veces, como promesa, como aspiración, como principio inspirador.

44 Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 201.

Pero no se la protege, no se la repara cuando es negada, no se la garantiza cuando se convierte en un bien expropiado. Esta omisión no es neutra, perpetúa violencias. Porque negar la esperanza es negar el futuro, el tiempo, la dignidad y el derecho mismo a habitar el mundo.

En Esmeraldas, el racismo ambiental se ha desplegado como una tecnología de muerte lenta, como una política del olvido y de la desesperanza. Derrames de petróleo, despojo territorial, criminalización de comunidades, abandono institucional, militarización de la vida cotidiana. Todo esto ha producido una forma de trato degradante que rompe los vínculos entre los pueblos y sus territorios, entre los cuerpos y sus memorias, entre las generaciones y sus horizontes. La esperanza ha sido arrasada como se arrasan los ríos y los manglares: con violencia y complicidad estatal.

Sin embargo, frente a esta devastación, la esperanza ha seguido brotando. Y no como gesto romántico, sino como práctica política. Las comunidades afroesmeraldeñas han sabido resistir desde el cuidado, la memoria, la pedagogía popular, la defensa territorial, la espiritualidad ancestral. Han construido mundos en los márgenes del mundo, derecho en los márgenes del derecho.

La teoría crítica del derecho, el pensamiento afrodescendiente, la filosofía del reconocimiento y los marcos del derecho internacional convergen en una misma urgencia: construir una arquitectura jurídica que proteja la esperanza como parte fundamental de la dignidad. Esto implica reconocerla como derecho relacional, colectivo, territorial e intergeneracional. Implica transformar los mecanismos de reparación, de participación, de justicia ambiental. Implica, sobre todo, escuchar las voces que han sostenido la vida cuando el Estado

ha fallado: las voces de las mujeres negras, de los pueblos afros, de los territorios heridos pero vivos.

La Corte Interamericana, la Corte Constitucional del Ecuador, los legisladores, las defensorías de los pueblos, las organizaciones sociales, los movimientos comunitarios y la academia crítica tienen una responsabilidad histórica. No basta con denunciar el racismo ambiental. No basta con defender el ambiente como si fuera una entidad separada de los cuerpos racializados que lo habitan. Es necesario garantizar el derecho a la esperanza como eje transversal de toda política de justicia climática, de toda medida de reparación, de toda promesa de no repetición.

Porque en Esmeraldas, y en tantos otros territorios del sur global, la esperanza no es una palabra bonita: es una necesidad vital. Es un derecho que ha sido negado y que ahora exige ser reconocido, garantizado, sostenido. No para idealizar el futuro, sino para hacerlo posible. No para borrar el dolor, sino para transformarlo en fuerza. No para postergar la justicia, sino para fundarla.

Nombrar la esperanza como derecho es, en última instancia, una apuesta ética: decidir que hay vidas que importan, que hay territorios que deben ser cuidados, que hay tiempos que merecen ser habitados. Es, también, una apuesta política: decirle al derecho que no basta con garantizar la vida, si no se garantiza también la posibilidad de vivirla con sentido, con dignidad y con porvenir⁴⁵.

45 Referencias adicionales:

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso González y otras ("Campo Algodonero") vs. México, Sentencia de 16 de noviembre de 2009.

Derrida, Jacques. "Force de loi: le fondement mystique de l'autorité", en Cardozo, *Law Review*, vol. 11, núm. 5-6, 1990, pp. 919-1045.

Moreno Parra, María. *Racismo ambiental. El caso del pueblo afroecuatoriano de Esmeraldas*, Quito, Friedrich Ebert Stiftung – Fundación Rosa Luxemburg, 2019.

Moreno Parra, María. "Habitar Esmeraldas: entre la sombra de la inequidad, el racismo institucional y la falta de compromiso en la gobernabilidad", en *Amandla. Revista de análisis y pensamiento crítico latinoamericano*, núm. 10, septiembre 2022, pp. 13-25.

Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007.

República del Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi, Asamblea Constituyente, 2008.

Sawyer, Suzana. *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*, Duke University Press, Durham, 2004.

Naciones Unidas – CEPAL, *Acuerdo de Escazú: Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe*, 2018.

Walsh, Catherine (comp.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, UASB, Quito, 2012.