

Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador

Boaventura de Sousa Santos
Agustín Grijalva Jiménez
Editores

Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador



Fundación
Rosa Luxemburg



2012

Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador

1ª ed. Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Teléfonos: (593 2) 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
diagramación@abyala.org
www.abiyala.org

Fundación Rosa Luxemburg
Miravalle n.º 24-728 y Zaldumbide (La Floresta)
Quito-Ecuador
Teléfonos:
(593 2) 255-3771/6046945/6046946
e-mail: info@rosalux.org.ec
www.rosalux.org.ec

Editores: Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva

Articulistas:	Agustín Grijalva Jiménez	Danilo Caicedo	Luis Ávila Linzán
	Raúl Llásag Fernández	Judith Salgado	Lucía Yamá
	Alberto Acosta	Ramiro Ávila Santamaría	Alex Valle Franco
	Karla Encalada	Julio César Trujillo	Fernando García Serrano

Edición de textos:	Dunia Martínez M.
Coordinación técnica:	Claudia López y Alejandra Santillana
Portada:	Santiago Cárdenas
Fotografías de portada:	Bolivia Noah Friedman Ecuador Luis Herrera
Diseño:	Ediciones Abya-Yala
Impresión:	Ediciones Abya-Yala

ISBN: 978-9942-09-

Impreso en La Paz-Bolivia, octubre 2012

Índice

Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador

Boaventura de Sousa Santos
Agustín Grijalva Jiménez
Editores

Presentación	
<i>Miriam Lang</i>	9
Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad	
<i>Boaventura de Sousa Santos</i>	13
Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador	
<i>Agustín Grijalva Jiménez</i>	51

Parte I

Contexto histórico, económico y político de la justicia indígena

Presentación	79
Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos	
<i>Raúl Llásag Fernández</i>	83
Extractivismo y derechos de la naturaleza	
<i>Alberto Acosta</i>	157

Parte II
**El difícil diálogo entre la justicia
 indígena y la justicia ordinaria**

Presentación	181
Racismo en la justicia ordinaria	
<i>Karla Encalada</i>	185
Criminalización de las comunidades indígenas	
<i>Danilo Caicedo Tapia</i>	207
El reto de la igualdad: género y justicia indígena	
<i>Judith Salgado</i>	243
¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?	
<i>Ramiro Avila Santamaría</i>	279
Plurinacionalidad y Constitución	
<i>Julio César Trujillo</i>	305

Parte III
El caleidoscopio de las justicias indígenas

Presentación	317
Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: La Cocha	
<i>Raúl Llásag Fernández</i>	321
Disputas de poder y justicia: San Lucas (Saraguro)	
<i>Luis Fernando Ávila Linzán</i>	373
Entre el garantismo y el colonialismo: Unión Venecia	
<i>Lucía Yamá</i>	431
Justicia indígena en el Distrito Metropolitano de Quito: La Toglla	
<i>Alex Valle Franco</i>	469
No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo	
<i>Fernando García Serrano</i>	501

Conclusiones de todos los estudios: experiencias diversas y convergentes de la justicia indígena en Ecuador	
<i>Agustín Grijalva Jiménez</i>	551

Parte IV

Para una ecología de saberes jurídicos en Ecuador

Presentación	579
Coordinación entre justicias, ese desafío	
<i>Agustín Grijalva Jiménez y José Luis Exeni Rodríguez</i>	581
Bibliografía general	615
Índice analítico	637
Autores y editores	647

Presentación

Miriam Lang

Mientras la opresión de clase forma parte del canon de ideas hegemónico en las izquierdas, la dominación étnica o racial aún no ha sido asimilada como uno de los ejes de análisis necesarios para entender las sociedades latinoamericanas, cuyo fundamento es hasta hoy día profundamente colonial. Los pueblos indígenas han persistido frente a este modelo colonial que no les ofrecía más que la explotación y el aniquilamiento físico, el tutelaje paternalista, el “blanqueamiento” y la asimilación cultural. Muchos aspectos de todo aquello marcan esta coexistencia hasta hoy. Resulta notorio que los pueblos, a pesar de ello, hayan logrado dar continuidad a ciertas prácticas que marcan su diferencia cultural y civilizatoria, como lo es el ejercicio de la justicia indígena.

En el pasado, las propias izquierdas han exhibido a menudo prácticas coloniales, promoviendo miradas eurocéntricas en lugar de partir de un análisis histórico y situado de la cultura y sociedad concretas que les rodeaban en América Latina. Para una fundación alemana de izquierda, como lo es la Fundación Rosa Luxemburg, es un orgullo poder contribuir con el auspicio de este estudio que revisa al menos parcialmente estas prácticas, brindando herramientas para que los procesos de cambio en Ecuador y Bolivia, que se han propuesto finalmente la construcción de estados y de sociedades plurinacionales, puedan ser fortalecidos.

La justicia indígena es analizada aquí como el indicador central, el parteaguas que nos da luces sobre las perspectivas futuras de lo que

Boaventura de Sousa Santos ha denominado el Constitucionalismo Transformador, y que ha hecho célebres las Constituciones recientes de Bolivia y Ecuador. Sin embargo, estos procesos están atravesados por profundas tensiones y pugnas de los intereses más diversos, a lo interno y también en el plano internacional. Como lo constata Boaventura de Sousa Santos en su texto introductorio, la justicia indígena tiene una relación estrecha con el modelo económico que se promueva, ya que su sobrevivencia está condicionada por éste.

Ambos países están inmersos actualmente en un complejo proceso de reformas, entre otras cosas del sistema judicial. Tienen la oportunidad histórica de rectificar errores provenientes de la colonialidad que ha marcado hasta ahora la convivencia entre lo indígena y la institucionalidad eurocéntrica. Tienen la oportunidad de emprender primeros pasos para descolonizar a la sociedad y el Estado; de aprovechar las prácticas culturales indígenas como testimonios de que existe otro universo posible más allá de las recetas omnipresentes de la economía política y de la cultura política neoliberales, que traducen cada práctica social a lógicas empresariales, de eficiencia y rendimiento.

El socialismo realmente existente no solamente padeció de serios déficits en términos de democracia y de modelo económico por su obsesión por el Estado central y el Partido, también se inscribió siempre en el universo eurocéntrico y fue cómplice – salvo contadas excepciones – de la relación colonial y de la invisibilización de múltiples culturas. Esto no desvirtúa la utopía socialista en sí, pero coloca sus adeptos ante el reto de reconstruirla sobre otras bases.

Las prácticas culturales indígenas, como las múltiples justicias que los pueblos han construido, no tienen el halo de una utopía universal, pero también constituyen testimonios de que otro mundo es posible, otra lógica de convivencia y de organización social – que se ha plasmado en los últimos años en los conceptos de Sumak Kawsay o Suma Qamaña, el Buen Vivir.

Bien dice Boaventura de Sousa Santos “que el estudio de las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria no es un estudio de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno. Es más bien un estudio entre dos modernidades rivales, una indocéntrica y otra eurocén-

trica. Ambas son dinámicas y cada una de ellas tiene reglas propias para adaptarse a lo nuevo, para responder ante las amenazas, en fin, para reinventarse.” En este sentido, la utopía plurinacional no significa un paso hacia atrás, sino un camino hacia un futuro más justo y más armónico. Es actualmente una utopía que enfrenta muchas amenazas, pero que por esto mismo merece ser fortalecida con trabajos como éste.

Miriam Lang
Fundación Rosa Luxemburg
Directora Región Andina

Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*

Boaventura de Sousa Santos

Me corresponde presentar los principales resultados del proyecto de investigación “Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. Análisis comparado de Ecuador y Bolivia”, que he tenido la oportunidad de dirigir entre 2010 y 2012, financiado por la Fundación Rosa Luxemburg. En este proyecto han participado doce investigadores,¹ un equipo plurinacional, pluriétnico y plurilingüístico bajo mi coordinación general y la coordinación, en Bolivia, de José Luis Exeni Rodríguez y, en Ecuador, de Agustín Grijalva. Los resultados se presentan en dos libros, uno sobre Bolivia y otro sobre Ecuador, aunque muchas veces los análisis desarrollados más específicamente para uno de los países sean válidos, con las adaptaciones necesarias, para el otro.

* Agradezco la traducción del original portugués realizada por Antoni Jesús Aguiló Bonet y José Luis Exeni Rodríguez.

1 Además de los investigadores, que fueron responsables de los estudios de caso, el estudio se nutre en Bolivia y en Ecuador del aporte de once especialistas invitados, que escribieron los textos de análisis y contextuales que forman parte de las publicaciones.

I

El constitucionalismo transformador

Este proyecto surge del seguimiento de los procesos políticos y las transformaciones constitucionales que dominaron la vida social, política y cultural de ambos países en la última década. La elección de la justicia indígena u originaria como tema de investigación estuvo presidida por dos razones que han estado muy presentes en mi trabajo sociológico.² La primera idea es que el derecho y la justicia son una de las ventanas privilegiadas para analizar las contradicciones, las ambivalencias, los ritmos, los avances y retrocesos de los procesos de transformación social, sobre todo de los que se afirman como portadores de nuevos proyectos políticos o como momentos decisivos de transición política. El Estado y el derecho modernos tienen una característica contradictoria: para consolidar eficazmente relaciones de poder desigual en la sociedad, tienen que negar de manera creíble la existencia de tal desigualdad. Lo ideal es que los oprimidos por ese poder desigual creen que no hay desigualdad porque el Estado es legítimo y soberano y porque el derecho es autónomo y universal. Cuando esto ocurre, puede decirse que el (des)orden jurídico-político es hegemónico. Sin embargo, en procesos de transformación profunda, esta construcción político-jurídica, aparentemente inatacable en tiempos normales, es la primera en derrumbarse. De ahí el interés por analizar a través del derecho lo que está y siempre estuvo más allá de él.

La segunda razón es que lo que verdaderamente distingue las luchas indígenas de las restantes luchas sociales en el continente americano es el hecho de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial. Por esta razón, las luchas indígenas tienen potencial para radicalizar (en el sentido de ir a las raíces) los procesos de transformación social, sobre todo cuando asumen una dimensión constituyente. Cuando el Estado y el derecho son puestos en discusión

2 Ver en el plano teórico, Santos, 2009a. Y en el plano empírico-analítico, Santos y Villegas (orgs.), 2001; Santos y Trindade (orgs.), 2003; Santos, 2010 y Santos y Van Dúnem (orgs.), 2012.

en un proceso constituyente la tendencia es mantener el control de la discusión e imponer límites al cuestionamiento. Sucede que, al fin de siglos de hegemonía y colonización del imaginario político, el Estado y el derecho eurocéntricos, incluso cuando son sacudidos, mantienen creíble la línea de separación entre lo que es cuestionable y criticable (lo que está en este lado de la línea) y lo que no lo es (lo que está en el otro lado de la línea).³ Quienes están en mejores condiciones para desafiar ese control y esos límites son los grupos sociales que siempre fueron situados al otro lado de la línea, vueltos invisibles precisamente para que la línea no fuese visible, es decir, para que su exclusión y sufrimiento no fueran cuestionables y, en último término, no tuviesen límites.

Al final de la última década, Bolivia y Ecuador fueron los dos países latinoamericanos que pasaron por transformaciones constitucionales más profundas en el curso de movilizaciones políticas protagonizadas por los movimientos indígenas y por otros movimientos y organizaciones sociales y populares. No es de extrañar, por tanto, que las constituciones de ambos países contengan embriones de una transformación paradigmática del derecho y el Estado modernos, hasta el punto de resultar legítimo hablar de un proceso de refundación política, social, económica y cultural. El reconocimiento de la existencia y legitimidad de la justicia indígena que, para remitirnos al periodo posterior a la independencia, venía de décadas atrás, adquiere un nuevo significado político. No se trata solo del reconocimiento de la diversidad cultural del país o de un expediente para que las comunidades locales y remotas resuelvan pequeños conflictos en su interior, garantizando la paz social que el Estado en ningún caso podría garantizar por falta de recursos materiales y humanos. Se trata, por el contrario, de concebir la justicia indígena como parte importante de un proyecto político de vocación descolonizadora y anticapitalista, una segunda independencia que finalmente rompa con los vínculos eurocéntricos que han condicionado los procesos de desarrollo en los últimos doscientos años.

3 Hago aquí referencia a mi teoría del pensamiento abismal moderno que se caracteriza por diseñar una línea que crea la total exclusión (por negación de su existencia) a lo que está del otro lado de la línea. Al respecto ver Santos, 2009b.

1. El proceso de transición y la justicia indígena

Entre los vínculos eurocéntricos que condicionaron las independencias del siglo XIX se encuentran el Estado y el derecho, concebidos como monolíticos y monoculturales, el capitalismo dependiente, el colonialismo interno, el racismo, el autoritarismo y el centralismo burocráticos, y el canon cultural occidental. Sobre esta base se diseñaron políticas económicas, educativas, culturales, lingüísticas, sanitarias, de seguridad, asistencialistas, territoriales fundadas en la exclusión, represión o invisibilización de las maneras de vivir, pensar, actuar y sentir en colisión con los principios nacionalistas liberales.

Romper con todos estos vínculos es tarea de una época histórica y no de un proceso político sujeto al ciclo electoral de la democracia liberal. En estas circunstancias, los proyectos constitucionales transformadores tan sólo son puntos de partida para cambios de época, apertura a nuevos rumbos y nuevas gramáticas de lucha política. Inauguran, en suma, un proceso de transición histórica de largo plazo.

El problema de estos procesos es que las sociedades no pueden vivir en el largo plazo, sino en el corto; y a corto plazo es más probable que la vieja política subsista e incluso domine, a menudo disfrazada de nueva política. Es decir, este tipo de proceso de transición paradigmática está sujeto a numerosas perversiones, boicots, desvíos y sus peores adversarios no siempre son quienes se presentan como tales. Ocurre, además, que los que protagonizan la transición en un primer momento rara vez son quienes después la conducen. Y, con esto, el impulso constituyente inicial corre el riesgo de rendirse a la inercia del poder constituido. Es decir, los proyectos constitucionales transformadores están sujetos, mucho más que cualquier otro, a procesos de desconstitucionalización.

Estas vicisitudes son particularmente visibles y graves en el caso de la justicia indígena y, en virtud de ello, la justicia indígena es uno de los temas más reveladores de las contradicciones de la transición política en Bolivia y Ecuador. Por un lado, la justicia indígena, al contrario de la plurinacionalidad, no es un proyecto, algo por construir, una novedad. Es una realidad que, reconocida o no por el Estado, ha formado y forma parte de la vida de las comunidades. Puede decirse, de este modo,

que la justicia indígena, ahora integrada en un proyecto de construcción plurinacional, es la vanguardia de este proyecto porque es algo que ya está sobre el terreno, por tratarse de una demostración viva y realista de las posibilidades creadas por la plurinacionalidad. Sin embargo, por otro lado, y de manera paradójica, rápidamente se convierte en el blanco más fácil de la vieja política y de su impulso a reducir la transformación constitucional a lo que es controlable desde este lado de la línea.

La justicia indígena, hasta hoy aceptada por el canon constitucional moderno como algo inofensivo, una pequeña excentricidad o concesión política, tal vez funcional a la dominación capitalista y colonialista, se convierte ahora en la cara más visible y, por tanto, más amenazadora del proyecto plurinacional. Siendo la cara más visible y amenazante, es también la más vulnerable porque su práctica sobre el terreno la expone a interpretaciones hostiles y no carentes de prejuicios por parte de los adversarios de la plurinacionalidad. La demonización de la justicia indígena pasa a ser uno de los principales vectores de la política de desconstitucionalización. El tratamiento mediático y político otorgado a algunos casos reales de justicia indígena en el periodo inmediatamente posterior a la promulgación de las nuevas constituciones constituye una expresión elocuente de este proceso.⁴

2. Lo que está en juego: tensiones y transiciones en un complejo proceso de transición de resultado incierto

El reconocimiento de la justicia indígena como parte de un proyecto de plurinacionalidad cambia totalmente su significado político. Es un reconocimiento robusto basado en una concepción del pluralismo jurídico en sentido fuerte. Las dimensiones de este cambio se expresan en otros tantos campos de tensión y disputa donde se alinean diferentes tipos de adversarios. Algunos están presentes en más de un campo y se manifiestan en cada uno de ellos de modo específico. Estos diferentes

4 Es elocuente al respecto al tratamiento mediático-político del caso La Cocha 2 en Ecuador, así como la automática y descalificadora asociación que se hace en Bolivia de casos de linchamiento como supuesta expresión de la “justicia comunitaria”.

campos de tensión están relacionados entre sí pero tienen una cierta autonomía, lo que permite identificar asimetrías en el desarrollo de cada uno. El impacto de unos sobre otros confiere al proceso de transición en su conjunto una enorme complejidad, cuyos principales rasgos analizo a continuación.

2.1. Del monolitismo jurídico al pluralismo jurídico

El primer campo de tensión y disputa se da entre el reconocimiento amplio de la justicia indígena y la tradición jurídica eurocéntrica plasmada en la arquitectura de la justicia ordinaria o estatal, en la teoría jurídica, los planes de estudios y en la formación profesional de los juristas en las facultades de derecho, en síntesis, en la cultura jurídica dominante. Además, esta cultura jurídica dominante y hegemónica hace que los propios indígenas no siempre reconozcan como “verdadera” justicia los modos de resolver litigios y organizar la vida social en sus comunidades.

El reconocimiento plurinacional de la justicia indígena es impugnado porque supuestamente pone en tela de juicio tres principios fundamentales del derecho moderno, eurocéntrico: el principio de soberanía, el principio de unidad y el principio de autonomía.

El principio de soberanía es hoy cuestionado por múltiples factores y la justicia indígena no es, ciertamente, el más serio. Este principio establece que el Estado tiene el monopolio de la producción y aplicación del derecho. Los procesos de integración regional y la transferencia de soberanía que a menudo implican, las condicionalidades impuestas por las agencias multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Organización Mundial del Comercio), los contratos económicos internacionales de las empresas multinacionales que operan en los países y las cláusulas generales que llevan aparejadas –lo que se conoce como nueva *lex mercatoria*–, son algunas de las actuales restricciones y limitaciones jurídicas que condicionan el monopolio del Estado sobre el derecho.

En el plano sociológico e incluso jurídico, la justicia indígena, como fuente de derecho, es más antigua que cualquiera de los factores arriba mencionados y este hecho se reconoció sin grandes sobresaltos

en el periodo colonial. Esto para no argumentar que la justicia indígena comenzó formando parte de las estructuras políticas que ya existían en Abya Yala el momento de la conquista colonial. Solo con el positivismo jurídico del siglo XIX y su manera de concebir la consolidación del Estado de derecho moderno –el Estado para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un único sistema educativo, un solo ejército, un único derecho– la justicia indígena se transformó en una violación del monopolio del Estado.

Desde el prisma sociológico, aunque no reconocida oficialmente como tal, la justicia indígena siguió prevaleciendo en los países salidos del colonialismo, dada la deficiente capacidad del Estado para estar presente de manera efectiva en todo el territorio nacional. El reconocimiento oficial que llegó a tener en muchos países, incluyendo Bolivia y Ecuador en el periodo anterior a 2008 y 2009, fue el doble resultado de las luchas indígenas que lo reivindicaron y de la constatación de la clase dominante de que ese reconocimiento podría ser funcional para la gestión de los conflictos y el mantenimiento de la paz social.

La justicia indígena también es cuestionada por poner en entredicho el principio de la unidad del derecho. Este principio establece que, puesto que el derecho tiene una única fuente, la cual es internamente homogénea, el derecho constituye una totalidad bien definida que puede ser conocida en toda su dimensión en cualquier momento de creación o interpretación del derecho gracias a los métodos que la ciencia jurídica moderna desarrolló y puso al servicio del derecho y los juristas. También este principio es hoy cuestionado por muchos factores. Después de décadas de incesante producción jurídica; de caída en desuso de muchas normas sin que se haya producido su revocación formal; de decisiones superpuestas a lo largo del tiempo, a veces contradictorias, de los tribunales superiores; después de sucesivas sujeciones de los países periféricos a las imposiciones políticas y jurídicas internacionales, a menudo en contradicción con su derecho ordinario, incluyendo su derecho constitucional; por todas estas razones hoy resulta prácticamente imposible determinar con exactitud y exhaustividad todo el derecho efectivamente vigente en un momento dado. Además, esta incertidumbre se convirtió

en un recurso argumentativo de los abogados en la defensa de las causas patrocinadas.

Por otra parte, el propio Estado a lo largo del siglo fue asumiendo nuevas funciones que modificaron su arquitectura institucional. Dado que estas modificaciones no siempre se hicieron con el fin de mantener la coherencia de la acción estatal, la unidad del derecho fue sacudida. Además, por acción de presiones asimétricas, tanto internas como externas, sobre la actuación del Estado, la regulación estatal llegó a asumir una gran heterogeneidad interna, dando origen a lo que he llamado *pluralismo jurídico interno*.⁵ Por ejemplo, normas jurídicas promulgadas para el área ambiental a menudo entran en contradicción con normas jurídicas promulgadas para el área de minas y energía, y los gobiernos, en lugar de resolver esta contradicción, la aprovechan para mantener bajo control demandas sociales contrapuestas.

Por todas estas razones, la unidad del derecho, entendida como homogeneidad del derecho, no tiene hoy en día mucho sentido. Tiene sentido, por el contrario, si la unidad del derecho significa lo siguiente: partir del reconocimiento de la heterogeneidad interna y externa del derecho para, basándose en ese reconocimiento, crear mecanismos que permitan superar las contradicciones y coordinar las diferencias.

La heterogeneidad interna del derecho se refiere a lo que antes denominé pluralismo jurídico interno. Es un tema complejo que no cabe tratar aquí. Sin embargo, hay que señalar que la heterogeneidad interna, que parece ser un problema grave del derecho ordinario, no constituye un problema para la justicia indígena, pues nunca tuvo la pretensión de constituirse como sistema unitario. La justicia indígena es internamente muy diversa como queda plenamente demostrado en los estudios de caso que forman parte de nuestra investigación. Son enormes las variaciones en el tipo de autoridades que administran la justicia, en la manera de aplicarla, en las orientaciones normativas que presiden la aplicación, en los tipos de litigios para cuya resolución se consideran competentes, en las sanciones que aplican con más frecuencia, en la relación entre oralidad y escritura, en la relativa distancia normativa e institucional

5 Ver a propósito Santos, 2003 y 2009a.

en relación con la justicia ordinaria y en las formas de articulación y cooperación que mantienen con ella. Hay comunidades donde las autoridades indígenas resuelven todos los casos relevantes en la comunidad. Hay otras que dialogan y coordinan con la justicia ordinaria para resolver problemas que, en su criterio, no son de su competencia o generan dificultades, y por tanto resulta mejor recurrir a la justicia ordinaria o estatal para fortalecer la comunidad. En síntesis, tenemos una diversidad tanto en los temas que resuelve la justicia indígena, como en las autoridades, los procedimientos, los casos, las sentencias y las sanciones.

Esta diversidad hace que sea más correcto hablar de justicia indígena en plural, es decir, de *justicias indígenas* tal y como sugiere la expresión “normas y procedimientos propios”. Las justicias indígenas tienen en común el hecho de ser ejercidas en las comunidades por autoridades propias y reconocidas para ello.

La heterogeneidad externa se refiere al pluralismo jurídico en el sentido más convencional. El pluralismo jurídico consiste en el reconocimiento de la existencia de más de un sistema jurídico en el mismo espacio geopolítico (el Estado).⁶ La justicia indígena constituye uno de los casos más estudiados de pluralismo jurídico y su existencia es reconocida oficialmente, como he dicho, en varios países de diferentes continentes. El pluralismo jurídico no pone en cuestión la unidad del derecho si se establecen mecanismos de coordinación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. Esta cuestión será abordada más adelante.

Finalmente, la justicia indígena es vista como cuestionadora de la autonomía del derecho. El principio de la autonomía del derecho moderno es uno de los más problemáticos. En sus términos, el sistema jurídico es un campo específico de la regulación social, dotado de una lógica propia, diferente y autónoma en relación con otros campos de la regulación social, sean el sistema político o el sistema económico. La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann llevó al extremo la teorización de esta autonomía. La profesionalización de la formación y de las funciones jurídicas se considera una expresión de la autonomía del derecho y simultáneamente el garante de su preservación.

6 He dedicado mucha investigación al tema del pluralismo jurídico. Ver por ejemplo Santos, 2003 y 2009a.

La verdad es que la autonomía del derecho surge en el pensamiento jurídico liberal moderno en el preciso momento en que la producción del derecho y la administración de justicia pasan a ser monopolio del Estado, es decir, cuando el derecho se vuelve más vulnerable a la interferencia de los factores y las fuerzas (políticos, económicos, sociales, culturales) que influyen en la acción del Estado. No es de extrañar, entonces, que la teoría jurídica crítica y la sociología del derecho hayan puesto en cuestión el principio de autonomía y se hayan centrado en el análisis de los factores políticos, económicos y culturales que condicionan tanto la producción como la aplicación del derecho moderno.

Para la justicia indígena el problema de la autonomía del derecho no se plantea puesto que ella no se imagina como una dimensión separada de la regulación social de las comunidades. Las autoridades que administran la justicia tienen con frecuencia otras funciones que, a la luz de la lógica de la regulación social moderna, podríamos considerar políticas o económicas. Además, estas funciones tienen a menudo una dimensión espiritual que difícilmente encaja en la imaginación institucional o cultural del derecho ordinario.

2.2. Del multiculturalismo liberal a la interculturalidad

El multiculturalismo liberal reconoce la presencia en la sociedad de culturas no eurocéntricas en la medida en que operen únicamente en las comunidades que las adoptan y no interfieran en la cultura dominante en el resto de la sociedad. No es este el multiculturalismo consagrado en las constituciones de Bolivia y Ecuador. El nuevo Estado plurinacional emergente y su componente intercultural no exige simplemente un reconocimiento de la diversidad, sino más bien la celebración de la diversidad cultural y el enriquecimiento recíproco entre las varias culturas en presencia.

La dificultad en reconocer y valorar la diversidad intercultural tiene un nombre viejo pero igualmente válido: se llama colonialismo. El colonialismo es todo sistema de naturalización de las relaciones de dominación y de subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales. El Estado moderno es monocultural y es colonial en ese sentido, porque

sus instituciones siempre han vivido a partir de una norma, que es una norma eurocéntrica que no celebra sino, al contrario, oculta la diversidad. Cuando fue creada la Organización de Naciones Unidas, en 1948, los países latinoamericanos, con pocas excepciones, declararon que no tenían minorías étnicas, pese a que algunos tenían incluso mayorías étnicas. Eso nos muestra la invisibilidad del otro, el inferior, el que no existe, lo que está del otro lado de la línea, lo que en mis trabajos teóricos llamo la sociología de las ausencias.

Este colonialismo es tan fuerte que ha sido reconocido por los propios Estados. En Ecuador el Estado tiene servicios para la descolonización del Estado y en Bolivia hay un Viceministerio de Descolonización. Es decir, se reconoce el problema. La verdad es que la descolonización de las instituciones, de las prácticas y de las mentalidades es un proceso que va a durar mucho tiempo porque la realidad es mucho más colonial de lo que podemos imaginar y el colonialismo se manifiesta de muchas formas. El racismo es solamente la más conocida.

En nuestro estudio hemos analizado con alguna profundidad dos casos de racismo que impactan sobre la justicia indígena. Uno de ellos, con base en un estudio de caso en Riobamba, muestra el racismo de los funcionarios judiciales ordinarios, que se expresa claramente en cómo tratan a los indígenas, cómo los miran, cómo se ríen de sus vestimentas y de su manera de hablar, cómo producen su ausencia cuando, por ejemplo, un indígena espera el doble de tiempo que otro para el mismo trámite. Es un racismo difuso en el accionar cotidiano de las instituciones que viene de hecho de la colonia. ¿Qué otra palabra racista tenía la colonia si no era la del indígena como rústico?

El otro caso de racismo es la manera en que se demoniza a la justicia indígena, en especial en el ámbito político-mediático, como justicia salvaje, como justicia bárbara. Obviamente que la justicia indígena en su enorme diversidad no está libre de excesos, como tampoco la justicia ordinaria está libre de excesos, que además son bien conocidos. En el caso de la justicia indígena, el colonialismo consiste en transformar casos excepcionales en regla, y lo que es un exceso se transforma y es representado como la manera “normal” de decidir las cosas. Es lo que está pasando de algún modo en Ecuador y Bolivia. Por

eso la excepción se generaliza y se transforma en una característica de la justicia indígena. Mostrar la justicia indígena por lo que no es, cuando durante siglos desplegó toda su riqueza y eficacia resolviendo los conflictos entre la gente allí donde el Estado no había llegado. Y aquí hay una extraña coincidencia: los gobiernos están enfrentados con la oposición y con los medios de comunicación social, pero los tres coinciden en la idea de que la justicia indígena es salvaje y bárbara. No es algo casual. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

2.3. De la nación a la plurinación

Cuando hablamos de justicia indígena no estamos refiriéndonos a un método alternativo de resolución de litigios como son los casos de arbitraje, conciliaciones, jueces de paz, justicia comunitaria. Estamos ante una justicia ancestral de pueblos originarios anclada en todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias. Tiene una historia muy larga y una memoria igualmente bastante prolongada, constituida por mucho sufrimiento pero también por muchísima resistencia hasta el presente.

Como parte de un proyecto constitucional de plurinacionalidad, la justicia indígena cuestiona frontalmente la concepción de nación por la que se rige el Estado liberal moderno. Según esta concepción, la nación es el conjunto de individuos que pertenecen al mismo espacio geopolítico, el Estado. En sentido pleno, la pertenencia se llama ciudadanía. Este es el concepto de “nación cívica”. Es un concepto que, a pesar de parecer totalmente inclusivo, esconde muchas exclusiones. Por un lado, desconoce que las sociedades no son solo individuos, sino también grupos sociales que tienen diferentes formas de pertenencia al territorio abarcado por el Estado. Por otro, se reserva el derecho de excluir de la forma más intensa de pertenencia, la ciudadanía, a grupos sociales enteros que a veces son mayoritarios en términos poblacionales.

Históricamente, estuvieron excluidos de la nación cívica los trabajadores, las mujeres, los esclavos, los niños, los pueblos indígenas. Fue a través de luchas sociales, a menudo sangrientas, que estos grupos adquirieron la ciudadanía.

Habiendo luchado por la conquista de la ciudadanía, los pueblos indígenas no cuestionan la legitimidad de la nación cívica. Simplemente rechazan que sea el único concepto de nación reconocido por el Estado. Exigen que, junto a la nación cívica, se reconozca la nación étnico-cultural, la nación fundada en un modo de pertenencia colectivo que comparte el mismo universo cultural y simbólico, la misma ancestralidad, la misma relación con la tierra y el territorio. Este reconocimiento de la existencia de diferentes conceptos de nación y de su coexistencia en el mismo Estado es el *quid* del proyecto de Estado plurinacional: la nacionalidad boliviana o ecuatoriana coexistiendo con las nacionalidades quechua, aymara, guaraní y otras.

Aunque en la actualidad varios Estados se consideran plurinacionales –de Canadá a Bélgica, de Suiza a Nueva Zelanda, de Etiopía a Nigeria– el proyecto plurinacional es controvertido y tiene muchos opositores. La ideología liberal del Estado moderno como entidad unitaria y monolítica, tanto en el plano cultural como en el institucional, sigue siendo muy fuerte. En América Latina, el argumento más utilizado en contra del proyecto plurinacional es que la plurinacionalidad pone en peligro la unidad y la cohesión sociales, ya de por sí frágiles en países que surgieron de la dominación colonial. Las amenazas imaginarias o reales –el caso de la Media Luna en Bolivia el año 2008– de secesión confirman este peligro.

Es un argumento serio cuyo fundamento real debe tenerse en cuenta en la construcción de la plurinacionalidad, pero no es un argumento que impida dicha construcción. Las amenazas a la unidad y la cohesión sociales nunca vinieron de los pueblos indígenas. Por el contrario, estos fueron violentamente excluidos de cualquier proyecto de unidad y cohesión nacionales. Solo con mucha lucha y sufrimiento consiguieron alguna inclusión, además siempre precaria, aún hoy en plena vigencia de constituciones plurinacionales. Fueron las exclusiones abismales de los pueblos indígenas –incluso en países donde eran demográficamente mayoritarios, como es el caso de Bolivia– las que en gran medida desacreditaron la idea de nación cívica y prepararon el camino para el surgimiento de la nación étnico-cultural.

En mi opinión, el colonialismo está presente en el debate sobre la plurinacionalidad por otro motivo raramente asumido en el espacio público. Es la idea de que el colonialismo no terminó con las independencias. Continúa hasta hoy a través de dos formas principales, el racismo y el colonialismo interno, que afectan tanto a las relaciones sociales como a las identidades y subjetividades. Es este colonialismo insidioso, a veces manifiesto, a veces subterráneo, pero siempre presente, que contamina todo el debate sobre la plurinacionalidad. No es solo un colonialismo cultural; es un colonialismo que se refleja en el sistema político (concepción del Estado y de la democracia) y justifica la explotación capitalista más salvaje.

El complejo colonialismo-autoritarismo-capitalismo opera en el debate sobre la plurinacionalidad a través de una doble escisión cuyo objetivo fundamental es aislar a los pueblos indígenas y neutralizar sus causas más avanzadas. La primera escisión consiste en dividir a los pueblos indígenas del resto de la sociedad. El proyecto de plurinacionalidad deja de ser un proyecto omniabarcante, una solución para la sociedad en su conjunto y pasa a ser considerado un problema indígena cuya solución indígena solo puede causar problemas al conjunto de la sociedad.

La segunda escisión tiene como objetivo dividir a los pueblos indígenas entre sí, fomentando divisiones entre las organizaciones y, sobre todo, separando a los indígenas de los liderazgos de sus organizaciones. Esta escisión actúa a través de la demonización de los líderes indígenas y la criminalización de las protestas que organizan.

El proyecto plurinacional es un proyecto a largo plazo, tal vez irreversible pero sin duda mucho menos lineal de lo que los constitucionalistas del final de la década pasada imaginaron. El aislamiento social y político de los pueblos indígenas puede ser uno de los efectos perversos de los cambios constitucionales y puede llevar a los propios liderazgos indígenas a pensar que el proyecto de plurinacionalidad es sólo un tema indígena y no una cuestión que afecta al país en su conjunto. Si esto sucede, quienes vaticinan el fin del proyecto verán cumplidas sus profecías. Y no tendrán que realizar grandes esfuerzos para que esto suceda.

Por estar ahora relacionada con el proyecto plurinacional, la justicia indígena no dejará de reflejar las vicisitudes de la cuestión de la

plurinacionalidad. Junto con las autonomías previstas en las constituciones, la justicia indígena es quizá la cara más visible y, en razón de ello, también la más vulnerable del proyecto plurinacional. Si este fracasa, la justicia indígena seguirá su camino pero progresivamente será descharacterizada y trivializada. Será reducida a condición de un mecanismo alternativo de resolución de pequeños litigios que al Estado le interesa reconocer o tolerar.

2.4. Del pluralismo político eurocéntrico a la democracia intercultural

Esta sección también podría titularse: *de la izquierda eurocéntrica a la izquierda intercultural*. El pluralismo político eurocéntrico tiene una raíz liberal⁷ que se manifiesta de múltiples formas. El *individualismo*. La unidad del sistema político son los individuos y la doble obligación política que los vincula. Esta doble obligación política es la obligación política horizontal, que une a los ciudadanos entre sí mediante la idea de la igualdad de todos ante la ley; y la obligación política vertical, que vincula por igual a todos los ciudadanos con el Estado. De esta doble obligación política nace la distinción entre el derecho privado y el derecho público. *El privilegio concedido a la democracia representativa* entre otras formas posibles de democracia. En la democracia representativa los ciudadanos no toman decisiones políticas; eligen a quienes las toman a través del voto individual. El ejercicio de la democracia se lleva a cabo en el espacio público y está reservado a los ciudadanos. En los espacios privados o comunitarios, la democracia, así como su ejercicio por no ciudadanos, es inconcebible. *El Estado como representante del interés general*, contrapuesto a la fragmentación de los intereses en la sociedad civil. *La agregación de los intereses sectoriales se da por la vía del partido político*, que asume la exclusividad de la representación política de los intereses. Se reconocen otras formas de agregación de intereses, como

7 El llamado “marxismo occidental” introdujo cambios significativos en esta teoría pero, como su propio nombre indica (“occidental”), no subvirtió las premisas culturales en las que se basa la teoría liberal.

los sindicatos y los movimientos sociales, pero la representación política sigue, en general, reservada a los partidos. El *nacionalismo*. Entendido como la máxima expresión de la unidad de la nación cívica, tal y como mencioné anteriormente. *Secularismo*. La separación entre la Iglesia y el Estado es el fundamento estructurante de la sociedad política (el conjunto de las interacciones entre el Estado y la sociedad civil). La libertad religiosa es posible porque el espacio público está libre de religión. *El capitalismo como forma natural de realizar en el plano socioeconómico el proyecto liberal*. Volveré a esta característica más adelante.

A la luz de estas características es fácil llegar a la conclusión de que los pueblos indígenas, tal y como los pueblos afrodescendientes, estuvieron durante mucho tiempo excluidos de este tipo pluralismo. Se trataba de un pluralismo que les era inherentemente hostil, no sólo porque no los reconocía como ciudadanos, sino también porque se basaba en premisas filosóficas y culturales que contradecían sus prácticas colectivas, sus formas de vida y de organización social.

El propio marxismo mantuvo intacta la exclusión e inclusive la invisibilidad social y política de los pueblos indígenas, salvo algunas brillantes excepciones, como fue el caso de José Carlos Mariátegui. Esto a pesar de que el marxismo introdujo el factor de clase social en este modelo político; retiró al Estado el aura de defensor del interés general; asumió la contradicción entre la cuestión de clase y la cuestión nacional; y defendió el socialismo como vía de superación del capitalismo. A pesar de todo esto, la izquierda latinoamericana, tanto la marxista como la no marxista, mantuvo, en general, una actitud racista y colonialista hacia los pueblos indígenas, que a veces se traducían en exclusión y persecución, y otras veces en tutela paternalista y captación clientelista.

Se entiende que las luchas de los pueblos indígenas después de las independencias del siglo XIX nunca hayan aceptado acríticamente este modelo de pluralismo político. Oscilaron entre rechazarlo totalmente y aceptarlo como puerta de entrada a un grado de inclusión política que les permitiera avanzar en la transformación del modelo político. Las Constituciones de 2008 en Ecuador y 2009 en Bolivia representan la culminación de la segunda estrategia. Promulgadas por gobiernos de izquierda en la estela de importantes luchas sociales protagonizadas

por los pueblos indígenas, estas constituciones prevén transformaciones importantes en el sistema político y muchas responden a las reivindicaciones de los movimientos indígenas. Es particularmente notable que la Constitución de Bolivia establezca en su artículo 11 el reconocimiento de tres formas de democracia: la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria, siendo esta última la forma de democracia que pretende corresponder a las prácticas de organización política de las comunidades indígenas. La complementariedad de estas tres formas de democracia en un horizonte de democracia intercultural constituye uno de los retos principales de la plurinacionalidad.

Pese a ciertos avances (en especial normativos y de ejercicio), es evidente que las dificultades, los atropellos, los bloqueos y las descaracterizaciones a las que este proceso de transformación política ha estado sujeto en los últimos años muestran que el pluralismo político eurocéntrico sigue siendo dominante y que los partidos de izquierda en el gobierno aún no se han liberado del racismo y del colonialismo que siempre los caracterizó. En este campo, el apoyo social que encuentran para la criminalización de líderes indígenas y la demonización de la justicia indígena hace prever que el proyecto constitucional transformador corre el riesgo de ser desconstitucionalizado.

2.5. Del desarrollo capitalista dependiente al *sumak kawsay* o *suma qamaña*

Esta sección también podría llamarse: *de la naturaleza-recurso a la naturaleza-madre tierra*. Aquí radica uno de los principales obstáculos para el reconocimiento de la justicia indígena como uno de los pilares del proyecto constitucional. La diferencia más sustantiva entre la interculturalidad en el ámbito del Estado-nación y la interculturalidad plurinacional está en que esta última incluye tanto las dimensiones culturales como las políticas, territoriales y económicas de la diversidad. En otras palabras, la diversidad plurinacional implica el reconocimiento constitucional de que hay varias formas, todas igualmente legítimas, de organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica. Aunque de maneras y con énfasis diferen-

tes, el reconocimiento de esta diversidad es notorio en las constituciones de los dos países analizados.

La justicia indígena siempre ha formado parte de constelaciones de relaciones sociales y económicas extrañas al individualismo posesivo del liberalismo, a la primacía de la propiedad individual sobre todas las otras formas de propiedad y a la lógica de la acumulación ilimitada y de la mercantilización de la vida que subyace en el capitalismo. Las comunidades indígenas, incluso estando indirectamente subordinadas al capitalismo, mantuvieron a lo largo del tiempo, a través del mercado y del trabajo asalariado fuera de la comunidad, lógicas internas de producción y reproducción social características de sociedades y economías campesinas fundadas en las diferentes cosmovisiones indígenas. Nunca se trató de lógicas detenidas en el tiempo, rígidas o puras. Por el contrario, evolucionaron, supieron adaptarse a su tiempo y articularse con otras lógicas económicas, particularmente con la lógica capitalista. Pero siempre supieron mantener una autonomía relativa. Prueba de ello es el hecho de haber sobrevivido al largo periodo de dominación colonial y capitalista. De modo enfático, ambas constituciones reconocen la diversidad de lógicas económicas vigentes en la sociedad. Pero más que eso, parecen dar prioridad a lógicas indígenas como principios organizadores de la sociedad en su conjunto. No se trata ni de un retorno a imaginados pasados precapitalistas ni de saltos hacia futuros socialistas. Se apunta a un horizonte postcapitalista que, sin embargo, no se define como socialista. La dificultad de nombrar estos objetivos constitucionales en la lengua colonial hizo que las constituciones recurran, por primera vez en la historia del constitucionalismo moderno latinoamericano, a conceptos expresados en las lenguas originarias, como *sumak kawsay* o *suma qamaña* y otros conceptos afines.

Las aproximaciones más prudentes a estos conceptos apuntan la idea de que la organización plural de la economía y la propiedad debe gestionarse globalmente a partir de los principios de reciprocidad, complementariedad, primacía del florecimiento colectivo y respeto por los derechos de la naturaleza en cuanto madre tierra, origen y garantía de la vida humana y no humana. Estos principios están mucho más cerca de las realidades sociales y económicas reguladas por la justicia indígena

que de las realidades reguladas por la justicia ordinaria. Esto haría suponer que la justicia indígena es apreciada precisamente porque sus lógicas de acción se adecuan a los designios constitucionales. La gestión de la tierra, de los recursos, del territorio dentro de las comunidades indígenas ha estado, en general, bajo competencia de la justicia indígena.

La verdad es que nada de esto está sucediendo y, por el contrario, la justicia indígena está siendo cuestionada, entre otras cosas, por ser supuestamente un obstáculo al desarrollo, impidiendo así a los pueblos indígenas participar plenamente en el nuevo ciclo de desarrollo iniciado por los nuevos gobiernos constitucionales. Pero ¿de qué desarrollo estamos hablando? ¿Del proyectado en la Constitución? No. Es el desarrollo capitalista dependiente que caracterizó los periodos anteriores a los procesos constitucionales. Las movilizaciones sociales y los procesos constitucionales a los que condujeron coincidieron con la intensificación del desarrollo capitalista global neoliberal impulsado por el desarrollo de China, por la especulación financiera sobre las *commodities* y los recursos naturales y por la nueva demanda de compra de vastas extensiones de tierra por parte de algunos países y empresas multinacionales con el objetivo de obtener reservas de tierra en el extranjero –sobre todo en África– como parte de su seguridad alimentaria.

Por esta doble razón, se invirtió la histórica renta diferencial del comercio internacional que perjudicaba a quien exportaba naturaleza en lugar de productos manufacturados. Durante mucho tiempo se consideró que una de las fatalidades de América Latina era exportar naturaleza, lo que explicaba su subdesarrollo. De repente, los recursos naturales fueron valorados en los mercados internacionales y se transformaron en una tentadora fuente de financiación de las políticas del Estado y en especial de las políticas sociales inscritas en los textos constitucionales.

Hay que añadir que los gobiernos de los dos países, que se ven a sí mismos como progresistas, de izquierda y nacionalistas, encontraron diferentes formas de alterar los contratos de concesión con las empresas extractivistas a fin de imponer una nueva repartición, más favorable para el país, de los rendimientos de la explotación minera, hidrocarbúrica y maderera. Estos excedentes fueron puestos al servicio de la construcción de infraestructuras, muy deficientes en ambos países, y de

la redistribución social mediante programas dirigidos al refuerzo de políticas públicas (en salud y en educación) y a la financiación, mediante bonos compensatorios, de los presupuestos familiares de los sectores más vulnerables.

Se creó así un contexto en el que la máxima explotación de recursos naturales aparecía como la vía más rápida para superar el subdesarrollo. Una oportunidad histórica imperdible, y mucho menos para gobiernos de izquierda criticados tradicionalmente por las oligarquías y por la derecha por no tener políticas para el desarrollo del país. La nueva distribución de rendimientos de la explotación de los recursos naturales entre los gobiernos y las empresas multinacionales contribuyó al convencimiento de amplios segmentos de la población de que esta oportunidad no podía ser desperdiciada.

De ese modo comenzó el aislamiento político de los pueblos indígenas y la división en y entre sus organizaciones a través de las medidas arriba señaladas. El neoextractivismo, como pasó a ser llamado, se consolidaba ahora con una nueva justificación nacionalista, más abarcante que las justificaciones antes invocadas por las oligarquías. El apoyo social al neoextractivismo provino, como era de esperar, de los sectores que tradicionalmente ganaron con él y ahora vieron crecer sus lucros sin la necesidad de soportar el peso político de las luchas sociales que suscitó. Pero el apoyo surgió también en las clases medias urbanas y en las comunidades rurales o suburbanas en las que la identidad indígena es menos fuerte que la identidad campesina, minera, trabajadora, micro o mediano empresaria o cocalera.

Los costes sociales del neoextractivismo no se hicieron esperar y, con ellos, la resistencia indígena y la respuesta represiva por parte del Estado. Las poblaciones conocen bien esos costes: ocupación de sus tierras sin consulta previa, contaminación de sus aguas, destrucción ambiental, violación grotesca de los derechos de la Madre Tierra mediante la explotación minera a cielo abierto, refuerzo de la presencia de las iglesias (aprovechándose de la desorientación y desesperanza de las poblaciones), asesinato de dirigentes, desplazamientos masivos de poblaciones y su reasentamiento sin ningún respeto por sus reivindicaciones, sus territorios sagrados, sus ancestros.

Cuando las comunidades resisten para mantener el control sobre sus territorios, recurren a sus autoridades y a la justicia indígena que, en muchos casos, siempre administró el acceso a la tierra. Tal resistencia es rápidamente declarada como enemiga del desarrollo y estigmatizada en la opinión pública. Y ocurre que la resistencia indígena, motivada por la reciente legitimación que las constituciones confieren a sus luchas, tiende ahora a ser más intensa y paralelamente la división entre organizaciones indígenas se torna más visible que nunca. Esta división es rápidamente utilizada y, si es posible, manipulada por los adversarios del proceso constitucional.

Una vez más, la justicia indígena es concebida como un obstáculo para el desarrollo. Su neutralización se hace indispensable para abrir las comunidades al progreso (obviamente definido en términos eurocéntricos). Para ello, el Estado recurre a varias medidas: definir el territorio indígena como superficie territorial, excluyendo el subsuelo; reducir la jurisdicción territorial o material de la justicia indígena a fin de convertirla en inofensiva; atribuir a otras instituciones, controladas por el Estado, el control del acceso a la tierra; etcétera.

Esta política tiene muchos otros matices. Uno de ellos es acusar a las comunidades indígenas de estar al servicio del imperialismo estadounidense y de las ONG ambientalistas norteamericanas. Esta acusación resulta convincente porque tiene una parte de verdad. De hecho, Estados Unidos cambió en tiempos recientes sus estrategias de dominación continental y ahora parece preferir la financiación de prometedores dirigentes indígenas, de sus organizaciones, sus fundaciones y sus proyectos de desarrollo local. En el transcurso de esta “ayuda para el desarrollo” se van formando líderes y miembros de las organizaciones que se distancian de sus gobernantes nacionales tenidos como enemigos de los Estados Unidos, antiimperialistas, comunistas, ateos (la acusación puede variar para adecuarse mejor a la población concreta a ser adoctrinada). Este adoctrinamiento convierte la lucha política en más compleja para todos los participantes. Tanto el Gobierno de Rafael Correa como el de Evo Morales tienen un discurso y una actuación política antiimperialistas y eso les ha causado algunos riesgos personales y políticos. Se trata de un antiimperialismo atípico que contradictoriamente (o no) permite

adoptar, en el plano interno, el neoextractivismo como parte integrante del modelo neoliberal de desarrollo y permite ganancias fabulosas a las empresas multinacionales, muchas de ellas norteamericanas.

Esta es la situación en la que, con algunas diferencias, nos encontramos en los dos países. La lucha entre distintos modelos económicos es ahora también la lucha entre dos proyectos de país. Los campos están enfrentados y las tensiones entre ellos no han dejado de crecer.

El nuevo Estado desarrollista (como viene siendo designada la actuación del Estado) y el neoextractivismo están en contradicción con la concreción de los Derechos de la Naturaleza en Ecuador o con la aplicación de la Ley de los Derechos de la Madre Tierra en Bolivia. Para los primeros hay nuevas condiciones económicas globales que no se pueden desconocer bajo pena de cometer suicidio político. La justicia indígena ignora totalmente este nuevo condicionamiento y por eso debe ser neutralizada. Y con ella todas las reivindicaciones indígenas que comparten la misma ignorancia y el mismo atraso.

Por su carácter, no se puede esperar que este enfrentamiento sea débil. Al contrario, tiende a ser fuerte y mucho más abarcante que la justicia indígena, porque involucra a todas las estructuras comunitarias. Se trata de un enfrentamiento intenso que en ambos países tiene dos vertientes: una política-legislativa y otra judicial. La vertiente política-legislativa se expresa mediante la disputa en torno a normas como la Ley de Consulta, el fallido intento de Ley de Aguas y la Ley de Minería en Ecuador; así como la Ley del Órgano Judicial, la Ley de Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria o la ausencia de una Ley de Consulta en Bolivia.

Esta contradicción entre el modelo capitalista de Estado neodesarrollista y neoextractivista, frente al *sumak kawsay* o *suma qamaña*, tenderá a asumir formas más y más violentas en los dos países. ¿Cuál es el resultado de este enfrentamiento? Por ahora uno de sus rasgos más violentos es la criminalización de la política y de la justicia indígenas. En Ecuador los números indican que hay al menos 200 dirigentes enjuiciados, muchos de ellos con cargos de terrorismo o de sabotaje por luchar por sus territorios y defenderlos. No puede ser parte del buen

vivir mandar a la prisión a 200 dirigentes que defienden el buen vivir. Hay aquí una contradicción intensa.

Por otro lado, en ambos países, el campo social y político que respalda el proyecto constitucional acepta de manera consensual que el tejido económico y la base financiera de la acción estatal no se pueden cambiar de un día para otro. Sería necesario definir desde ya una *política de transición* que vaya dando señales progresivamente más convincentes de que la sociedad está cambiando en los términos propuestos en la Constitución, aunque sea de forma más lenta de lo que antes se esperaba e imaginaba. En este proceso de transición, una de las señales más concluyentes sería no permitir la desestructuración anárquica de las comunidades. Y, para eso, prestigiar a la justicia indígena sería una de las medidas a tomar, pues en condiciones normales, ampliamente probadas en varios países, el desempeño de la justicia es un factor de cohesión social.

2.6. Coordinación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria; de la dualidad de justicias a la ecología de saberes y de prácticas jurídicas

Las constituciones de Bolivia y de Ecuador establecen que la justicia indígena y la justicia ordinaria tienen la misma dignidad constitucional, o sea, son reconocidas en paridad. En ese sentido, serán definidas formas de coordinación y de cooperación a fin de evitar sobreposiciones o contradicciones entre ellas. Son muchas las posibles coordinaciones, algunas referidas a las formas de relación, otras a los mecanismos e instituciones que las pueden concretar.

Antes que nada, se debe tener en cuenta que, como la convivencia de estas dos justicias existe desde hace mucho, se fueron desarrollando a lo largo del tiempo múltiples formas de relación entre ambas. La experiencia comparada nos muestra que históricamente son posibles las siguientes principales formas de relación: *la negación, la coexistencia a distancia, la reconciliación y la convivialidad.*

La *negación* consiste en la negativa de reconocer la existencia de otra justicia. Esta negativa asumió formas distintas cuando provino de la iniciativa de la justicia ordinaria y cuando provino de la iniciativa de

las autoridades indígenas. En el primer caso muchas veces hubo represión violenta hacia las autoridades indígenas o sobreposición arrogante a sus decisiones como si no hubiesen existido. Cuando la negación provino de la iniciativa de las autoridades indígenas, adoptó la forma de clandestinidad de las decisiones propias y la fuga hacia territorios donde la justicia ordinaria no pudiese llegar.

La *coexistencia a distancia* entre la justicia indígena y la justicia ordinaria consiste en el reconocimiento recíproco con prohibición de contactos entre ellas. Esta forma de relacionamiento tuvo su expresión más acabada en el sistema de apartheid de África del Sur. La justicia comunitaria africana se aplicaba en las *townships*, las áreas reservadas a la población negra y sólo tenía presencia y vigor en tales áreas.

La *reconciliación* consiste en un tipo de relación en el cual la justicia políticamente dominante (la justicia ordinaria) reconoce la justicia subalterna y le otorga alguna dignidad a título de reparación por el modo como la justicia subalterna fue ignorada o reprimida en el pasado. La reconciliación tiene como objetivo curar el pasado, pero de tal modo que la cura no interfiera demasiado con el presente o con el futuro.

Finalmente, la *convivialidad* es apenas un ideal: la aspiración de que la justicia ordinaria y la justicia indígena se reconozcan mutuamente y se enriquezcan una a la otra en el propio proceso de relación, obviamente respetando la autonomía de cada una de ellas y los respectivos dominios de jurisdicción reservada. Es una forma de relación muy compleja, sobre todo porque no puede ser concretada mediante decreto. Presupone una cultura jurídica de convivencia, compartida por los operadores de las dos justicias en presencia.

Si observamos la historia de las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria en Bolivia y en Ecuador podemos decir que prevalecieron, en tiempos y lugares diferentes, la negación, la coexistencia y la reconciliación (esta última en el periodo más reciente). La convivialidad es la forma de relación prescrita por las Constituciones plurinacionales. Pero, como señalé, la prescripción tendrá poco valor si no está sustentada en una cultura jurídica que vea en la convivialidad una nueva forma, más realista y eficaz, de concebir y aplicar el derecho. Por lo que dije antes, es evidente que tal cultura jurídica no existe entre

los operadores de la justicia ordinaria. Al contrario, domina la cultura jurídica positivista. Su substitución por otra cultura jurídica antipositivista e intercultural es un proceso que durará décadas. Es, pues, previsible que los primeros tiempos posconstitucionales de interacción entre la justicia indígena y la justicia ordinaria sean accidentados y estén muy por debajo de lo que establecen las constituciones en su espíritu y en sus normas. Se debe añadir que, a la luz del análisis que propongo en este texto, habrá fuerzas en la sociedad y en el Estado interesadas en que la nueva cultura jurídica nunca surja.

En estas condiciones es pedagógico comenzar por destacar que, al margen de la legislación, se fueron creando, a lo largo del tiempo, formas de coordinación muy ricas y diversas entre las dos justicias. Es lo que llamamos la *coordinación desde abajo*, a partir de prácticas concretas de los operadores o autoridades de las dos justicias en su labor cotidiana de resolver litigios. Se trata de una coordinación empírica, intersticial, cotidiana que no suscita la atención mediática. De esa coordinación empírica hay muchas ilustraciones en los estudios que aquí presentamos. La construcción de la nueva relación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria debería comenzar por el análisis detallado de las prácticas de coordinación que están haciéndose en el terreno.

La segunda observación a realizar es que la coordinación entre las dos justicias no tiene que ser hecha por vía legislativa. Puede ser dejada a un órgano jurisdiccional como, por ejemplo, el Tribunal Constitucional. Es el caso de Colombia y de África del Sur. En este escenario son decisivas la misión y la filosofía con las que es creado el Tribunal, así como su composición. Esta solución tiene varios argumentos a favor y el principal es que la coordinación, en cuanto mandato constitucional, es un tema nuevo para todos y exige por ello un periodo de aprendizaje y experimentación. Es un periodo de búsqueda de caminos no siempre complementarios, de soluciones de ensayo y error. En tales condiciones, una solución jurisdiccional es siempre mejor que una solución legislativa. Esta última es rígida y, aunque corresponda a determinada coyuntura política e ideológica, se propone tener vigencia por un periodo largo, lo que hace difícil la adaptación a las nuevas condiciones que van surgiendo.

Esta observación es particularmente pertinente en función de la experiencia reciente en Bolivia, que promulgó una ley de coordinación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena: la Ley del Deslinde Jurisdiccional. Nuestro análisis muestra que estas definiciones normativas constituyen un atentado contra el proyecto de Estado plurinacional. La Ley del Deslinde no es verdaderamente una ley de coordinación, sino de destrucción de la justicia indígena. Estamos convencidos de que esta Ley será declarada inconstitucional. Si no existen otras razones hay, por lo menos, el hecho de haber sido promulgada sin incluir los resultados de la consulta previa realizada, ignorando lo que determinan la Constitución y el derecho internacional.⁸ Además, técnicamente es una ley mal hecha. En el caso de Ecuador hay una propuesta pendiente y durante algún tiempo pareció que la intención era copiar la experiencia boliviana. Sería una mala noticia para quienes apuestan por el proyecto constitucional.

La solución legislativa no exime de la existencia de un órgano jurisdiccional. Por ello vuelvo a destacar la importancia de la misión, la filosofía y la composición del Tribunal Constitucional. Para respetar el proyecto constitucional, la misión de este tribunal debe estar orientada a promover gradualmente aquello que designo como ecología de saberes jurídicos, esto es, el modo de pensamiento jurídico que corresponde a la forma de relación interjudicial que designé como convivialidad. Por ahora, domina la coexistencia, la dualidad de saberes jurídicos. Si tal dualidad se mantiene, acabará por empobrecer tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria.

La ecología de los saberes jurídicos se asienta en el aprendizaje recíproco de los dos sistemas en presencia y en el enriquecimiento que de ello puede resultar para ambos. Con base en las discusiones contemporáneas sobre la administración de justicia en sociedades cada vez más complejas, Ramiro Ávila, en uno de los dos libros que publicamos en el

8 El Ministerio de Justicia, a través del Viceministerio de Justicia indígena originaria campesina y en coordinación con organizaciones indígenas y campesinas, impulsó un amplio proceso de consulta en torno al anteproyecto de Ley del Deslinde Jurisdiccional, pero las principales propuestas resultantes no fueron tomadas en cuenta en la aprobación de la Ley por parte de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

ámbito de este proyecto (el libro sobre Ecuador), identifica varios aspectos en los que la justicia ordinaria puede aprender de la justicia indígena. No es difícil imaginar otros aspectos en los que, de manera recíproca, la justicia indígena puede aprender de la justicia ordinaria. Por otra parte, en lo que se refiere a la coordinación desde abajo nuestro estudio revela que la justicia indígena se ha enriquecido con algunas enseñanzas de la justicia ordinaria. Estos intercambios de soluciones jurídicas conducen a lo que he llamado interlegalidad e híbridos jurídicos.

La *interlegalidad* resulta del mayor conocimiento que las personas van teniendo de las dos justicias, lo que les permite optar, en ciertas circunstancias, entre una u otra. También les permite que ciertas relaciones sociales sean simultáneamente reguladas por más de un sistema jurídico, siempre que sea posible distinguir diferentes dimensiones (por ejemplo, en las relaciones familiares: casamiento, herencias, relación con los hijos, divorcio, violencia doméstica). En ciertas circunstancias, los ciudadanos y las ciudadanas pueden optar por un sistema jurídico para la regulación de algunas dimensiones y por otro sistema para la regulación de otras dimensiones.

Los *híbridos jurídicos*, a su vez, son conceptos o procedimientos en los que es posible identificar la presencia de varias culturas jurídicas. Por ejemplo, el concepto de Derechos de la Naturaleza es un híbrido jurídico. El concepto de derecho viene de la cultura eurocéntrica y del derecho moderno, pero su aplicación a la naturaleza, concebida como Madre Tierra o *Pachamama*, es una contribución de la cultura andina originaria. El uso de formularios y de actas en la administración de la justicia indígena puede ser considerado otro híbrido jurídico. Mediante el recurso a la escritura, la justicia indígena busca mejorar su memoria, registrar las reincidencias y evitar dobles juzgamientos.

2.7. Respeto de la Constitución y del Derecho Internacional de los Derechos Humanos

En la arquitectura del Estado moderno, el derecho infraconstitucional no puede violar la Constitución dada la primacía que le es atribuida en cuanto ley fundamental. Siempre que se reconoce oficialmente el plu-

ralismo jurídico, todos los sistemas de justicia reconocidos deben, de igual modo, obedecer la Constitución. Esta segunda situación está actualmente en vigor en Bolivia y en Ecuador. Por eso, la obediencia que la justicia indígena debe a la Constitución es la misma que la debida por la justicia ordinaria. Dada asimismo la primacía del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria le deben obediencia. A pesar de ello, siempre que este tema es abordado en relación a la justicia indígena adquiere un dramatismo propio. No siempre son buenas las razones para tal dramatismo. Habiendo buenas y malas razones, hay que distinguirlas. Comencemos por las malas.

La cultura jurídica y política dominante, que procuré definir arriba en términos generales, concibe a la justicia indígena según una hermenéutica de sospecha. Como esa cultura es eurocéntrica y monocultural, ve a la justicia indígena con desconfianza y extrañeza ya que tiene dificultad para entender las premisas de las que parte. El pasado colonial del Estado moderno en el continente refuerza esa actitud: la justicia propia de gente inferior no puede dejar de ser inferior. De ahí la referencia recurrente a los excesos o las deficiencias de la justicia indígena. Añádase que se atribuye a unos y otras un significado en nada comparable al significado atribuido a los excesos y deficiencias de la justicia ordinaria, a pesar de ser bien conocidos y frecuentes. Esta actitud de sospecha en relación con la justicia indígena acaba por servir a los intereses de aquellos que la quieren demonizar para crear el aislamiento político de los pueblos indígenas y liquidar el proyecto constitucional.

Las buenas razones para la complejidad de la subordinación de la justicia indígena a la Constitución y al DIDH residen en que la justicia indígena está fundada en una cultura propia y un universo simbólico muy diferentes de los que presiden la Constitución y el DIDH. Siendo así, es probable que surjan conflictos que planteen complejos problemas de interpretación. La experiencia de la jurisprudencia constitucional de Colombia es un buen ejemplo de ello.

Para que esos problemas puedan ser resueltos con la atención que merecen y en cumplimiento del mandato constitucional, hay tres condiciones principales que son necesarias. La primera se refiere a la com-

posición de los tribunales constitucionales; la segunda, a la propia interpretación de la Constitución; y la tercera, a la necesidad de no huir ante la dificultad de los temas y problemas por la vía del silencio y la omisión.

En cuanto a la *composición de los tribunales constitucionales*, el ideal es que exprese el propio pluralismo jurídico cuya existencia se reconoce a nivel infraconstitucional. En otras palabras, es importante que su composición esté formada por expertos en ambas justicias. En el caso de la justicia indígena, los mejores expertos serán, en principio, autoridades indígenas con experiencia en administración de justicia. Fue esta solución la que se adoptó en la primera versión de la Constitución de Bolivia, pese a que luego no prevaleció. No siendo esto posible, por razones políticas u otras, es fundamental que los miembros del Tribunal Constitucional den cumplimiento al objetivo constitucional de construir con el tiempo una justicia intercultural asentada en la ecología de saberes jurídicos. En el caso de Bolivia es fundamental que las nuevas autoridades del Tribunal Constitucional Plurinacional, electas en 2011 mediante un inédito y complejo proceso de votación popular, asuman la plurinacionalidad en la justicia y el apego a la nueva Constitución Política. El gran riesgo es que este Tribunal se transforme en un agente de desconstitucionalización. Al respecto cabe también la inquietud sobre cómo será constituida la Corte Constitucional en Ecuador, siendo que por ahora las funciones constitucionales son ejercidas por un tribunal de transición.

La segunda condición tiene que ver con *la traducción intercultural*. Esta condición está relacionada con la anterior y establece que es necesario desarrollar mecanismos de traducción intercultural que permitan interpretar la Constitución y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos en términos interculturales. En otros términos, los propios derechos fundamentales deben ser sometidos a interpretación intercultural. Los valores plasmados en esos derechos deben ser respetados, pero las actuaciones concretas que los respetan o que los violan, no siendo éticamente neutras, pueden ser objeto de interpretaciones opuestas conforme a las normas culturales de las que se parta.

Así, por ejemplo, el hortigazo, el baño, los chicotazos, los castigos físicos en general, ¿son tortura? ¿En qué contexto y en qué condiciones?

¿Hay otras sanciones que la justicia ordinaria aplica y que, desde la perspectiva de la justicia indígena, son todavía más violentas? ¿Por ejemplo la pena de prisión perpetua o de cárcel durante muchísimos años?

Otra cuestión altamente controvertida es la igualdad entre hombre y mujer defendida en la Constitución y en el DIDH. En ese sentido, ¿las concepciones indígenas de complementariedad entre hombre y mujer, el *chacha-warmi*, contradicen el principio de la igualdad o, al contrario, lo realizan de una manera distinta pero igualmente válida? En este campo hay que distinguir dos cuestiones. La primera es la equivalencia o no entre dos principios que provienen de distintas culturas. ¿Son inconmensurables o es posible realizar la traducción intercultural entre ellos y admitir que, en principio, señalan dos caminos igualmente válidos para garantizar la paridad entre hombres y mujeres en todos los dominios de la vida pública y privada?

La segunda cuestión se refiere a la discrepancia entre lo que los principios proclaman en abstracto y las prácticas concretas que se realizan en su nombre. Esta cuestión no es exclusiva de las culturas y comunidades indígenas. Al contrario, es un problema universal. Hoy, en Europa, el continente de la supuesta igualdad entre hombres y mujeres, los estudios sociológicos revelan que las mujeres todavía reciben de promedio el 75 y 80 por ciento del salario de los hombres por el mismo trabajo. O sea: igualdad en teoría, desigualdad en la práctica. Nuestro estudio igualmente revela que el concepto indígena de complementariedad *chacha-warmi* oculta muchas veces la subordinación de la mujer. Esto es particularmente evidente en tres aspectos: la participación política, la violencia familiar y el acceso a la tierra.

Esta cuestión sugiere que lo más correcto es promover ejercicios de traducción intercultural entre los conceptos de igualdad entre hombre y mujer propios del feminismo eurocéntrico, por un lado, y las formas de complementariedad propias de las cosmovisiones indígenas, por otro. Y ver de manera concreta qué prácticas los promueven y qué otras los violan. Esto mismo es sugerido por muchas luchas de las mujeres indígenas. Si, por un lado, mantienen alguna distancia en relación al feminismo eurocéntrico (por ejemplo, la renuencia a defender que su lucha es en contra los hombres); por otro, luchan dentro de sus comunidades,

a partir de sus cosmovisiones, por los derechos de las mujeres y la igualdad de género, sin abandonar su cultura propia ni sus cosmovisiones.

Es decir, las culturas son dinámicas, crean conflictos desde dentro y estos conflictos contribuyen a su transformación interna. Esa es la riqueza de todas las culturas, indígenas y no indígenas. Por eso, en este caso, encontramos formas muy interesantes de hibridación cultural que contienen elementos de un feminismo eurocéntrico que luego es tratado de manera muy distinta desde la cosmovisión indígena. Por eso las mujeres son las agentes de la interlegalidad en estos países.

Otro posible ejemplo de traducción intercultural es el “debido proceso”. Desde una perspectiva intercultural es forzoso admitir que cada sistema de justicia tiene maneras distintas y propias de garantizar el valor constitucional del debido proceso. Para citar un caso, entre muchos, la Corte Constitucional de Colombia resolvió que el “debido proceso” debe entenderse interculturalmente: por ejemplo, la ausencia de un abogado que represente a las partes puede no ser una violación del debido proceso si las partes están acompañadas por los compadres, la familia, o sea, por personas que, al igual que el abogado, respaldan, ayudan y hablan en su nombre.

Se requieren entonces formas de traducción intercultural para definir lo que es tortura, lo que significa igualdad entre hombre y mujer, lo que es debido proceso. Obviamente hay excesos y todos los conocemos. El hecho es que tanto la justicia ordinaria como la justicia indígena tienen sus propios medios para evitar tales excesos. Las mismas autoridades originarias son conscientes de que los excesos desprestigian a la justicia y debilitan a las comunidades y sus autoridades.

La tercera condición para resolver problemas de interpretación es *evitar que la omisión y el silencio se transformen en una forma insidiosa de resolver los conflictos constitucionales*. Esta condición está hoy puesta en riesgo por la decisión del Tribunal Constitucional de transición del Ecuador de no decidir sobre el caso La Cocha 2 (del año 2010). Curiosamente, el conflicto que subyace a este caso no es muy distinto de otros en el pasado, incluso de La Cocha 1 (del año 2002). Aunque también fueron conflictivos y mediatizados, casos anteriores fueron resueltos

con el fortalecimiento de las comunidades y el respeto por los derechos dentro de las comunidades.

Lo diferente del caso La Cocha 2, analizado en nuestro estudio en Ecuador, es que se presenta como pretexto para un enfrentamiento político fuerte entre el Gobierno y las comunidades indígenas y para profundizar la división al interior de las comunidades indígenas. Hablamos de comunidades altamente partidizadas que transforman la justicia indígena en un argumento o tema más de politización. Estos hechos explican una situación extraña y extremadamente preocupante: que no haya una decisión rápida de la Corte Constitucional en el caso. Este silencio y omisión son inaceptables en un momento crucial de construcción constitucional. Al final, no es la comunidad o la justicia indígena las que serán desacreditadas; el desprestigio recaerá sobre la justicia ordinaria y sobre la propia Corte Constitucional.

Es necesaria entonces una coordinación de *suma positiva* entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. El caso La Cocha 2 muestra igualmente que las decisiones judiciales deben ser oportunas según plazos razonables, pero en especial deben ser decisiones que prestigien y fortalezcan tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria. Este “empate catastrófico” de la justicia –como diría García Linera– puede conducir a un deterioro perverso de los mecanismos de coordinación entre justicias ya practicados. Por ejemplo, en las comunidades de La Cocha hubo hasta ahora un diálogo muy rico, una coordinación muy amplia entre justicia indígena y justicia ordinaria, en la que intervienen los policías y los funcionarios de la justicia ordinaria. Lamentablemente este diálogo se ha roto como resultado del caso La Cocha 2 y se agrava con el silencio de la Corte Constitucional. El silencio está destruyendo toda esta dinámica de cooperación.

2.8. La defensa de la justicia indígena por el Derecho Internacional

Es verdad que, en el marco constitucional aquí analizado, la justicia indígena debe reconocer la primacía del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), algo que defendemos en tanto este campo

normativo sea interpretado en términos interculturales y no solamente en los términos de la filosofía liberal que estuvo en su origen. Pero no es menos cierto que el DIDH contiene a su vez normas que protegen la justicia indígena, como el Convenio N° 169 de la OIT (sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes, del año 1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (del año 2007).

Este derecho internacional ha venido a plasmar, de mejor o peor modo, la actuación de las instituciones de los diferentes sistemas regionales de derechos humanos. Es el caso del Sistema Interamericano de Derechos Humanos y de sus dos instituciones principales: la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Pese a las críticas sobre ellas, la Comisión y la Corte han tomado decisiones importantes, en especial en la última década, a favor del reconocimiento de las posiciones indígenas sobre el principio de autodeterminación con un impacto directo en la justicia indígena, considerada un componente esencial de la autonomía interna de los pueblos indígenas y del control sobre sus territorios.

El pasado 27 de julio, la Corte emitió una sentencia sobre un litigio que se arrastra desde hace una década y media entre el pueblo Kichwa Sarayaku y el gobierno ecuatoriano (Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku versus Ecuador). Esta sentencia es notable por el análisis detallado de los hechos, por el tratamiento jurídico cuidadoso del cuadro normativo que puede servir de base a la resolución del litigio. En ella se condena al Estado ecuatoriano por no haber salvaguardado los derechos del pueblo Sarayaku, en especial el derecho a consulta.

Esta sentencia fue celebrada como una victoria por el pueblo Sarayaku ya que en el contexto sociopolítico en el que emerge es una sentencia verdaderamente importante. Pero como sugiere la propia declaración del pueblo Sarayaku, la sentencia de la Corte no significa un reconocimiento pleno de la autodeterminación indígena. Las limitaciones son otros tantos campos de polémica en la jurisdicción internacional sobre los pueblos indígenas: el reconocimiento del principio de autonomía interna de los pueblos indígenas como principio del que emanan todos los otros; el impacto de la plurinacionalidad en el entendimien-

to y en la extensión del principio de autonomía; el tiempo, naturaleza, proceso y objetivos de la consulta (¿consulta o consentimiento?); el subsuelo (en especial los recursos naturales) como parte de los territorios; la posible contradicción entre la racionalidad que preside a las cosmovisiones indígenas y la explotación de recursos para fines comerciales; la identificación de los infractores (¿solamente el Estado o también las empresas multinacionales?); criterios para una repartición justa de los beneficios; etcétera.

II Propuestas

El laborioso trabajo de investigación que realizamos en este estudio comparado permitió llegar a conclusiones que nos habilitan para formular con confianza algunas propuestas para la conducción de los proyectos constitucionales en Bolivia y en Ecuador a fin de fortalecerlos y, de ese modo, vencer las fuerzas que están empeñadas en el camino de la desconstitucionalización. Estas propuestas se dirigen a los gobiernos de los dos países, a los partidos y organizaciones políticas, a los movimientos y organizaciones sociales e indígenas y a los ciudadanos y ciudadanas en general.

1. La especificidad de la justicia indígena reside en que los pueblos indígenas no son apenas individuos que tienen derechos consagrados en el derecho ordinario. Son comunidades que tienen derecho propio. Esta especificidad está patente en el título de mi texto. La doble existencia jurídica de los pueblos indígenas es la expresión de una conquista política inequívocamente positiva para el conjunto de la sociedad y no sólo para los pueblos indígenas. Se trata de una reparación histórica lograda a través de siglos de resistencia activa y de sufrimiento inenarrable.

Esta duplicidad jurídica significa que los pueblos indígenas son, por así decir, bilingües desde el punto de vista jurídico. Hablan dos derechos: el propio, que les compete como pueblos o naciones; y el derecho ordinario, que les compete como ciudadanos bolivianos o ecuatorianos. Es este el sentido del pluralismo jurídico plurinacional.

2. Tomar en serio la justicia indígena es tomar en serio el proyecto de transformación pluralista, descolonizadora y democratizador de la sociedad y del Estado. En Bolivia y en Ecuador esto significa tomar en serio el proyecto constitucional. Este proyecto implica el reconocimiento práctico del pluralismo jurídico como parte de un proceso más amplio que envuelve el reconocimiento del pluralismo político plurinacional, el pluralismo en la gestión del territorio, el pluralismo intercultural y el pluralismo de las formas de organizar la economía y concebir la propiedad. Este reconocimiento pluridimensional implica que los avances y retrocesos en el pluralismo jurídico sean simultáneamente productos y productores de avances y retrocesos en el pluralismo político, cultural, territorial y socioeconómico.

3. El tratamiento a dar a la justicia indígena no es una cuestión de técnica jurídica, aunque tenga una fuerte dimensión técnica. Es sobre todo una cuestión política. Una supuesta concepción no política de esta cuestión esconde la opción política de reducir la justicia indígena a una excrecencia técnica o a un localismo cultural que para ser inofensivo tiene que ser mantenido dentro de lo que es aceptable en la normatividad eurocéntrica, esto es, dentro de lo que es discutible en este lado de la línea. La demonización descaracterizadora de la justicia indígena choca frontalmente con el proyecto constitucional y, por eso, solamente sirve a quien lo quiere destruir.

4. En los dos países estudiados, el futuro de la justicia ordinaria está intrínsecamente ligado al futuro de la justicia indígena y viceversa. Querer fortalecer, prestigiar o legitimar una a costa de la otra tiende a producir el efecto contraproducente de provocar el debilitamiento, el desprestigio y la deslegitimación de ambas justicias.

5. Una igualdad robusta entre las dos justicias implica, al menos temporalmente, la discriminación positiva a favor de la justicia indígena. Tras siglos de discriminación negativa (opresión, humillación, desconocimiento, negación, criminalización) es necesario adoptar medidas diferenciadas para permitir a la justicia indígena la posibilidad de gozar efectivamente de igualdad. Con las necesarias adaptaciones, debe recurrirse a la discriminación positiva del tipo de la que hoy, en varios países,

garantiza el acceso a la educación superior de grupos sociales que han sido históricamente víctimas del racismo (indígenas y afrodescendientes).

6. La unidad plurijurídica y plurinacional del Estado es garantizada por la subordinación de las dos justicias, y no solamente de la justicia indígena, a la Constitución y al Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH). Esta subordinación debe tener en mente que la justicia ordinaria pertenece al mismo universo cultural al que pertenecen la Constitución y el DIDH, lo que facilita la interpretación y adjudicación jurídicas. En el caso de la justicia indígena, el asunto es más complejo porque pertenece a un universo cultural total o parcialmente distinto. De ahí que una subordinación políticamente correcta de la justicia indígena a la Constitución y al DIDH implica su abordaje intercultural.

Este abordaje supone un triple reconocimiento. Primero, el reconocimiento de que tanto la Constitución como el DIDH expresan valores cuyo espíritu debe ser respetado. Segundo, el reconocimiento de que la concreción de esos valores no es culturalmente neutra y por ello puede ser obtenida por vía de diferentes mediaciones culturales. Por ejemplo, el valor de la igualdad entre hombre y mujer es un valor a respetar incondicionalmente. Sin embargo, su realización puede ser lograda por la vía de la simetría y la paridad eurocéntricas o de la complementariedad *chacha-warmi* indígena. Cada una de estas vías debe ser seguida de acuerdo a una lógica de pertenencia cultural crítica y no según una lógica de alienación cultural. Y tercero, el reconocimiento de que cualquiera de estas vías está sujeta a la discrepancia entre lo que se proclama en abstracto o públicamente y lo que se practica en la vida concreta, pública y privada.

7. La coordinación entre las dos justicias debe ser conducida según la lógica de la ecología de saberes jurídicos y no según la lógica de la dualidad de saberes jurídicos. Será un proceso largo de transición que irá avanzando en la medida en que las dos justicias se dispongan a aprender una con la otra y a enriquecerse mutuamente a través de los mecanismos de convivencia que crean. En este proceso las complementariedades entre el derecho ordinario y el derecho indígena deberán ser ampliadas y celebradas como ganancia democrática. A su

vez, las contradicciones deben ser resueltas de acuerdo con una lógica de suma positiva, es decir, mediante decisiones o procedimientos de los que resulte el refuerzo jurídico, el prestigio social y la legitimación política de las dos jurisdicciones en presencia. Ello no acontece, por ejemplo, como ya fue dicho, cuando el Tribunal Constitucional de Transición en Ecuador opta por no decidir en el caso de La Cocha 2. Ambas justicias salen debilitadas, desprestigiadas y deslegitimadas de tan absurda omisión.

8. La coordinación desde abajo entre la justicia indígena y la justicia ordinaria debe ser valorada toda vez que expresa el ritmo y la dirección de la construcción de interlegalidad. Las prácticas concretas de convivencia o de articulación entre las dos justicias llevadas a cabo por las poblaciones son múltiples y revelan la creatividad social y cultural mucho más allá de lo que puede ser legislado. Tales prácticas incluyen la utilización de cada una de ellas como instancia de recurso para decisiones de la otra; la hibridación conceptual y procesal; el llamado *forum shopping*, esto es, la opción por una de las justicias en presencia siempre que la otra aparece como estructuralmente sesgada a favor o en contra de una de las partes (como en el caso de las mujeres indígenas que recurren a la justicia ordinaria en situaciones de violencia doméstica).

1. Conclusión

Después de dos años de estudio y de un amplio y cuidadoso proceso de trabajo de campo, sistematización y análisis, el equipo de investigación de ambos países ha producido un conjunto de datos y análisis nuevos que pueden contribuir positivamente al desafío de avanzar, en países como Bolivia y Ecuador, hacia una nueva forma de convivencia entre sistemas jurídicos.

Nuestra investigación muestra que el estudio de las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria no es un estudio de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno. Es más bien un estudio entre dos modernidades rivales, una indocéntrica y otra eurocéntrica. Ambas son dinámicas y cada una de ellas tiene reglas propias para adaptarse a lo nuevo, para responder ante las amenazas, en fin, para reinventarse.

Tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria son parte de contextos políticos, sociales y culturales, y deben entenderse en esos contextos. Los proyectos constitucionales en los dos países no crearán solamente una situación de pluralismo jurídico. Darán lugar a múltiples pluralismos que por ahora surgen en el debate político y en la lucha social como múltiples dualidades: de saberes, de temporalidades, de reconocimientos, de escalas y de productividades. El proyecto constitucional avanza en la medida en que tales dualidades se convierten en ecologías, esto es, en sistemas de convivencia entre diferentes concepciones de cultura, de justicia, de poder y de economía.

A lo largo de nuestra investigación quedó muy claro que la cuestión de la justicia indígena no es una cuestión (solamente) cultural. Es igual y principalmente una cuestión de economía política. El futuro de la justicia indígena depende de saber si el timón va en la dirección del capitalismo dependiente (neoextractivista) o en la dirección del *sumak kawsay* o *suma qamaña*.

Si de verdad se busca cumplir el mandato constitucional de una coordinación entre justicias en un Estado plurinacional, habrá que ir caminando lentamente de las dualidades de saberes jurídicos a las ecologías de saberes jurídicos. Será un camino políticamente muy difícil, con mucho sufrimiento humano, ardua lucha política, mucha incompreensión y fuerte polarización. Es quizás una utopía. Sin embargo, una utopía realista.

Como sea, los avances no son irreversibles. Las constituciones Políticas de Bolivia y Ecuador no están erigidas en piedra y para siempre. Al contrario, son proyectos políticos importantes y novedosos, pero también muy vulnerables. Expresan una lucha entre lo viejo y lo nuevo. Las transiciones son siempre así. Su desenlace resulta siempre incierto. Estamos ante una apuesta decisiva para la vida de los dos países en las próximas décadas. Todos tenemos la responsabilidad de saber de qué lado estamos. ¿Estamos del lado de lo viejo o del lado de lo nuevo? El equipo que realizó este estudio apuesta indudablemente por las posibilidades emancipadoras de lo nuevo.

Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador

Agustín Grijalva Jiménez

Este capítulo introductorio expone el marco conceptual y metodológico utilizado para el caso ecuatoriano en el proyecto “Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad” auspiciado por la Fundación Rosa Luxemburg, el cual se diseñó y ejecutó, para efectos comparativos, en coordinación con el equipo de investigación de Bolivia, y bajo la dirección general de Boaventura de Sousa Santos. Esta publicación y el tomo correspondiente a Bolivia recogen los resultados de la investigación empírica y varios talleres nacionales y binacionales realizados en Quito y La Paz durante 2010 y 2011.

La investigación parte del postulado de que la justicia indígena es una dimensión cultural, jurídica y política de un proceso político y social mucho más amplio y complejo como lo es el Estado plurinacional. En consecuencia, la investigación e intervención sobre la justicia indígena pueden y deben contribuir a la comprensión y construcción del Estado plurinacional. A su vez es en el horizonte de este tipo de Estado que la interculturalidad y el pluralismo jurídico que implica la justicia indígena pueden desarrollarse en términos realmente democráticos.

El presente estudio combina investigaciones empíricas en varias comunidades indígenas ecuatorianas con ensayos conceptuales de especialistas en la materia. Se examinan las presiones internas y externas a

los sistemas de justicia indígena, las relaciones de esta con el extractivismo, el racismo y las concepciones patriarcales. De esta forma se obtiene una visión integral e integrada de la justicia indígena en la búsqueda de una sociedad asentada sobre la riqueza de su diversidad.

El libro incluye una introducción general elaborada por Boaventura de Sousa Santos, en la cual se formula una reflexión de conjunto en base a los estudios de Ecuador y Bolivia. Puesto que la justicia indígena, como componente estructural del Estado plurinacional, no puede entenderse aislada de las luchas políticas de los pueblos indígenas y de la economía política en que se desenvuelve esta lucha, la obra incluye luego una primera parte que provee el respectivo contexto histórico y económico para el caso ecuatoriano. Una segunda parte de la obra se refiere al difícil diálogo entre justicia indígena y ordinaria, en esta sección diversos ensayistas analizan problemas cruciales de interlegalidad como el racismo, la criminalización o el género. El artículo de Julio César Trujillo vuelve a insertar el problema de la interlegalidad en el marco del Estado plurinacional. Una tercera parte de la obra se concentra sobre la evidencia empírica respecto al tema específico de la justicia indígena en seis comunidades indígenas del Ecuador. Finalmente, la cuarta parte retoma el enfoque comparado para examinar el actual desarrollo de los mecanismos de coordinación entre justicia indígena y ordinaria en Ecuador y Bolivia, a su vez, incluye al inicio de la misma una breve introducción.

En el caso boliviano los estudios siguieron un marco conceptual y metodológico similar pero con sus propias especificidades. Estos estudios aparecen en otro tomo, pero su presentación sigue una estructura similar en la que se combinan estudios empíricos sobre justicia indígena en varias comunidades y ensayos contextuales que complementan y profundizan el análisis empírico. Por la misma razón, en el presente libro tanto la introducción general de Boaventura de Sousa Santos, como el artículo sobre coordinación de jurisdicciones al final de la obra, así como algunos ensayos hacen referencias reiteradas a esta dimensión comparativa entre Ecuador y Bolivia.

1. Estrategia metodológica

En la investigación empírica se utilizó un *método de caso ampliado*. Las justicias indígenas tienen en torno a sí un contexto institucional que les impacta directamente, que está formado por instituciones como la Corte Constitucional, las instituciones estatales para la salud y educación intercultural, la normativa estatal de coordinación o deslinde entre justicias indígena y estatal, la legislación sobre consulta, etc. Si la investigación se representara por círculos concéntricos, hacia el centro se hallaría la investigación sobre justicia indígena en comunidades específicas, la cual requirió un análisis detallado, mientras los círculos más exteriores representan sus contextos, en los cuales el análisis requiere comparativamente menor densidad.

En la presente investigación los círculos más interiores están integrados por las etnografías de las comunidades y pueblos indígenas seleccionados para estudios de caso, mientras que los círculos exteriores están integrados por la serie de ensayos sobre interlegalidad y contextuales, en los cuales se analizan de forma más general las relaciones de la justicia indígena con la plurinacionalidad, el extractivismo, el racismo y el patriarcado, así como el contexto histórico y económico de estas relaciones.

Estos diversos niveles de análisis se articularon entre sí mediante una serie de hipótesis definidas en las fases iniciales del proyecto y que guiaron tanto el trabajo empírico de los investigadores como el análisis conceptual de quienes elaboraron los estudios de interlegalidad y contextuales. Las hipótesis de la investigación fueron las siguientes:

1. *La justicia indígena está sujeta a una doble presión, desde abajo y desde arriba.* En esta dinámica la justicia indígena no se reduce a un campo pasivo pues recibe y produce influencias, superando la dicotomía activo/pasivo. Las presiones desde abajo hacen relación a variables endógenas que operan al interior de las comunidades indígenas, tales como factores generacionales, de género, económico y migratorio. Las presiones desde arriba hacen relación a variables exógenas que integran factores contextuales, tales como

la lucha política en torno a la plurinacionalidad y los conflictos en la economía política en torno al extractivismo y formas alternativas de economía. En efecto, los ataques a la justicia indígena pueden ser entendidas como ataques a la plurinacionalidad y a las resistencias sociales al extractivismo como se plantea más adelante. El proyecto plantea varias preguntas respecto a estas presiones: ¿Qué tipo de presiones existen de hecho? ¿Son diferentes en Bolivia y Ecuador? ¿Cómo se manifiestan? ¿Se neutralizan? ¿Se refuerzan?

2. *La justicia indígena es parte de un proceso político más amplio que implica la construcción del Estado plurinacional.* En consecuencia, no puede ser analizada aislada de este proceso; los ataques a la justicia indígena son la forma más visible de ataque al Estado plurinacional. Mediante hipótesis de trabajo discriminatorios se compararán Ecuador y Bolivia.
3. *La justicia indígena es un obstáculo al extractivismo.* El Estado plurinacional y su expresión, la justicia indígena, implican también formas de resistencia a las políticas económicas orientadas a la explotación ilimitada de recursos naturales. En otras palabras, a la lucha cultural de los pueblos indígenas subyace una economía política que revela que no se trata de un conflicto puramente culturalista.
4. *El racismo impacta en la justicia indígena.* Es necesario determinar los aspectos comunes y diferenciales del impacto del racismo en la justicia indígena en Ecuador y Bolivia.
5. *La justicia indígena no es importante para un sector de la dirigencia indígena.* Si la justicia indígena es parte del autogobierno de los pueblos indígenas es necesario analizarla no como una tecnología social, sino en relación con la movilización y organización social de los pueblos indígenas. Más específicamente, es fundamental estudiar la forma como la justicia indígena es percibida por las propias organizaciones indígenas en ambos países.
6. *La convivialidad es el único tipo de sociabilidad que permite la construcción de la plurinacionalidad y el desarrollo de la justicia indígena.* La convivialidad significa intercambios tendencialmente iguales y de autoridad compartida, intercambios en que universos

culturales diversos aceptan un *modus vivendi* definido en reglas constitucionales consensuadas. Estos intercambios igualitarios, a su vez, dan origen a nuevas formas de hibridación jurídica e interlegalidad.

7. *La justicia indígena en unos casos confronta y en otros reproduce el colonialismo, el capitalismo y la sociedad patriarcal.* Consecuentemente es necesario analizar casos donde se evidencien estas relaciones.

La preocupación sobre la temática de mujeres y justicia indígena, en particular, está presente a lo largo de los estudios de caso y varios de los estudios de interlegalidad.

2. Ensayos contextuales y sobre interlegalidad

Como se indicó anteriormente, esta obra ofrece dos series de ensayos. Una primera parte de ensayos contextuales, elaborados por Raúl Llásag y Alberto Acosta, que proporcionan análisis de orden histórico y económico-político que permiten ubicar la justicia indígena y el Estado plurinacional en los procesos más amplios en que estos se inscriben.

Una segunda parte de ensayos sobre interlegalidad, es decir sobre la compleja relación entre justicia indígena y justicia ordinaria. A efectos de proveer de una perspectiva más amplia, más allá de las etnografías del estudio, aunque complementaria con las mismas, se incluyeron una serie de ensayos inéditos de especialistas en estudios indígenas. La gran mayoría de estos ensayistas participaron del taller de diciembre del 2010, dirigido por Boaventura de Sousa Santos, en el que se diseñaron las líneas matrices del conjunto de la investigación. Las primeras versiones de los ensayos fueron revisadas y comentadas por Boaventura de Sousa Santos posteriormente, de forma que los ensayos siguen de cerca una o varias de las líneas de análisis centrales del proyecto.

En la *parte I* se incluyen como ensayos contextuales los estudios de Raul Llásag y Alberto Acosta. En la parte II contribuyen Karla Encalada, Danilo Caicedo, Judith Salgado, Ramiro Ávila y Julio César Trujillo. Varios de los ensayistas aproximaron fuertemente sus estudios a las

investigaciones etnográficas, incluso comparando los datos empíricos primarios de la investigación con otras investigaciones o experiencias, como por ejemplo en el caso de Judith Salgado.

Mediante la articulación de estudios etnográficos y estos ensayos se busca, además, que los primeros obtengan mayor validación y generalización. En efecto, los estudios de caso pueden y deben contribuir al desarrollo teórico en cuanto se hallan vinculados a un marco teórico definido. En el presente caso, este marco teórico y las herramientas metodológicas derivadas fueron provistos por los estudios poscoloniales y la sociología de las ausencias y las emergencias desarrollada por Boaventura de Sousa Santos, director del proyecto. No solo las investigaciones de campo, sino también los ensayos se construyeron y articularon sobre la base de hipótesis y marcos conceptuales discutidos ampliamente con Boaventura de Sousa Santos.

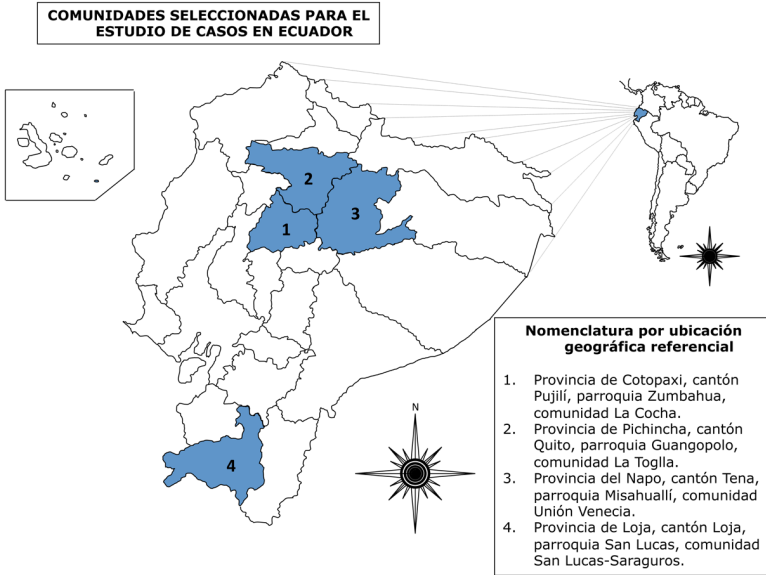
3. Estudios de caso

Las comunidades seleccionadas para el presente estudio fueron las siguientes:

- Comunidad La Toglla, ubicada en la parroquia Guangopolo, cantón Quito, provincia de Pichincha (pueblo Kitu Kara)
- Comunidad La Cocha, ubicada en la parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia Cotopaxi (pueblo Panzaleo)
- Comunidad San Lucas-Saraguro, ubicada en la parroquia San Lucas, cantón Saraguro, provincia Loja (pueblo Saraguro)
- Comunidad Unión Venecia, ubicada en la parroquia Misahualli, cantón Tena, provincia Napo (pueblo Kichwa de la Amazonía)

El siguiente mapa muestra la ubicación de las comunidades seleccionadas dentro del territorio ecuatoriano.

Mapa 1. Mapa de comunidades seleccionadas para el estudio de casos en Ecuador



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

Estas comunidades indígenas fueron seleccionadas atendiendo especialmente a necesidades a su vez de variación y homogeneidad. Se buscó variación en relación a pertenencia a pueblos indígenas (kichwa amazónico, Kitu Kara, Panzaleo y Saraguro), provincias (Napo, Pichincha, Cotopaxi, Loja) y regiones de ubicación (Sierra y área amazónica), cercanía a importantes centros urbanos (a Quito en el caso de la Toglla y Loja en el caso de Saraguro), niveles conocidos de conflictividad con la justicia ordinaria (mayor en La Cocha y Saraguro que en las otras comunidades). Sin embargo, en todos los casos se buscó también homogeneidad, es decir algunas dimensiones comunes que actúen como variables de control, tales como una nacionalidad común (Kichwa), el hecho de que todas las comunidades evidenciarán experiencias en relación al control de recursos naturales, dinámicas sobre los roles de la mujer, formas de organización de justicia indígena.

Por otra parte, puesto que el estudio buscó determinar la dinámica del derecho indígena en el marco de un Estado formalmente plurinacional como Ecuador, se consideró importante la existencia de estudios previos sobre las comunidades que permitieran un ejercicio comparativo en el tiempo. En este sentido fue fundamental la contribución en la investigación empírica realizada por Raúl Llásag, abogado e investigador indígena que desde hace varios años viene estudiando algunas de estas comunidades.

Finalmente, el hecho de que la nacionalidad kichwa, tal como se ha destacado en otros estudios sobre la misma,⁹ tenga una distribución en toda la región andina y en la región amazónica del Ecuador que incluye ocho provincias de la Sierra y tres provincias amazónicas, permite que el estudio tenga un alcance regional importante que contribuye a su completud.

El cuadro a continuación permite visualizar mejor algunas características tanto diferenciales como comunes de estas comunidades.

Tabla 1. Características de las comunidades seleccionadas

	Comunidad Unión Venecia ¹⁰	Comunidad La Toglla ¹¹	Comunidad La Cocha ¹²	Comunidad San Lucas-Saraguro ¹³
PROVINCIA PARROQUIA	Napo Misahuallí	Pichincha Guangopolo	Cotopaxi Zumbahua	Loja San Lucas-Saraguros
CANTÓN	Tena	Quito	Pujilí	Loja
NACIONALIDAD	Kichwa	Kichwa	Kichwa	Kichwa

9 García (2002).

10 Página web del Gobierno Provincial de Napo <http://www.napo.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=46&lang=es> [Consulta: 2 de diciembre, 2010].

11 Página parroquias rurales de Pichincha, Gobierno de la Provincia de Pichincha, ver en <http://joyasdequito.com/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=24> [Consulta: 2 de diciembre, 2011].

12 Plan de Desarrollo Parroquial de Zumbahua 2006, Senplades, H. Consejo Provincial de Cotopaxi, ver en <<http://www.cotopaxi.gov.ec/archivos/Menu/PlanZumbahua.pdf>> [Consulta: 2 de diciembre, 2011].

13 Portal del Municipio de Loja, ver en <<http://www.loja.gob.ec/contenido/san-lucas>> [Consulta: 2 de diciembre, 2011].

	Comunidad Unión Venecia	Comunidad La Toglla	Comunidad La Cocha	Comunidad San Lucas-Saraguro
PUEBLO	Kichwa Amazónico	Kitu Kara	Panzaleo	Saraguro
CLIMA	Tropical Temperatura media de 25°C	Templado Temperatura media de 15°	Templado Temperatura media de 8 a 16°C	Templado Temperatura media de 14°C
ALTITUD	400 m.s.n.m	3.160 m.s.n.m	3.300 m.s.n.m.	2.800m.s.n.m

Fuente: Elaborado propia

Por otra parte, al ser la presente investigación parte de un estudio comparado con Bolivia se consideraron también el tipo y dinámica de las comunidades indígenas estudiadas en ese país. En Bolivia se incluyeron también comunidades periurbanas como El Alto, se combinaron comunidades de tierras altas y bajas, que vendrían a equivaler a las de Sierra y Amazonía del Ecuador, y se identificaron comunidades con experiencias diversas en cuanto a la justicia indígena.

4. Diálogo con las investigaciones de Fernando García

A los estudios de las cuatro comunidades mencionadas anteriormente se añade la investigación de Fernando García, especialista de vasta experiencia en este tema y que participó en varios de los talleres organizados en el curso del proyecto que da origen a este libro; su estudio sobre justicia indígena en San Francisco del pueblo Chibuleo y Llinllin del Pueblo Puruway se basa en algunas hipótesis comunes a las usadas en las otras comunidades, por lo que desarrolla las mismas temáticas de los demás estudios. En efecto, como se muestra en las conclusiones de la parte tercera, ésta investigación dialoga con las investigaciones de las cuatro comunidades antes mencionadas. La descripción general de San Francisco y Llinllin se incluye al inicio del correspondiente estudio.

5. Estrategia de obtención de datos

Para la recolección de datos se recurrió a las siguientes técnicas: entrevistas, talleres, análisis documental y estudios contextuales. Se detalla a continuación cada uno de ellos:

Talleres y entrevistas. Las hipótesis de la investigación sirvieron de base a cuestionarios de entrevistas que fueron discutidos y reajustados en talleres a los que asistieron observadores seleccionados de las propias comunidades estudiadas y que en diálogo con los investigadores de campo definieron el instrumento que luego se aplicó tanto por parte de observadores como de investigadores en 48 entrevistas semiestructuradas en las respectivas comunidades. Algunas entrevistas se desarrollaron en Kichwa, especialmente en las comunidades La Cocha y Unión Venecia. Para el desarrollo de las entrevistas se definieron dos tipos básicos de cuestionarios, uno orientado a dirigentes locales (24 entrevistas), y otro orientado a las bases de cada comunidad (24 entrevistas).

Las entrevistas fueron realizadas a profundidad. Los entrevistadores entablaron diálogos que incluyeron indagaciones sobre el contexto de la justicia indígena, la historia de la comunidad, así como en general repreguntas, preguntas adicionales, preguntas de ampliación y aclaración, e incluso reuniones in situ en la comunidad para aclarar el sentido y alcance de algunas respuestas. El promedio de duración de cada entrevista a dirigentes de las comunidades fue de 90 minutos y el de las entrevistas a miembros de base de las comunidades fue 45 minutos. En total se recopilaron 54 horas de entrevistas que fueron transcritas en 816 hojas y sistematizadas sobre la base de matrices desarrolladas en base a las hipótesis y variables de la investigación.

Para la formulación de los cuestionarios aplicados se realizaron permanentes reajustes en coordinación con el equipo de Bolivia, a efectos de asegurar la comparabilidad de resultados entre ambos países. Así mismo, se incluyeron varias preguntas y se insistió en el uso de posibles repreguntas para captar la problemática de género en cada comunidad.

La investigación empírica se organizó con un equipo de investigadores y un equipo de observadores. El equipo de investigadores estuvo conformado por profesionales con formación interdisciplinaria, y el

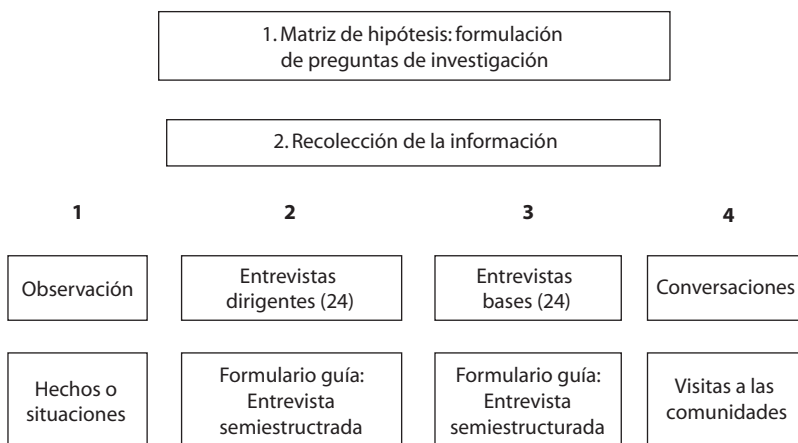
equipo de observadores por miembros de las comunidades investigadas que colaboraron en la recolección de datos. Para la transcripción y sistematización de entrevistas colaboraron estudiantes de posgrado que se hallan elaborando sus tesis sobre justicia indígena.

En efecto, todos los observadores de campo que participaron en el estudio son indígenas y miembros permanentes de las comunidades seleccionadas, estos observadores conocen su historia, organización y dinámica local. Para su selección se buscó expresamente la integración de mujeres indígenas. Participaron Rosa Cabrera de la comunidad La Toglla, Luis Guamán e Inti Guayllas de la comunidad San Lucas, Pueblo Saraguro, Maribel Andi de Unión Venecia, y Ricardo Chaluisa Cuchi parte de la comunidad La Cocha de Cotopaxi. Estos observadores participaron en talleres de entrenamiento y diálogo intercultural antes de la aplicación del cuestionario. A todas y todos dejamos expresa constancia de nuestro agradecimiento por su valioso trabajo.

Por otra parte, la integración del equipo de investigadores se realizó basada en criterios de interdisciplinariedad e interculturalidad. De hecho se contó con dos investigadores indígenas, uno de ellos mujer. Participaron como investigadores Raúl Llásag, Lucía Yamá, Alex Valle, Luis Ávila y como coordinador Agustín Grijalva. También en el personal que posteriormente colaboró en la transcripción y sistematización de entrevistas se adoptaron iguales criterios de representatividad. Algunas entrevistas realizadas en kichwa requirieron de transcriptores y sistematizadores bilingües. Agradecemos la colaboración en tareas de transcripción y sistematización de Ximena Ron, Pablo Bonilla, Diego Llásag, y Karla Pretelt, así como el apoyo en gestión de Sonia Figueroa, y el intensivo y eficiente trabajo editorial de Dunia Martínez.

Los investigadores mantuvieron un diálogo permanente con los observadores y con los demás miembros de la propia comunidad a efectos de aclarar, completar y convalidar los resultados de las entrevistas. Todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas conforme a criterios previamente establecidos y directamente vinculados a las hipótesis. Estas transcripciones fueron a su vez revisadas y sistematizadas por otros asistentes de investigación basadas en matrices diseñadas previamente. El cuadro que consta a continuación resume este proceso.

Diagrama 1. Metodología para el trabajo de campo-recolección de la información



Fuente: Equipo de trabajo Ecuador

A estas entrevistas semiestructuradas se añadieron entrevistas abiertas realizadas por Boaventura de Sousa Santos, director del Proyecto, a dirigentes nacionales sociales y autoridades indígenas y no indígenas, entre los cuales se incluyó a Humberto Cholango (presidente de la Conaie), Patricio Pazmiño (presidente de la Corte Constitucional), René Ramírez (Secretario Nacional de Planificación), Alberto Acosta (expresidente de la Asamblea Constituyente), Nina Pacari (dirigente indígena y magistrada de la Corte Constitucional), Blanca Chancoso (dirigente indígena).

Se realizaron varios talleres en la ciudad de Quito y en las comunidades estudiadas, así como visitas de los investigadores y entrevistas grupales que se detallan a continuación.

- Un taller internacional efectuado el 5 y 6 de diciembre del 2010 en la Fundación Rosa Luxemburg, que reunió varios dirigentes y académicos indígenas, investigadores y juristas especializados en el tema de justicia indígena.

- Un taller del equipo de investigadores con Esther Sánchez, antropóloga jurídica, realizado el 16 de diciembre del 2010, en el que se discutieron técnicas etnográficas y se problematizó el estudio de género en la investigación.
- Participación en la Asamblea de la Comunidad La Toglla el 5 de marzo del 2011, para informar del proyecto y designar observadores.
- Participación en la Asamblea de la Comunidad Venecia el 12 de marzo del 2011 para presentación y organización del proyecto.
- Reunión con la Comunidad La Cocha para organización del proyecto y designación de observadores el 19 de marzo del 2011.
- Reunión con la organización San Lucas para organización del proyecto el 26 de marzo del 2011.
- Taller con los observadores indígenas de las comunidades seleccionadas a efectos de acordar cuestionarios y capacitar en su aplicación; se realizó el sábado 16 de abril en la Fundación Rosa Luxemburg en Quito.
- Durante los meses de abril, mayo y junio de 2011 se realizaron visitas de investigadores a las comunidades seleccionadas, a efectos de monitorear, ejecutar y revisar la realización de entrevistas.
- Reunión general de evaluación de los equipos de investigación, efectuada en la Fundación Rosa Luxemburg el sábado 2 de julio del 2011.
- Taller internacional de los equipos de investigadores de Ecuador y Bolivia en La Paz, del 29 de agosto al 2 de septiembre. Evento en el cual se presentaron resultados preliminares de Bolivia y se coordinaron marcos conceptuales y metodológicos comunes.
- Taller internacional de equipos nacionales de investigadores en Quito, del 5 al 9 de septiembre, en el cual se presentaron resultados preliminares de Ecuador y se continuó coordinando la metodología comparada con Bolivia. En esta jornada el director del proyecto se reunió con los autores de los ensayos que elaboraron estudios contextuales para formular observaciones a sus artículos.
- A lo largo de todo el 2011 hasta mediados de septiembre el equipo de investigadores se reunió al menos una vez a la semana para

monitorear el desarrollo del estudio, es decir, se realizaron alrededor de 30 reuniones de coordinación.

Recopilación, revisión y sistematización de entrevistas. La información recopilada en entrevistas está grabada en archivos de audio, transcrita y sistematizada en su totalidad, integrando una amplia base de datos sobre justicia indígena en Ecuador, que fue utilizada en la presente investigación y es de utilidad para otros investigadores.

La información incluye datos de la comunidad, los entrevistados y las buenas y malas prácticas locales respecto a la justicia indígena. Al tratarse de entrevistas semiestructuradas, quienes condujeron las entrevistas ampliaron, a partir de los cuestionarios, el tratamiento de temas claves relaciones con las hipótesis de interés.

Análisis documental. Durante las visitas a las comunidades indígenas se efectuó una recopilación y análisis documental de actas y reglamentos locales, documentos de declinación de competencias y sentencias facilitadas por la comunidad, cuyos contenidos fueron considerados en el análisis etnográfico.

Por otra parte, se siguió y analizó en tiempo real el desarrollo de los proyectos de ley sobre coordinación de justicia indígena y justicia estatal, actualmente en la Asamblea Nacional, así como de proyectos de sentencia y peritaje antropológico del caso La Cocha, actualmente en curso en la Corte Constitucional. Este seguimiento incluyó conversaciones con actores involucrados, así como asistencia a talleres organizados por la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional.

Finalmente, los estudios de la comunidad incluyen fuentes etnográficas secundarias sobre las comunidades estudiadas.

6. Análisis de información

En coordinación con la investigación en Bolivia, y en el marco de las hipótesis de la investigación, en Ecuador se compiló y sistematizó información relativa a los siguientes aspectos:

1. *Autoridades que administran justicia dentro de la comunidad.* Se identificaron tanto las personas como los órganos que ejercen esta competencia. Se incluyeron tanto autoridades tradicionales como aquellas derivadas de la institucionalidad estatal. Se indagó su forma de nombramiento, requisitos para ser designado o elegido, así como la presencia de otras organizaciones con funciones de justicia, y la participación de las mujeres en la justicia indígena.
2. *Tipos de procedimientos.* Se indagaron los procedimientos utilizados según el tipo de faltas al interior de las comunidades, poniendo especial atención a los casos de maltrato a la mujer. En este aspecto se investigó también sobre los obstáculos tanto internos como externos para el normal desarrollo de estos procedimientos, así como las formas de determinación de competencia de las autoridades indígenas o las estatales.
3. *Extractivismo.* Se investigó sobre la existencia de conflictos en la comunidad debido a la lucha por el control de la tierra, el agua, yacimientos minerales, etc., y sus eventuales relaciones con las autoridades y procedimientos de la justicia indígena y la justicia estatal.
4. *Conocimientos y percepciones.* Se indagaron los conocimientos, valoraciones y percepciones de los miembros de la comunidad tanto respecto a la justicia indígena como ordinaria. En este marco se indagó el rol del racismo.
5. *Relaciones con la justicia estatal.* Se observaron tanto las relaciones de cooperación como de conflicto, complementariedad y aislamiento entre justicia indígena y justicia estatal.

7. Justicia indígena y su contexto jurídico

La Constitución ecuatoriana del 2008 establece en su primer artículo que Ecuador es un Estado plurinacional e intercultural. Aparentemente esta declaratoria representa un avance respecto a la Constitución de 1998 cuyo artículo 83 indicaba simplemente que los pueblos indígenas ecuatorianos se definen a sí mismos como nacionalidades, sin llegar a declarar al país como Estado plurinacional.

Sin embargo, el avance puede ser matizado y hasta relativizado si se considera que la mayor parte del movimiento indígena ecuatoriano y sus organizaciones propusieron durante la Constituyente que la plurinacionalidad del Estado se plasmara a lo largo de toda la estructura orgánica de la Constitución.¹⁴ Así, por ejemplo, el proyecto de Constitución de la Conaie proponía la integración de un legislativo o asamblea plurinacional en la cual los pueblos y nacionalidades indígenas tuvieran sus propios representantes. Así mismo, la Conaie planteó un reconocimiento expreso del autogobierno de los pueblos indígenas en sus territorios, así como la declaratoria del kichwa y el shuar como idiomas de relación intercultural en igualdad de condiciones con el castellano. Ninguna de estas propuestas fue aceptada por la Constituyente.

En materia de justicia indígena, la Constitución de 2008 registra la misma ambivalencia. Por un lado hay relativos avances, tales como el del artículo 171 que por iniciativa de las mujeres indígenas consagra su derecho a la participación en los sistemas de justicia indígena, el artículo 189 que dispone que los jueces de paz no podrán prevalecer sobre la justicia indígena, o el 171 según el cual el Estado garantizará que las decisiones de las autoridades indígenas sean respetadas por la justicia ordinaria. Por otro lado, la Constitución de 2008 (artículo 57, numeral 9 y artículo 171) establece una fórmula estrecha e irreal de competencia de la justicia indígena exclusivamente dentro de los territorios de los pueblos y nacionalidades. Es una fórmula inadecuada porque hay áreas del Ecuador donde tal definición de territorio no es posible, y además porque en la práctica social la justicia indígena a veces se ejerce más en razón de las personas que del territorio. Por otra parte, las propias disposiciones constitucionales orientadas a la integración de las circunscripciones territoriales indígenas dejan más interrogantes que respuestas y no se ha definido una legislación adecuada para operativizarlas.

Una disposición constitucional en la que se evidencia la incoherencia con la supuesta plurinacionalidad del Estado es la relativa a la consulta previa. Mientras la Conaie planteaba que la explotación de recursos naturales en territorios indígenas requiriera el consentimiento

14 Ver Grijalva (2008).

de los pueblos indígenas afectados, la fórmula constitucional finalmente aceptada fue la de que se requería simplemente una consulta no vinculante.

Volviendo al tema de la justicia indígena, una novedad respecto a la Constitución de 1998 radica en que luego de la Constitución del 2008, y a diferencia de lo sucedido en el periodo posconstituyente de 1998, se ha dictado normativa secundaria sobre la justicia indígena. En efecto, tanto la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional como el Código Orgánico de la Función Judicial incluyen actualmente disposiciones sobre esta materia.

Aunque estas normas legales en balance se enmarcan en principios de interculturalidad y autonomía enfrentan sus mayores tropiezos en su aplicación práctica. En efecto, por citar un ejemplo, aunque la ley dispone la declinación de competencia de los jueces estatales a favor de las autoridades indígenas en los asuntos que les competen, en la práctica, como lo muestran los estudios de esta investigación, hay una permanente intromisión de la justicia ordinaria que llega incluso a criminalizar en ocasiones las actuaciones de las autoridades indígenas.

Otra problemática jurídica clave respecto a la justicia indígena es la coordinación con la justicia estatal. Aunque desde la Constitución de 1998 se establece que debe dictarse una ley para implementar tal coordinación, esto no ha sucedido. Existen, sin embargo, varios proyectos de ley, algunos de los cuales incluyen restricciones inconstitucionales a la justicia indígena, especialmente en lo que hace relación a la exclusión de ciertas materias de su competencia.

En realidad una ley es un instrumento insuficiente y no indispensable para esta coordinación. Insuficiente porque la interacción entre justicia indígena y estatal desborda los aspectos procesales e incluso la casuística que podría incluir una ley de coordinación. No indispensable porque las funciones de coordinación de la ley pueden ser desempeñadas por otras vías, como ha sucedido por ejemplo en Colombia con el rol de la jurisprudencia de la Corte Constitucional y la actividad del Consejo de la Judicatura, que constituyen importantes experiencias de una relación más fluida, respetuosa y de mutuo aprendizaje entre justicia indígena y jurisdicción constitucional y ordinaria.

En efecto, tal como se plantea en la presente investigación, la coordinación entre la justicia indígena y la estatal es una función amplia del Estado plurinacional, más allá de una ley lo que requiere tal coordinación es el desarrollo de una institucionalidad intercultural, de una cultura de diálogo y mutuo respeto en que en un plano de igualdad ambos sistemas de justicia reconozcan sus competencias constitucionales y cooperen en la solución equitativa de conflictos. Para lograr este objetivo, se requieren que tanto los operadores de justicia estatales como las autoridades indígenas entren en un proceso de mutuo conocimiento y reconocimiento.

8. Plurinacionalidad y extractivismo

Boaventura de Sousa Santos examina los alcances, contradicciones y tensiones del constitucionalismo transformador emergente en Bolivia y Ecuador, identificando en este proceso dos tendencias.¹⁵

Una primera tendencia neodesarrollista que no puede imaginar el fin del capitalismo y por tanto busca el cambio dentro del statu quo, que ha gestado, en consecuencia, un “modus vivendi” con el capitalismo mediante alianzas transclasistas, políticas redistributivas e incluso clientelares y el resurgimiento de lo nacional-popular.

Una segunda tendencia que lucha por imaginar el fin del capitalismo, forjando un Estado autónomo que mantenga en suspenso la lucha de clases, sin desconocerla, y a su vez reconoce que ella está cruzada por diversas identidades culturales y regionales. Esto último cuestiona la viabilidad de lo nacional-popular y plantea el desafío de construcción de la plurinacionalidad.

Ambas tendencias tienen como génesis movilizaciones populares de los últimos años, amplían el espacio democrático y usan un espacio de maniobra que el capitalismo ha creado.

En efecto, en esta obra Boaventura de Sousa Santos constata el regreso del Estado pero se pregunta: ¿Qué tipo de Estado está de vuelta? Por un lado hay un Estado como comunidad ilusoria, supuestamente

15 Santos (2010).

nacional-popular y transclasista en que la acumulación de capital y las políticas de redistribución están al servicio de la legitimación política. Por otra parte hay Estados en los que existe un verdadero esfuerzo de refundación, Estados de venas cerradas como los llama Boaventura de Sousa Santos, en que se busca un proceso de largo plazo más allá del capitalismo y del colonialismo. Sin embargo, esta tarea tropieza con importantes desafíos entre los cuales se señalan la naturaleza misma del Estado, su presencia en la sociedad, las necesidades de alianzas, de diálogos interculturales, el rol de los pueblos indígenas.

En efecto este nuevo Estado o Estado plurinacional se halla tan marcado por la diversidad de identidades culturales como por la demanda de control de recursos naturales. Lejos de una perspectiva culturalista o etnicista el Estado plurinacional implica una lucha económica y política. En esa lucha es necesario avanzar a una nueva institucionalidad plurinacional, con instituciones tanto compartidas como diferenciadas, es necesario avanzar hacia un pluralismo jurídico igualitario al que Boaventura denomina *convivialidad*, hacia un nuevo régimen territorial en que se construye a su vez verdadera autonomía de los pueblos indígenas en el marco de la unidad de la nación plurinacional, avanzar hacia formas de planificación participativas que a su vez respondan a y promuevan la diversidad, hacia formas de democracia intercultural donde las distintas formas de democracia se multipliquen y se complementen.

No es una casualidad que las constituciones de Ecuador y Bolivia consagren simultáneamente la plurinacionalidad y la economía social y solidaria o plural. Estas formas de constitución económica se caracterizan por la heterogeneidad de sectores de la economía (comunitario, privado, estatal, mixto) y al mismo tiempo por la articulación de estas diversas formas de organización económica en torno a principios distintos y hasta contrapuestos a los de la economía capitalista, como son la solidaridad, los derechos de la naturaleza, la valoración del trabajo sobre el capital y el *sumak kawsay*.¹⁶

16 Trujillo y Grijalva (2010).

La plurinacionalidad supone entonces un cuestionamiento a la mercantilización y homogeneidad inherente al extractivismo capitalista. Así, por ejemplo, el *sumak kawsay* o buen vivir integra una visión de la vida incompatible con la explotación, mercantilización y consumo ilimitado de recursos, mientras la autonomía de las nacionalidades implica un control comunitario del territorio y sus recursos que viene a obstaculizar la explotación capitalista de los mismos. Así mismo, los derechos colectivos de las nacionalidades indígenas y los derechos de la madre tierra llevan necesariamente a una reconfiguración del sistema jurídico en dirección hacia un Estado plurinacional.

En efecto, las formas comunitarias de propiedad sobre la tierra en las comunidades indígenas estudiadas en esta investigación y en otras del Ecuador actúan como una suerte de barrera de contención contra su mercantilización y como una base de procesos identitarios y organizativos que con frecuencia inhiben planes de explotación minera, petrolera y forestal en los territorios de estos pueblos.

En tres de las cuatro comunidades estudiadas en la presente investigación la propiedad de la tierra es la comunidad y es esta la que asigna el usufructo de tierra a un comunero cuando se casa o cuando forma una familia. Si este comunero es expulsado de la comunidad la tierra se revierte a la comunidad y es esta la que asignará el usufructo a otro miembro. En estas comunidades los conflictos entre comuneros por tierras, agua u otros recursos naturales se resuelven internamente por parte del Derecho indígena, sin excluir bajo ciertas circunstancias la remisión de algunos conflictos a la justicia ordinaria.

Al ser la justicia indígena expresión y catalizadora de la autonomía de estos pueblos, su dinámica tiene al menos una relación indirecta con la capacidad de las comunidades para organizarse y resistir la incursión extractivista. En las comunidades investigadas tanto empresas privadas como públicas o el gobierno nacional o local han evidenciado planes de explotación de recursos naturales, frente a lo cual estas comunidades han reaccionado política y jurídicamente para impedirlo.

9. La justicia indígena: entre la plurinacionalidad y la interculturalidad

Estado plurinacional, interculturalidad y justicia indígena son conceptos complementarios y tal complementariedad es esencial para lo que Boaventura de Sousa Santos ha denominado *convivialidad*, esto es un tipo de encuentro cultural y político basado en intercambios tendencialmente iguales y en la autoridad compartida.¹⁷ La presente investigación examina empíricamente varias comunidades indígenas del Ecuador; el análisis muestra como la justicia indígena en estas comunidades ha buscado un tipo de relación igualitaria con la justicia estatal. No obstante, el Estado ha respondido varias veces criminalizando la justicia indígena y generando discursos racistas. Mirando más hacia el fondo hay una economía política que subyace a estas políticas neocoloniales.

En contraste a quienes sostienen en abstracto que plurinacionalidad e interculturalidad son conceptos y prácticas contrapuestas, se presenta aquí evidencia empírica que demuestra que cada uno de estos conceptos entendidos en términos efectivamente igualitarios, supone necesariamente al otro. La evidencia empírica se relaciona con experiencias de justicia indígena, expresiones tanto de autonomía de las nacionalidades indígenas como de sus relaciones interculturales.

9.1. ¿Conceptos complementarios o contrapuestos?

En términos sintéticos algunos autores que propugnan la interculturalidad han sostenido que este sería un enfoque integrador en la diversidad cultural. Mientras que la noción de plurinacionalidad al insistir en las diferencias y la separación tendría un efecto disgregador, diluyente de la unidad del país.

17 Santos (2010).

Curiosamente, al examinar los planteamientos de lo que Catherine Walsh ha denominado interculturalidad crítica^{18, 19} encontramos numerosos elementos esenciales del planteamiento de plurinacionalidad. Inversamente, al desagregar la propuesta de plurinacionalidad, las relaciones interculturales aparecen como un componente estructural de la misma. Así, por ejemplo, la Conaie al presentar su propuesta de Estado plurinacional en el 2007 planteaba a la interculturalidad, la construcción del nuevo Estado y la autonomía como dimensiones complementarias. Para la Conaie además de la transformación del Estado la plurinacionalidad implica:

(...) la construcción de una verdadera interculturalidad que permita impregnar e intercambiar valores, prácticas, conocimientos, sabidurías, modos de ver el mundo, en un diálogo equitativo y sin imposiciones. Es un reconocimiento mutuo de la diversidad y la riqueza del país.²⁰

Así mismo, en su propuesta de Constitución de Estado plurinacional, la Conaie incluía en el artículo 30, párrafo 3 del proyecto el siguiente postulado:

El Estado fomentará y estimulará la interculturalidad, inspirará sus políticas e integrará sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas.²¹

A su vez, las organizaciones que enfatizan la interculturalidad no desconocen la importancia de que se creen espacios institucionales que la hagan posible. Así, por ejemplo, en el caso de la Fenocin hallamos declaraciones en este sentido:

La interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa. No es solo reconocer al otro sino, también, entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un

18 Es decir una interculturalidad con alcances emancipatorios, orientada contra toda forma de opresión o subordinación, en la búsqueda de una nueva sociedad y estado.

19 Walsh (2010).

20 Conaie (2007).

21 *Ibid.*

espacio no solo de contacto sino de generación de una nueva realidad común.²²

No es suficiente constatar la heterogeneidad del Ecuador, sino realizar los cambios que permitan una relación más simétrica entre los grupos que lo componen. Pero nuestro país tiene mucho camino que recorrer para consolidarse como un país intercultural. Para ello debe no solo renovar sus leyes sino sus instituciones y su tejido social interno.

Como se aprecia, la interculturalidad es entendida también como un proceso de generación de espacios e instituciones que la hagan posible, y ello es asimilable al Estado plurinacional.

9.2. La fórmula constitucional

La actual Constitución del Ecuador en el artículo 1 justamente conjuga en la caracterización del Estado la interculturalidad y la plurinacionalidad. En consecuencia, como lo ha destacado Julio César Trujillo,²³ más allá de cualquier legítimo debate conceptual estas son normas de Derecho positivo incluidas en el más alto nivel jerárquico del sistema jurídico y que por tanto deben guiar y condicionar la actividad de legisladores y en general de autoridades públicas.

Al ser principios constitucionalmente vigentes el debate debe concentrarse ahora en el alcance y relación de estos conceptos, y sus consecuencias en la legislación, las instituciones y las políticas públicas. La justicia indígena constituye justamente un buen ejemplo de la necesidad de complementariedad entre plurinacionalidad e interculturalidad.

9.3. La justicia indígena como confluencia de plurinacionalidad e interculturalidad

Mientras la plurinacionalidad busca las estructuras institucionales que den cuenta de la diversidad en unidad, la interculturalidad destaca los

22 Véase <<http://www.fenocin.org/interculturalidad.html>>

23 Véase Julio César Trujillo, *Justicia Indígena y Plurinacionalidad* (inédito).

tipos de relaciones entre diferentes que permiten la unidad en la diversidad. Se trata de dos enfoques con énfasis o ángulos de entrada distintos pero propuestas concurrentes, puesto que ambas buscan superar un enfoque puramente culturalista, ambas incluyen unidad y diversidad no solo como compatibles sino como complementarios.

En efecto, la plurinacionalidad sin interculturalidad se reduciría a un agregado de nacionalidades sin proyecto común ni relaciones; mientras la interculturalidad sin plurinacionalidad quedaría reducida a un ideal de relaciones intersubjetivas igualitarias sin la transformación política e institucional que esta nueva igualdad requiere.

Las justicias indígenas precisamente son evidencias vivas de que plurinacionalidad e interculturalidad no son dimensiones opuestas sino complementarias. Por una parte, el pluralismo jurídico, connatural a un Estado plurinacional, consiste en la coexistencia en un plano de igualdad de diversos sistemas jurídicos junto con el sistema jurídico ordinario, en un marco de derechos constitucionales interpretados en términos interculturales. Esto implica un cambio profundo en la institucionalidad de los Estados nacionales, en los cuales la producción normativa y el poder de juzgar son monopolizados por el Estado a efectos de control social y homogenización cultural. Más exactamente, el pluralismo jurídico supone el reconocimiento y/o la construcción de una institucionalidad nueva donde se articulan instituciones propias y diferentes, por un lado, e instituciones compartidas, por otro.²⁴

Las instituciones propias son expresión del derecho colectivo de los pueblos indígenas a su autonomía. Esta autonomía debe entenderse en el sentido que lo establece la Constitución, esto es como la competencia para designar sus propias autoridades, generar sus propias normas y decisiones y ejercitar facultades jurisdiccionales. En otras palabras, los sistemas jurídicos de cada nacionalidad son expresión directa de su autonomía.

Pero estos sistemas normativos no existen aislados, de forma autárquica, pues se relacionan entre sí y con el sistema estatal. Lo primero, requiere procedimientos de interlegalidad para resolver conflictos interétnicos, como cuando uno o varios miembros de un pueblo indígena

24 Santos (2010).

cometen faltas en territorio de otro, o cuando un indígena comete un delito fuera de su comunidad. En su relación con el Estado se podría distinguir dos tipos de relaciones, una con el derecho ordinario, en cuyo caso debe existir una relación horizontal e igualitaria, pues nos hallamos frente a órdenes jurídicos a los que la Constitución reconoce igual jerarquía. En este ámbito, la interculturalidad opera sobre todo cuando están implicadas relaciones interétnicas.

En segundo lugar hallamos la relación de cada sistema jurídico indígena con la Constitución y el derecho internacional de los derechos humanos. En esta relación es fundamental entender que la Constitución y el Derecho Internacional en un Estado plurinacional deben operar como dimensiones normativas interculturales. Para trazar un paralelismo, así como el nivel federal en un Estado federal opera como un nivel de relación entre los diversos Estados, sin suprimir su propio ámbito, el nivel plurinacional debería operar como un nivel internacionalidades, donde los pueblos indígenas y la sociedad nacional desarrollen relaciones interculturales igualitarias.

Así, por ejemplo, las instituciones públicas especializadas en la defensa de derechos constitucionales, tales como Corte Constitucional, Defensoría del Pueblo, Defensoría Pública, deberían desplegar procesos de diálogo intercultural que permitan a su vez una interpretación intercultural de los derechos.

La coexistencia de diversos órdenes normativos no implica necesariamente ni su aislamiento ni su enfrentamiento. El Estado plurinacional es justamente el marco constitucional común que articula estos diversos sistemas normativos.

9.4. Autonomía, democracia y justicia indígena

En la investigación empírica se evidenció que no solo los dirigentes indígenas, sino en general los miembros de la comunidad van desarrollando mayor conocimiento de los procedimientos, principios y organización propia de la justicia indígena. Esta autoconciencia está vinculada al carácter inherentemente participativo de la justicia indígena.

Hay una relación directa entre justicia indígena y democracia. A diferencia de la justicia occidental en que los jueces no son electos popularmente y sus funciones se separan de la producción normativa, quienes administran justicia en las comunidades indígenas tienen su origen en procesos de democracia comunitaria no solo para sancionar y prevenir, sino también para regular. La justicia en los pueblos indígenas es concebida y practicada como un proceso participativo que involucra no solo a los afectados, sino a sus familias, las autoridades, los jóvenes y en general la comunidad.

En efecto, las propias autoridades que administran justicia son generalmente elegidas en asambleas, y los procesos de la justicia indígena con frecuencia incluyen como máxima instancia a estas mismas asambleas. Por esta razón, la ampliación de procesos participativos como en el caso del mayor empoderamiento de las mujeres indígenas, se traduce también en una mayor presencia de ellas en los órganos que administran justicia.

Hay que anotar que la inclusión de normas constitucionales y legales protegiendo los derechos de las mujeres en los procesos de justicia indígena fue impulsada por las propias mujeres indígenas. Este hecho evidencia el cambio cultural y político al interior de las propias comunidades indígenas y sus organizaciones. Revela que lejos de situaciones estáticas los propios pueblos indígenas pueden ir reconstituyendo y redefiniendo la organización de sus sistemas de justicia.

También el carácter ritual, pedagógico y restaurativo de estos sistemas de justicia implica la participación comunitaria. De hecho, los problemas más graves son juzgados por la Asamblea en un proceso deliberativo que por durar varios días y tiene por antecedentes las investigaciones y declaraciones previas de los involucrados.

Por estas razones, la justicia indígena puede ser vista como parte del proceso de reconstitución y organización de la autonomía de los pueblos indígenas, que a su vez constituyen la expresión y base política de su identidad.

Parte I

**Contexto histórico, económico
y político de la justicia indígena**

Presentación

Pocos temas exigen tan fuertemente un análisis histórico, político y económico de su contexto actual como el de la justicia indígena. La importancia de este tema en nuestros países, sobre todo en las últimas dos décadas y muy particularmente después de promulgadas las constituciones de Ecuador en el 2008 y de Bolivia en el 2009 puede dar una doble falsa impresión. La primera es que estamos ante una irrupción histórica, una ruptura irreversible con el pasado, al cual habría que olvidar para poder valorar en toda su plenitud las innovaciones jurídico-políticas. La segunda es que una vez presente en nuestra realidad, la vigencia de la justicia indígena requiere tan solo un ajuste en el sistema jurídico y en la cultura jurídica dominante.

Esta doble y falsa impresión impide un análisis adecuado de lo que realmente está en juego: desarmar a los defensores de la justicia indígena ante cuestionamientos futuros y arribar a triunfalismos descontextualizados y peligrosos. Es pues necesaria desechar esta falsa impresión.

Por esta razón, la presente obra recurre a dos textos que iluminan de forma tajante, por un lado, la turbulencia histórica de la cual proviene la justicia indígena, y por otra lado, la conflictividad económico-política en que su mueve.

El ensayo de Raúl Llásag es fundamental en el esclarecimiento de que la demanda por la vigencia y validez de la justicia indígena es parte de una demanda mucho más amplia: la lucha política por la auto-determinación, la cual tiene una historia de siglos, y que Raúl Llásag analiza

en los últimos cien años. Este análisis muestra la dureza y complejidad que ha debido enfrentar la lucha indígena para su reconocimiento cultural y político dentro de la sociedad ecuatoriana, una lucha imbricada de mucha violencia, de muchas traiciones por parte de gobiernos, partidos y organizaciones de la sociedad mestiza, que supuestamente apoyaban la causa indígena. Una lucha afectada también por muchas ambigüedades, contradicciones y traiciones al interior del propio campo indígena. Se trata de un análisis lúcido, bien informado, escrito por un intelectual indígena que sabe distinguir entre objetividad y neutralidad. El autor busca ser objetivo pero no es neutro pues con su análisis busca fortalecer en el presente y en el futuro la causa de su pueblo dentro de la sociedad ecuatoriana. Su análisis ayuda a entender todas las dificultades que el mandato constitucional sobre la justicia indígena enfrenta para efectivizarse. Es un análisis contundente y al mismo tiempo polémico, sobre todo en lo que respecta a los años más recientes. No tenemos que estar totalmente de acuerdo con sus planteamientos para respetar su posición dentro del marco del pluralismo teórico-analítico que informa este proyecto.

El segundo texto es de Alberto Acosta. El autor hace una síntesis de la importante investigación que viene haciendo en los últimos quince años sobre el extractivismo y el neoextractivismo y sus consecuencias para la sociedad ecuatoriana. Acosta muestra elocuentemente los daños económicos, sociales, ambientales y políticos asociados a una economía centrada casi exclusivamente en la explotación de los recursos naturales. Esta explotación exagerada, ejecutada en gran escala, dominada por multinacionales orientadas por la ganancia en el más corto plazo posible, supuestamente controlado por gobiernos que en realidad son dependientes de estas rentas, cuando no incluso corruptos, termina corriendo el riesgo de convertirse en la “maldición de la abundancia”, dejando finalmente al país sumido en una mayor pobreza y ecológicamente herido de muerte.

Los recursos naturales existen en territorios concretos. Muchos de ellos son territorios ancestrales de los pueblos indígenas por cuyo control los pueblos han luchado durante siglos. Para ser eficaz, ese control debe ser construido en base a un complejo tejido de organizaciones y

de instituciones que los pueblos indígenas han logrado crear, mantener, inventar y reinventar. Una de esas instituciones es la justicia indígena. No es difícil imaginar que desde la perspectiva del neoextractivismo la justicia indígena se convierta fácilmente en un obstáculo al “desarrollo” y sea tratada por el poder político y económico como un residuo histórico a eliminar. Enfrentar con éxito estos adversarios tan poderosos es uno de los desafíos más decisivos de la justicia indígena en los próximos años en tanto parte de la movilización política de los pueblos indígenas.

Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos

Raúl Llásag Fernández

Introducción

Quien escribe no es un historiador, ni sociólogo, ni antropólogo, ni filósofo, ni científico en el sentido occidental moderno de la palabra. Pero además, no podría ser “científico occidental moderno”, porque el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal, que se convierte en hegemónico gracias a la provocación de las invisibilidades.

[...] a través de líneas radicales que dividen la realidad social en “dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente... (Santos, 2010: 12).

En relación al conocimiento, la línea abismal concede a la “ciencia moderna” el monopolio y la hegemonía de la distinción entre lo verdadero y lo falso, y en “este lado de la línea” se da la disputa entre la ciencia, la filosofía y la teología. Su visibilidad y hegemonía es posible gracias a

la invisibilización de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento, porque, al “otro lado de la línea” no hay un conocimiento real, sino creencias, opiniones, intuición, magia, subjetividades, etc. (Santos, 2010).

Justamente por ello, el conocimiento “científico occidental moderno” se ha encerrado tanto en sí mismo, que no puede ver sino con una única mirada hegemónica todos los acontecimientos y en todos los rincones del mundo. Por ello, en este ensayo, tomaré distancia del conocimiento científico, sin que eso signifique desechar, sino en un momento determinado usarlo de una manera contrahegemónica, que me permita visibilizar el movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX, contextualizando a los acontecimientos nacionales, regionales e internacionales, tratando de hacer comparaciones con los movimientos indígenas de Colombia, Perú y Bolivia, desde una perspectiva crítica tanto a lo interno como a lo externo.

Las preguntas latentes en este análisis es ¿qué factores se conjugaron para el resurgimiento del movimiento indígena en el siglo XX, específicamente en la década de los setenta? ¿Cuáles son sus avances y retrocesos en ese resurgimiento? No es fácil contestar a estas preguntas, pero, lo intentaremos, para ello, en la primera parte, dejaré establecido algunas líneas generales que me permitirán entrar al análisis de este ensayo. En la segunda revisaré el resurgimiento del movimiento indígena a partir de los inicios del siglo XX, para luego centrarme en la década de los setenta, sus reivindicaciones, logros y retrocesos, y finalmente me centraré en la etapa final de una nueva realidad del movimiento indígena y crisis en la cúpula dirigencial. En la última parte, realizaré algunas conclusiones con relación a las preguntas formuladas, planteando algunas propuestas dirigidas al fortalecimiento del movimiento indígena.

1. Líneas teóricas generales y síntesis histórica del movimiento indígena antes de la segunda década del siglo XX

Sin querer entrar al debate sobre la continuidad o la ruptura entre los viejos y los nuevos movimientos sociales, ni toda la teoría desarrollada por la sociológica de la década de los ochenta que estuvo dominada por

la temática de los nuevos sujetos sociales y de los nuevos movimientos sociales, me parece importante señalar que, cuando hablo del resurgimiento del movimiento indígena, me estoy refiriendo a que el movimiento indígena existió antes del siglo XX e incluso antes de la invasión española. Pero, sus reivindicaciones, articulaciones y relaciones con otros sectores, el Estado colonial y luego con el Estado nacional se han ido mudando y ello lo hace diferente, por ello, entre otras razones hace que Fernando Calderón y Elizabeth Jelin sostengan que en América Latina no hay movimientos sociales puros y claramente definidos, dadas la multidimensionalidad, no solamente de las relaciones sociales sino también de los propios sentidos de la acción colectiva (citado por Santos, 1998), obviamente están pensando y reflexionado desde las concepciones hegemónicas que definieron lo que es y lo que no es movimiento social, por ello, mi distanciamiento estratégico de ellas. Consecuente con lo anterior, parto de la duda de que el movimiento indígena puede ser analizado en su totalidad por una teoría unitaria en los términos de Scott, cuando este se refería a los nuevos movimiento sociales (citado por Santos, 1998).

Así, antes de la conquista incásica, según la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie):

En el territorio que corresponde al actual Ecuador, nos hallábamos asentadas múltiples sociedades que poseíamos diferentes grados de complejidad socio económica y política. No éramos pueblos aislados, estábamos relacionados por medio del intercambio comercial, cultural, de parentesco, etc. Manteníamos contacto con los de la Sierra, Costa y Amazonía y en muchos casos con otros tan lejanos como los de México, al norte y Chile al sur.

A pesar de las diferencias organizativas, lingüísticas y culturales de nuestros pueblos, todos estábamos organizados en base a la familia. Aunque había una diferencia social, no existía clases sociales y las relaciones de reciprocidad eran las predominantes (Conaie, 1989: 19).

La conquista incásica y la constitución del estado incásico, llamado Tawantin Suyu, desarrollado entre el siglo XII y mediados del XVI y que llegó a extenderse desde el río Ankas Mayu al sur de la actual Colombia, hasta Tukumán y del río Maule, incluyendo Ecuador, Perú

y buena parte de Bolivia (Almeida, 1999), no fue pacífica, existió resistencia de los pueblos indígenas que habitaban en el actual territorio ecuatoriano. Por ejemplo, lo más relevante de la resistencia se da en la poderosa Confederación Caranqui constituida por cacicazgos o señoríos ubicados entre las cuencas de los ríos Chota-Mira y Guayllabamba, es decir en territorios que en la actualidad ocupan la provincia de Imbabura y el norte de Pichincha. Esta Confederación estaba gobernada por la Reina Quilago (Tigresa), y el general Nazacota Puento comandaba el temible ejército Caranqui, prueba de ello es que el inca Huaynacapac tuvo que traer a sus más aguerridos combatientes llamados los “orejones” para poder vencerlos después de arduas luchas durante un amplio período, cuya batalla final se produce en Yahuarcocha (Lago de sangre). Luego de esto el inca realizó una alianza estratégica como era costumbre entre los incas, de ella nacerá Atahualpa. Mediante la alianza lograron incorporar en diferentes etapas a los pueblos indígenas y la constitución del Tawantin Suyu, que fue interrumpido por la invasión española.

La invasión española, que llegó a tierras del Tawantin Suyu en 1532, implementó, por un lado, un sistema de

[...] destrucción de nuestros pueblos con el aniquilamiento de la población indígena [...] la masacre brutal, la tortura, el engaño fueron métodos más comunes para tratar de encontrar los ambiciosos tesoros. El sistema colonial se mantuvo mediante instituciones de la encomienda, la mita y las reducciones. Por medio de éstas, se saqueó la riqueza; para su explotación se utilizó la mano de obra indígena, la misma que además de estar sometida a las formas más abyectas de trabajo, estaba obligada a pagar tributos e impuestos como mecanismo de sujeción de los indios (Almeida, 1999: 22-24).

Por otro lado, se implementó la línea abismal, colocando en la línea invisible o el “otro lado de la línea” (Santos, 2010) a la población indígena, sus instituciones, culturas, saberes y seinstauró

[...] un modelo jurídico-político de separación de la población en “pueblos indios” y “villas de españoles” a fin de que se conservaran separadas las diferencias étnicos-raciales. Para justificar el régimen de tutela/explotación de los indios, se creó la ideología de la “inferioridad natural

de los indios” con base en la teoría aristotélica de la desigualdad natural. Pero, como la ideología cristiana proclamaba la igualdad de los hijos de Dios, se resolvió la contradicción bajo la idea de que los españoles eran los “hermanos mayores” a quienes se encomendaba la tutela y evangelización de los indios, los “hermanos menores”, quienes debían trabajo y obediencia a los encomenderos.

Para hacer eficiente el régimen colonial, se reconoció a algunas autoridades indígenas que servían de enlace con el mundo colonial, facilitando la organización de los indios para el trabajo, el tributo y la evangelización. Se permitió la conservación de “usos y costumbres” indígenas mientras no afectasen la Ley “divina y natural”, el orden económico-político ni la religión católica. Se autorizó a los alcaldes de los pueblos de indios administrar justicia en causas entre indios, pero sólo cuando la pena no era grave, por la ideología de la inferioridad natural. Los casos graves debían pasar al corregidor español (Yrigoyen, 1999: 46-47).

Provocando con ello, la invisibilización de los pueblos indígenas, sus instituciones y saberes. A través de esta invisibilización se produce la visibilización y la hegemonía del régimen colonial y esta se coloca en “este lado de la línea”, como único legitimado para definir lo que es verdad y falso, lo que es humano y no humano, lo que es conocimiento y no conocimiento, lo que es bueno y lo que es malo, lo que es civilizado y lo que es salvaje.

Ese proceso de colonización violenta e inhumana, nunca fue fácil para los europeos, ni lograron imponer del todo sus visiones, porque los pueblos indígenas ofrecieron resistencias de diferentes formas como los levantamientos e incluso sus conocimientos fueron perviviendo en la clandestinidad o simplemente hibridando en las imposiciones coloniales. Por ello, desde mi perspectiva el movimiento indígena del Ecuador resurge con fuerza en el siglo XX y con características distintas en la década de los setenta.

La “independencia” y la constitución del Estado nacional, no cambió en nada la situación de explotación y miseria al que había sido sometida la población indígena, los pueblos afroecuatorianos, mujeres y otros sectores marginados, es decir, el Estado ecuatoriano se constituyó marginando a la gran mayoría de la población, por la condición de indígena, afrodescendiente, analfabetos, mujeres, menores

de edad y personas que no poseían bienes o capital. Para el caso de los pueblos indígenas, se mantuvo la concepción de minoría de edad permanente, pero sujetos de obligaciones tributarias, trabajo forzado obligatorio. Bajo esa concepción permanente de “menores”, las primeras constituciones políticas del Ecuador, nombraron a los curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas (Llásag, 2008). Es decir, se había instaurado un neocolonialismo, dirigido ahora no por los españoles, sino por la oligarquía criolla.

Por otro lado, la “independencia” importó el modelo de:

Estado Nación y la idea de igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley. Se instauró el modelo de Estado Nación, con una sola cultura, un solo idioma y una sola religión oficial, que se plasmó en la Constitución. Se buscaba la asimilación o desaparición de la cultura indígena dentro de la nación mestiza, bajo la ideología del progreso y la superación del “*atraso indígena*”. Se buscó extinguir los idiomas indígenas, su religión, su cultura.” (Yrigoyen, 1999: 47).

De igual forma, la marginación, la explotación e invisibilización de los indígenas y otros sectores en la época republicana no fue pacífica, uno de los levantamientos más importantes en el siglo XIX, fue cuando el Gobierno de García Moreno impulsó el proyecto político de la introducción del Ecuador al sistema capitalista internacional y la integración del país mediante la construcción de las carreteras nacionales. Para ello se estableció dos importantes: el pago de los diezmos creada en 1866, mediante el cual la décima parte de la producción debía ser pagada a la Iglesia, que a menudo abusaba de su poder y multiplicaban los impuestos; y, la creación de la “Ley de trabajos auxiliares para obras viales nacionales” aprobada el 3 de agosto de 1869, que obligaban a los indígenas a prestar trabajos forzosos y gratuitos en la construcción de las obras viales. Los dos mecanismos afectaban a los indígenas. Frente a esa situación, en el año 1871, en la provincia de Chimborazo Fernando Daquilema protagonizó un levantamiento en contra de los diezmos, la obligatoriedad del trabajo forzado y los abusos. Este levantamiento logró unir a varios pueblos indígenas, por lo que el Estado lo enfrentó con todo el ejército y Fernando Daquilema fue fusilado en la plaza de

Cacha-Chimborazo. Otro levantamiento de importancia se efectuó en 1872 en Otavalo, provincia de Imbabura. A fines del siglo XIX se producen levantamientos en Azuay, Cañar, Loja, Cayambe, Zuleta, Pasa San Fernando, Píllaro, Tanicuchi, entre otros, que no son recogidos por los historiadores tradicionales.

En el siglo XX varios acontecimientos nacionales e internacionales influyen en el resurgir y el cambio de la dinámica del movimiento indígena que estaba articulada, primero, a los partidos de izquierda y luego a la Iglesia. Pero, a partir de la década de los setenta da un giro al autonomizar de los partidos de izquierda y de cierta forma de la Iglesia. Pero al mismo tiempo, esa nueva dinámica del movimiento indígena es controlada desde el Estado y desde lo externo como el Banco Mundial con el proyecto Prodepine.

Este ensayo, precisamente, tiene el objetivo de visibilizar la historia del movimiento indígena desde las ausencias y contextualizado en lo nacional, regional e internacional. Para ello utilizaré la teoría de la sociología de las ausencias, dado que esta busca “transformar las ausencias en presencias” (Santos, 2009: 109). Cabe resaltar que la producción de ausencias se da por la descalificación mediante cinco lógicas de producción de no existencia: la monocultura y del rigor del saber; monocultura del tiempo lineal; la lógica de la clasificación social; lógica de la escala dominante; y lógica de la producción. La visibilización se produce sustituyendo monoculturas por ecologías, para ello identifica cinco ecologías: ecología de los saberes; ecología de las temporalidades; ecología de los reconocimientos; ecología de las transescalas, y ecologías de las productividades (Santos, 2009: 110-126).

Para efectos de este ensayo, interesa sobremanera la lógica de la producción de no existente a través de la monocultura del tiempo lineal y la visibilización por medio de la ecología de las temporalidades desarrolladas por Santos, para quién la monocultura del tiempo lineal determina que:

la historia tiene un sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de

que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial, y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado (Santos, 2009: 110).

Bajo esa lógica los pueblos indígenas no tienen historia, se excluye de la historia tradicional. De ahí que la sociología de las ausencias confronte esa lógica de la *monocultura del tiempo lineal* con la *ecología de las temporalidades*. Según la ecología de las temporalidades, el tiempo lineal es una de las concepciones del tiempo entre otras muchas, como: circular, cíclico, glacial, eterno retorno y otras. Por eso la subjetividad o identidad de una persona o grupo social está constituido por una constelación de diferentes tiempos y temporalidades, algunos lentos otros rápidos, los cuales son activados de distintos modos, en distintos contextos o situaciones (Santos, 2009: 117-118).

Desde la concepción de la *ecología de la temporalidad*, el movimiento indígena no sigue la línea de la monocultura del tiempo. Su historia tiene su propia dinámica, sus contextos y situaciones son diferentes, pero obviamente articulados al contexto nacional e internacional. La historia del movimiento indígena del Ecuador que pretendo desarrollar, tiene esta visión. Pero, además, no solo visibilizar sino, a partir de esa experiencia, mirar también las emergencias que surgieron de ellas para los movimientos indígenas y las emergencias que surgieron para el Estado, y las que pueden surgir para el contexto internacional. Las emergencias no solo como posibilidades del futuro, sino las ya iniciadas.

2. Resurgimiento del movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX

Como había dejado señalado, el movimiento indígena del Ecuador tiene sus antecedentes incluso antes de la invasión española. En la Colonia y República, pese a sus políticas de invisibilización, marginación y exterminio, surge, resurgen y se visibilizan en diferentes formas y una de

ellas son los levantamientos indígenas. En el siglo XX, adquiere particularidades distintas, básicamente por algunos contextos nacionales e internacionales, por la influencia de los partidos de izquierda y luego también por la Iglesia, así como por sus reivindicaciones por la tierra, educación, salario y trabajo. En la década de los setenta, adquiere otras particularidades, básicamente con la distancia estratégica que toman de los partidos de izquierda, la Iglesia y las reivindicaciones que lo asumen y proyectan hacia un proyecto de país distinto. A partir de 1996 hipotéticamente se forma una cúpula dirigencial y un alejamiento con las bases, es decir, con las comunidades. Con estos presupuestos y para fines de este análisis se divide en tres etapas a la historia del movimiento indígena: 1) 1920 a 1970; 2) 1970 a 1996; y, 3) de 1996 en adelante.

2.1. Movimiento indígena de las primeras décadas del siglo XX (1920 a 1970)

No podremos incursionar en el resurgimiento del movimiento indígena en las primeras décadas del siglo XX, sin analizar los antecedentes y el contexto nacional a partir de la “independencia” o la república, así como su contextualización internacional, centrado fundamentalmente en los pueblos indígenas.

2.1.1. Antecedentes inmediatos al proceso de sindicalización-campesina del movimiento indígena

En los finales de la Colonia, en la Audiencia de Quito, se había consolidado el sistema de haciendas o latifundios basados en el concertaje, mediante el cual el indígena a parte de entregar su fuerza de trabajo se encontraba sometido a deudas eternas, que le vinculaba a la hacienda en condiciones de servilismo y esclavitud. Por tanto, los hacendados con un pequeño grupo de comerciante tenían el control social y económico, con un fuerte regionalismo dividido en tres espacios: Sierra centro-norte, Sierra sur, y la cuenca del río Guayas, entre los cuales no constituían un mercado que les articulara. Por ello, los grandes protagonistas de la

“independencia” fueron los notables latifundistas, a los que se sumaron los intelectuales de los sectores medios.

La “independencia”²⁵ de 1830 constitucionaliza y legitima ese sistema colonial, pues continúa el sistema hacendario que funcionaba en base al sistema del concertaje de indígenas, que jurídicamente fue abolida en 1918, aunque en la práctica se extendió hasta los años setenta del siglo XX. Por otro lado, bajo la figura de ciudadanía se excluyó a los indígenas, afroecuatorianos, menores de edad, mujeres, personas dependientes y a las personas que no poseían un capital o empresa. Pero el indígena a parte de no ser ciudadano, continúa siendo el único sujeto de obligación tributaria y obligado a realizar trabajo forzado. Ese estatuto de “*tributo indio*” colonial fue legalizado por Simón Bolívar mediante decreto de 1828 y recreado con la fundación de la República del Ecuador de 1830. De ahí que el nuevo Estado “independiente” y republicano administró directamente a la población indígena, como una de las fuentes principales y casi únicas del presupuesto del Estado. Ello implicaba la discusión permanente en el ámbito público sobre la definición de indio, los censos, sistemas de recaudación y penalización, así como las discusiones de las normas para evitar los abusos en contra de indígenas en el cobro de esos tributos. En este contexto, los únicos que tenían acceso al poder eran los hacendados, por tanto, eran los que controlaban tanto a nivel del Estado, como a nivel interno de la hacienda. La Iglesia jugaba un papel fundamental como uno de los más grandes terratenientes, era la encargada del adoctrinamiento y la monopolización del control de la educación, registro civil, matrimonio. Como podemos ver, hay una visibilización de lo indígena en el espacio público central, pero esa visibilización la hacen los mismos hacendados desde ópticas de “*este lado línea*”. Esta forma de visibilizar por parte del hacendado a su subalterno, es otra forma de invisibilizar visibilizando, porque la visibilización lo hace para

25 “Independencia” entre comillas, porque, la independencia de la corona española y la Constitución de la república independiente del Ecuador, solo fue emancipatorio para los hacendados y un pequeño grupo de ecuatorianos, excluyendo a indígenas, afroecuatorianos, mujeres, menores de edad, analfabetos y personas que no posean bienes o capitales. Por tanto, para estos y de manera especial para los indígenas y afroecuatorianos fue una continuidad del sistema colonial.

instrumentalizar sus intereses. Por tanto, puede existir visibilizaciones que invisibilizan, dependiendo de quién y para qué lo visibilicen.

A raíz de 1843, frente a la crisis económica se pretende extender los impuestos a todos los ecuatorianos mediante la eliminación del estatuto “de tributo indio”, pero no se logró por una oposición generalizada de los nuevos sujetos de obligaciones no indígenas. En 1957, la función legislativa dicta la ley del 21 de octubre del mismo año, en la cual se plantea que:

[...] se suprime el estatuto de “indígena tributario” y se establece la igualación: “queda abolido [...] en la República el impuesto conocido con el nombre de contribución personal de indígenas y *los individuos de esta clase* (los indígenas) *quedan iguales a los demás ecuatorianos* en cuanto a los deberes y los derechos que la carta fundamental (Constitución de la República) les impone y concede (Costales, citado por Guerrero, 2000: 33).

A partir de esa igualación formal, por un lado, el indígena debía moverse como no ciudadano y tributario igual. Esa igualación formal, en la práctica no se pudo efectivizar, porque la ciudadanía exige saber leer y escribir, hablar castellano, ser capaz y ser mayor de edad, pero, justamente su condición de menor y analfabeto lo sigue impidiendo. Por tanto, la situación de subordinación a la hacienda y los abusos de parte de la Iglesia, de los hacendados y de los cobradores de impuestos sigue vigente. Como dice Guerreiro, en cierta forma la igualación formal del indígena, beneficiaba a los hacendados quienes tenían autonomía del control interno de sus haciendas, sin embargo continuaban contribuyendo al Estado, pero con la igualación formal podían ahorrar en el pago de los tributos. Además se plantea que:

[...] se había legalizado la práctica de gobernar como “cosa particular” a las poblaciones que residían dentro de la circunscripción de la hacienda, incluyendo a las comunas colindantes. Aun, una actividad legislativa como era formular y aprobar normas sobre “contratos laborales” entre patrones y peones, fue delegada a los pequeños consejos municipales de los cantones, y su ejecución remitida a los funcionarios subalternos en las parroquias como los tenientes políticos... en estos organismo locales

se escuchaba con vigor la voz de los hacendados locales y desinhibía la voluntad de los vecinos de los pueblos. Con lo cual sin discusiones políticas ni leyes específicas, por el acto indirecto de extender la igualdad universal de las poblaciones indígenas, el Estado central otorgó facultades propias de la soberanía a la esfera particular de los ciudadanos (que, por lo demás, de esta manera se constituye) y la relegó a los confines de lo público-estatal (Guerrero, 2000: 38).

Por tanto, a más de la continuidad del sistema hacendario, el cobro del tributo igualado, el concertaje y abusos de parte de los hacendados, Iglesia y autoridades locales, la derogatoria de “indígena tributario” implicó una invisibilización y silenciamiento de lo indígena en el ámbito público estatal nacional.

Por otro lado, la “independencia” se produjo en una etapa de consolidación del sistema capitalista a escala mundial. Pero el predominio capitalista dentro del Ecuador no se dio de inmediato. Fue un proceso que abarcó casi un siglo. Desde los años setenta del siglo XIX, especialmente desde el inicio de los ochenta del mismo siglo, Ecuador experimentó un acelerado crecimiento económico, debido fundamentalmente al gran incremento de la producción y exportación del cacao, cuya producción se extendía tradicionalmente en la costa, sobre todo en Guayas y Los Ríos. El cultivo y comercialización de este producto incrementó el poder económico de los terratenientes y de manera especial de los comerciantes y los primeros banqueros de Guayaquil, esto entre otros aspectos hace que la ciudad creciera rápidamente. También se profundizó la inserción de la economía del país en el sistema económico mundial cada vez más dependiente. Los representantes del intercambio y el capital internacional empezaron a interesarse en Ecuador. Ello implicaba liberalizar la mano de obra, especialmente de las haciendas serranas, que permita la libre contratación de obreros.

En esas circunstancias, se van perfilando discursos liberales de diferentes tendencias,²⁶ que describen la situación de los indígenas, sin denunciar a los hacendados. Así, una de las facciones del liberalismo,

26 En 1987 Pedro Fermín Cevallos, en *Resumen de la historia del Ecuador*, en el tomo cuarto, cuando habla de las “costumbres”, un capítulo lo dedica a los indígenas en donde relata las condiciones de “miseria”, “ignorancia” y casi destino fatal del indio; en 1895 Abelardo

levantará el discurso de la indignidad del concertaje, en la medida en que este generaba esclavitud. Por tanto, el camino es la eliminación del concertaje que deje camino libre a la contratación y libertad de circulación de los trabajadores, así como la separación de la Iglesia y el Estado. Pero además, el indígena tiene que ser “civilizado”, es decir, castellanizado en la educación formal monocultural.

Luego de la revolución liberal de 1895, lo indígena resulta ser una de las preocupaciones del Estado, obviamente, como una potencial mano de obra para la costa, por ello las constituciones de 1897 y 1906 disponen que “los Poderes Públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social; y tomarán especialmente las medidas más eficaces y conducentes para impedir los abusos del concertaje.”²⁷ A su vez, la Constitución de 1897 eliminó la esclavitud. Coherente con esa proyección, Eloy Alfaro dictó el decreto del 24 de abril de 1899, reglamentando “un jornal mínimo, la prohibición de los servicios gratuitos por los familiares de los conciertos para patrones, e impone la vigilancia de las autoridades estatales locales en los contratos y las cuentas de concertaje” (Guerrero, 1994: 234).

Es decir, se inició una etapa que pretendía consolidar el Estado Nacional mestizo del Ecuador y un proyecto nacional igualmente mestizo. Ello supuso, en primera instancia, la “civilización” del indígena mediante la enseñanza del idioma castellano y adopción de la cultura “nacional”; en segunda instancia, supone un programa orientado a la integración económica de las regiones naturales mediante obras como el ferrocarril Quito-Guayaquil; posteriormente, supone una transformación político-ideológica de la historia del país, cuyos mecanismos de dominación y reproducción suponían el establecimiento, al menos en principio, de ciertas garantías y de libertad de conciencia y educación; y, finalmente, el Estado consolida su control sobre amplias esferas que estaban en manos de la Iglesia: la educación oficial, el registro civil, la regulación del contrato matrimonial, la beneficencia, etc.

Moncayo analizará las condiciones de trabajo en las haciendas en artículo denominado “*El concertaje de indios*”, en donde analiza la vida y el carácter de los indios.

27 Constituciones de la República del Ecuador de 1897 y 1906, artículos 138 y 128, respectivamente.

Las transformaciones implantadas por el liberalismo (separación de la Iglesia y el Estado, educación laica, libertades de conciencia y culto, etc.) fueron innovaciones políticas e ideológicas, orientadas a consolidar mecanismos de reproducción del sistema capitalista en ascenso. Con ellas, la burguesía aseguró su control del Estado, garantizando condiciones favorables a la integración de los mercados internos y a la vinculación cada vez más estrecha con el sistema internacional. Con esto se acentúa la situación dependiente del país respecto del imperialismo especialmente norteamericano. Por otro lado, el sector de los trabajadores fue creciendo y se constituyen organizaciones obreras y artesanales clasistas que dan lugar a primeras estructuras organizativas, por ejemplo en 1905 se organizó la Confederación de Obreros del Guayas “y más tarde la Federación de Trabajadores Regional Ecuatoriano (Fetre), que habría de liderar una de las más importante gestas del movimiento popular en 1922, el cual finaliza con una sangrienta represión del Estado (Conaie, 1989: 30). En 1906, José Mariano Vela Jaramillo proyecta el Partido Liberal Obrero y escribe el programa de ese partido, que se encuentra inserto en su libro *La redención Humana o el Liberalismo Futuro* de 1909.

Es importante tomar en consideración que el 6 de noviembre de 1908, Eloy Alfaro dicta la *Ley de manos muertas*, mediante la cual, todas las haciendas de propiedad de la Iglesia pasaron a formar parte de propiedad del Estado y en lugar de devolver a las comunidades indígenas y huasipungueros, se creó la *Junta de Asistencia Pública* y esta a su vez arrendó dichas haciendas a personas privadas, quienes reproducen sistemas de relación colonial con los indígenas. Pero, justamente, son estos los lugares en donde se constituyen los primeros sindicatos agrícolas indígenas como veremos más adelante.

El liberalismo también influyó en la mudanza del discurso de la Iglesia católica. Por un lado, el 19 de marzo de 1906 se fundó el “*Círculo Católico del Obrero*” que planteaba lo siguiente: “*Es el obrero sin pan y sin religión; fruto y a la vez causa del anarquismo y del socialismo, que pretende destruir todo orden, borrar toda diferencia económica y social y hacer que desaparezca toda autoridad*” (Muñoz, 1989). Por otro lado, el arzobispo Federico González Suárez envía una carta pastoral de 1911

a los curas párrocos sobre el tema de la evangelización de indígenas. Guerrero (1994), con respecto a esta carta pastoral plantea lo siguiente:

En la carta analiza y denuncia los procedimientos del “sistema antiguo” de la doctrina, institución que desde el siglo XVI había convocado a los comuneros a rezar los domingos en los cementerios de cada parroquia eclesiástica. Establece un diagnóstico despiadado de la doctrina como práctica de enseñanza y rito religioso [...] En cuanto a los párrocos, aprovechan de la doctrina para realizar actividades prohibidas por las leyes civiles de la República como obligar a los indios a trabajos agrícolas y “servicios personales” domésticos (los “pongos” y las “servicias”), e imponen castigos y azotes. Hay que suprimir el cargo de alcalde de doctrina, un secular y hasta entonces imprescindible intermediario étnico de la iglesia que presidía la doctrina, pues, ejerce una autoridad que comete “abusos inveterados” (Guerrero, 1994: 234-235).

El arzobispo considera que los obstáculos para la evangelización de los indígenas serían: la falta de conocimiento del quichua de los curas; el control y explotación de los indios mediante los conciertos que impide que los indígenas asistan a la iglesia, y la situación de pobreza y estrechez en que viven. Por tanto, la solución desde su óptica sería: el proceso de escolarización y la castellanización, es decir, civilizar al indio, tendiendo un puente con la evangelización (Guerrero, 1994).

A escala internacional se destacan dos procesos que marcan la historia del movimiento indígena en Ecuador, entre ellos está la Revolución mexicana (1910-1917), en donde la reivindicación fundamental es la recuperación de las tierras arrebatadas por un pequeño grupo de terratenientes, este acontecimiento junto con el triunfo de la Revolución rusa (1917), expande las teorías del socialismo, el discurso del derecho a la tierra, educación y salario que son difundidos en las asociaciones e instituciones de beneficencia que fueron creadas por Eloy Alfaro, que luego fueron adquiriendo un carácter clasista, pero que también dieron lugar a la creación de otras organizaciones obreras y artesanales.

Estos acontecimientos internacionales también fueron propicios para que en 1918 se dicten las reformas a la Ley de Jornaleros, mediante las cuales se derogó formalmente el concertaje de indios y la prisión por deudas. Se plantea que esto fue un proceso formal dado que en la

práctica, el huasipungo, una reformulación del concertaje, subsistió hasta la década de los setenta.

En 1926, se constituye el Partido Socialista Ecuatoriano. En 1931, se produce su división y el sector proestalinista se agrupó en el Partido Comunista. En 1938, se constituyó la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos Cedoc. En 1944, se formó la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE), promovida por la izquierda.

Por el sector indígena, a inicios del siglo XX se perfilaban varias luchas, entre otras las siguientes:

Tabla 1. Luchas de los movimientos indígenas en Ecuador

Año	Luchas indígenas en Ecuador
1907	La sublevación de los indígenas de Patate-Urcu-provincia de Tungurahua
1913	El levantamiento en Sig-Sig, provincia del Azuay. Lucha contra los terratenientes que pretendían arrebatar las tierras comunitarias
1914	La sublevación en las haciendas Quinoa-Corral y Espino, provincia de Bolívar. Se reclama la posesión de las tierras que trabajaban los indígenas.
1916	El levantamiento de los indígenas de la parroquia San Felipe, provincia de Cotopaxi. Una lucha en contra de nuevos impuestos.
	Los indígenas de Tisaleo, provincia de Tungurahua, invaden la hacienda que había sido arrebatada por los hacendados.
1920	La sublevación indígena en Latacunga, provincia de Cotopaxi. Una lucha en contra de los abusos de los alguaciles de la región.
	El levantamiento en la provincia del Azuay, en contra del censo y pago de nuevos impuestos.
1921	La sublevación indígena en Guano, Cojimíes y Columbre, provincia de Chimborazo, contra la explotación de los terratenientes y autoridades estatales.

Año	Luchas indígenas en Ecuador
1923	El levantamiento de las comunidades de Sinicay y Jadán de la provincia del Azuay, en defensa de sus tierras que pretendían expropiar.
	El levantamiento de las comunidades de la provincia del Azuay
1925	Varias sublevaciones populares en Cayambe, provincia de Pichincha, en varias Haciendas de la Asistencia Social que habían sido arrendadas a personas particulares, en donde se reclama el derecho a la tierra, mejora de salarios y condiciones de vida, y contra el abuso y los maltratos.
1927	El levantamiento de los indígenas en la hacienda Tigua de la provincia de Cotopaxi, en contra de los abusos de los dueños de las haciendas y por el pago de salarios.

Fuente: Conaie, 1998.

Esto nos revela que los discursos liberales, los cambios en las legislaciones y las mudanzas de la Iglesia, en la práctica no se concretaban y reproducían el sistema de concertaje para indígenas. Pero, al mismo tiempo, esos discursos y cambios legislativos como la eliminación de concertaje y la esclavitud, el reconocimiento de los derechos de libertad e igualdad, fueron apropiados por los indígenas, obreros y trabajadores artesanales, generando luchas de reivindicación por esos derechos. Pero, esas luchas fueron fuertemente reprimidas, en donde fallecieron muchos indígenas. Todo ello se agravó, porque el país, a partir de 1918 entró en una crisis económica como consecuencia de la depresión de posguerra registrada en los países capitalistas centrales, el decaimiento de los precios del producto del cacao a escala mundial, de cuya exportación dependía la economía del Ecuador, la sobreproducción de la fruta cuya producción se ve azotada de varias enfermedades y plagas. Esta crisis solo es superada con el reemplazo de la exportación del banano a finales de la década de los cuarenta.

Como podemos apreciar, el Ecuador de los inicios del siglo XX cuenta con una mínima población de obreros. Por tanto, los militantes

de las corrientes de izquierda mirarán a los indígenas como potenciales trabajadores agrícolas e iniciarán un proceso de sindicalización, y al mismo tiempo desde su punto de vista ayudarán a “civilizar” al indígena, por medio de la educación y castellanización, ello influirá obviamente de alguna manera en el resurgimiento del movimiento indígena, como veremos a continuación.

2.1.2. Del movimiento indígena del concertaje al movimiento indígena obrero-agrícola y campesino, y su estructuración nacional

Es importante mencionar que los movimientos indígenas, aunque no lo quieran reconocer, siempre han tenido un papel protagónico directo, sin intermediación de persona, religión o partido político, tanto en la época de la Colonia, como en la época republicana, como lo hemos visto antes. Otra cosa muy diferente es que se dio una invisibilización del indígena en el espacio público nacional y regional, en donde hablaron los hacendados por el indígena, siempre pensando en cómo mantener el control económico y político, por ello, también siempre fue visto como peligroso el movimiento indígena, por lo que tuvieron que inventar y reinventar formas de control, como lo veremos a lo largo de este artículo.

Desde el punto de vista del socialismo, quien debe llevar adelante la revolución son los trabajadores-obreros. Dentro de esa categoría no están los indígenas. Pero, la historia de sus levantamientos y sublevaciones reclamando sus derechos, básicamente de los finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, hizo que los partidos de izquierda decidieran acercarse a los mismos y convertirles en obreros agrícolas y campesinos, de manera fundamental a los exconciertos y ahora hausipungueros.

Los socialistas y todos los partidos de izquierda concuerdan en dos cuestiones fundamentales con el capitalismo. Primero en considerar que los indios se encuentran en el “*otro lado de la línea*” abismal e invisible, porque son atrasados, premodernos, salvajes, incivilizados, por tanto, su misión es civilizar y modernizar mediante la castellanización, campesinización y educación. De ahí la gran diferencia y uno de los motivos por los cuales el movimiento indígena se alejará en forma

estratégica de los partidos de izquierda y la Iglesia, en la década de los ochenta del siglo XX.

Los primeros contactos de los partidos de izquierda con los indígenas, se da en 1925 en las sublevaciones de los indígenas de las haciendas de Pesillo, Muyurco, la Chimba y Juan Montalvo. Estas haciendas fueron una de las tantas que el Estado expropió a la Iglesia católica el 6 de noviembre de 1908, mediante la Ley de manos muertas. Las haciendas expropiadas a la Iglesia, no se entregaron a las comunidades indígenas, pasaron a constituir bienes del Estado y para su administración se creó la Junta de Asistencia Pública. Esta Junta, a su vez arrendó a personas privadas denominadas “*patrones*”, en dichos arriendos se incluía a los indígenas. Por esas contradicciones de las políticas del Estado, los indígenas de las haciendas referidas se sublevaron exigiendo la efectivización de los derechos del pago de salarios justos, derecho a las tierras y educación bilingüe. En estas reivindicaciones nacen los liderazgos de causa comunitaria como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango, Rosa Alba, Felix Alomocho, Jusús Gualavisí, Neptalí Ulcuango, cuya visión estaba enfocada en la educación como un aspecto fundamental para la liberación, cabe resaltar que estos liderazgos en nada tienen que ver con los liderazgos actuales como lo veremos más adelante.

Es importante mencionar que en 1926, se produce una situación inesperada para los indígenas: cuando se producía un levantamiento indígena en la hacienda “*Changala*”, un quishca²⁸ de Otavalo, amigo de los indios, descubre la existencia de un pergamino duro semejante a un cuero con una cédula real que confería a las comunidades indígenas la propiedad de los pastizales en los páramos que el hacendado Gabriel García de Alcázar les arrendaba a precios excesivos. Este descubrimiento dio lugar a la reivindicación de las tierras como propiedad de indígenas.

Una vez que los socialistas tomaron contacto con la dirigencia o “*cabecilla*” como se denominaba, les cooptaron y les afiliaron al partido socialista y luego apoyaron en la transformación y legalización de los

28 *Quishca* es una especie de tinterillo, un intermediario entre el indígena y el abogado en los litigios judiciales.

sindicatos agrícolas, y a transformar a los huasipungueros,²⁹ arrimados³⁰ y yanaperos,³¹ en obreros agrícolas y campesinos. Cito el documento de la Conaie en el cual se evidencia esta situación:

En 1927 se organizó el sindicato de El Inca en Pesillo y más tarde, Tierra Libre de Moyurco, Pan y Tierra de la Chimba, todos en el sector de Cayambe, provincia de Pichincha. Estos sindicatos formados en su mayoría por huasipungueros, arrimados y yanaperos, tenían como reivindicaciones la tierra, el derecho al agua y los pastos, el salario, la educación, el cese de los abusos, etc. (Conaie, 1989: 30).

Esta forma organizativa sindical y clasista como obreros agrícolas y campesinos, se fue expandiendo por otras provincias de la serranía ecuatoriana. Así mismo, los levantamientos y huelgas se fueron incrementando al interior de las haciendas y fuera de ellas. Al mismo tiempo, se propició la articulación de esas organizaciones a nivel provincial e inclusive nacional. En ese contexto, en 1931 se intentó organizar el primer Congreso de Organizaciones de Cayambe, el cual no se concretó por causa de la represión gestada, pues, el presidente de la República de ese entonces, Isidro Ayora, ordenó a su ejército cerrar los caminos e impedir la concentración. Sin embargo de que fue reprimida, en 1934 logran reunir la Confederación de Cabecillas Indígenas que puso las bases para reconstruir y organizar el movimiento indígena a nivel regional y nacional (Conaie, 1989).

La derecha serrana formada por los hacendados y la Iglesia católica, así como la costeña formada por la burguesía, hacendados y

29 *Huasipunguero* era una modalidad de concierto, que consistía en que el hacendado le entregaba un pedazo de tierra para que el indígena pueda construir su vivienda, con la condición de que el indígena trabaje de lunes a domingo en la hacienda, así como su esposa e hijos. El indígena además podía solicitar un “suplido” o préstamo, para pagar los impuestos y poder sobrevivir. Este suplido era un sistema de explotación y de servilismo que le convertía en casi una cosa perteneciente al hacendado.

30 *Arrimados*, eran indígenas que no pertenecían a la hacienda pero que vivía con en la casa de un huasipunguero y este era obligado a entregar un día de trabajo por semana al hacendado y ayudar en otras tareas de la hacienda.

31 *Yanaperos*, eran personas que no pertenecían a la hacienda ni vivían en los huasipungos, sino indios libres, pero para tener acceso al agua, leña y pastoreo, estaban obligados a trabajar dos o más días en la hacienda.

banqueros básicamente, vio y consideró amenazante a la proliferación de las organizaciones “sindical obrera campesina” y la visibilización de otras organizaciones indígenas, no necesariamente articuladas a los partidos de izquierda. Pero, lo que más les preocupaba era que la estrategia de la represión mediante la fuerza pública e incluso el asesinato no dio resultados, y lejos de frenar las protestas³² y la proliferación de organizaciones, estas se incrementaron. Frente a ello, deciden buscar otros métodos de represión y uno de ellos fue ejercer un control interno directo de las organizaciones desde el Estado, para lo cual tomaron como medida básica la Ley de Comunas y como alternativa la Ley de Cooperativas; también tomaron medidas a través de la intervención directa de la Iglesia católica.

La Ley de Organización y Régimen de Comunas fue dictada en 1937. A esta ley quedaron sujetas todas las comunas, definiendo a la comuna de la siguiente manera:

Todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que existiere en la actualidad o que se estableciere en lo futuro, y que fuere conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquier otra denominación, llevará el nombre de comuna, a más del nombre propio con el que haya existido o con el que se fundare (art. 1).

Y todas esas comunas con diferentes denominaciones se regirán por esa ley (art. 3). Además, quedarán sujetas políticamente al Teniente Político (art. 2), es decir, al representante del Presidente de la República en la parroquia. Es así que sin la presencia y el aval del Teniente Político no se podrá elegir al Cabildo.³³

Administrativamente, quedaron sujetas al Ministerio de Previsión Social, hoy Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (art. 4), es decir, nuevamente al Ejecutivo. El Ministerio tiene

32 En el período 1916 a 1930 se registraron 88 conflictos rurales en la sierra ecuatoriana (Rosero, citado por Ibarra: 2004).

33 Sistema de autoridad comunitaria impuesta por la Ley e integrada por Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero y Síndico del Cabildo (art. 8), que deben ser electos en diciembre de cada año.

competencias no solo para aprobar los reglamentos, registrar el censo comunitario y aprobar el nombramiento del cabildo, sino también para resolver los conflictos de tierras entre miembros de la comuna o de esta con terceras personas que generalmente eran las haciendas.

Por otro lado, en los reglamentos internos de las comunas, se impone un artículo que obliga a los padres a enviar a sus hijos a la escuela, pero a la escuela formal, es decir, al único sistema de educación en castellano.

Fue tan efectiva la medida, que al siguiente año de la aprobación de la ley se habían registrado 500 comunidades. Para 1947, es decir, después de diez años de aprobada la ley, se encontraban registradas 792 comunas de la sierra y la costa (Ibarra, 2004). Esas comunidades registradas, en su mayoría, se encontraban en zonas de mayor conflicto y de concentración indígena como Chimborazo, Cotopaxi, Tungurahua, Cañar e Imbabura.

Lo irónico de ello fue que los dirigentes de las comunidades adoptaron los mecanismos de dominación y control, como diría Boaventura de Sousa Santos, como instrumento contrahegemónico, es decir, utilizaron el mismo instrumento de dominación, pero desde el otro lado, como instrumento para fortalecer y concretar el derecho a la autonomía, así como para reivindicar sus derechos: los dirigentes concurrían al Ministerio de Previsión Social y solicitaban la personería jurídica de la comuna y la aprobación del reglamento interno, siendo este un formato que entregaba el mismo ministerio y que no se podía alterar; una vez obtenida la personería jurídica, llegaban a la comunidad y el reglamento aprobado por el ministerio lo guardaban y se regían por sus propias normas internas. Algunas disposiciones de la ley, en cambio, fueron utilizadas de manera estratégica, como las referentes a los bienes comunitarios de las comunidades, que daban cierta autonomía, así por ejemplo el artículo, que mencionaba que los bienes comunitarios “serán de patrimonio de todos sus habitantes, mediante la reglamentación que se dicte, libremente, para su administración”, y el artículo 17, que concedía entre otras atribuciones al cabildo, la de “dictar las disposiciones y reformar libremente los usos y costumbres que hubiere, relativos a la administración, uso y goce de los bienes comunes”. Estas normas, desde

la interpretación de los dirigentes, era el reconocimiento de la autonomía interna de las comunas, que luego fueron las bases para las reivindicaciones de la autonomía de los pueblos indígenas.

Por otro lado, a raíz de la aprobación de la Ley de Comunas, los conflictos territoriales de las comunidades con la hacienda y entre comunidades se incrementaron, pues, entre 1940 a 1949 se registraron 124 conflictos, de acuerdo a la información que se encontraba recopilada en expedientes del Ministerio de Previsión Social (Ibarra, 2004).

La Iglesia católica, también preocupada por el aumento de las organizaciones indígenas influenciadas por el socialismo, decidió intervenir, para ello, en 1938 se funda la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos (Cedoc), luego la Confederación de Organizaciones Clasistas, con el objetivo fundamental de controlar la influencia del pensamiento de izquierda y civilizar a los indígenas, esta última entendida como transformar del indio en católico y obediente al hacendado. Pero es a partir de 1960, que la Iglesia se inmiscuye de manera directa en el sector indígena con la fundación de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas “Fenoc” (Conaie, 1989). Al igual que la estrategia de las leyes, surgen efectos contradictorios, pues, algunos dirigentes indígenas de las comunidades surgirán de esa intervención de la Iglesia, especialmente de entre quienes ejercían las funciones de catequistas o personas que enseñaban la doctrina de la Iglesia católica. Estos catequistas o adoctrinadores eran nombrados en las misiones que emprendía la Iglesia, ya sea en las comunidades o haciendas con el fin de dar continuidad al adoctrinamiento.

Sin embargo, al mismo tiempo, al interior de la Iglesia católica, aparecen sacerdotes con una visión de la teología de la liberación, de manera fundamental con la designación del sacerdote Leonidas Proaño como obispo de Chimborazo, quien constata la situación en que se desenvolvía el indio de Chimborazo. En esta provincia había operado la Iglesia con las misiones de las “*redentoristas*” provenientes de Bélgica, desde hace casi un siglo; en donde además fueron fortalecidas las misiones con el sacerdote indígena Juan Lobato Duchicela Guaraca quien, aprovechando de su condición de indígena, emprendió la evangelización en kichwa, traduciendo la Biblia y los manuales de adoctrinamiento. El

cura Proaño revela la situación en que se encontraban los indígenas de Chimborazo, en una carta, que es recogida por Tuaza:

[...] Si nos quejamos de la situación del indio en otras provincias ¿Qué decir de su situación en la provincia de Chimborazo?. Es para llorar. Visten de negro o de gris. No presentan el colorido de los indios de Imbabura. Tienen el aspecto sucio, repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente. Créame que, muchas veces, no tengo en donde hacer la unción en las confirmaciones. Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. Viven... señor ¡cómo viven! en chozas de tamaño de una carpa, o como topos, dentro de huecos cabados (sic) en la tierra. Explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la provincia, quienes, después de vender sus cosechas, se largan a Quito, a Guayaquil, a las grandes ciudades de América o de Europa, a malgastar el dinero exprimido de ese miserable estropajo que es el indio de Chimborazo. Cuando lo veo, siento oprimido el corazón y adivino lo formidable que es el problema de su redención.

Con un trabajo debidamente planificado, completo, llevado a la práctica en todos los campos con una tenacidad que no admita desmayos, será menester, mucho tiempo y que pasen algunas generaciones, para que se pueda sentir algún efecto saludable. Si no se hace nada, sencillamente este indio desaparecerá poco a poco, sumido en la miseria física, económica, intelectual, moral y religiosa. Calculan que existen aquí 160.000 indios; pero estos miles de seres no son sino la miseria que se arrastra por los páramos. En frase de una persona de aquí mismo, “los indios de Imbabura son caballeros en comparación de los indios de Chimborazo”. Yo quisiera dar al indio conciencia de su personalidad humana, tierras, libertad, cultura, religión... ¿Cómo conseguirlo? Se me hace un nudo en la cabeza, pero no quiero desanimar [...] (Proaño, en Tuaza: 2006: 100).

Frente a esa situación en primera instancia Proaño iniciará un trabajo de evangelización hacia la integración del indígena al Estado nacional, pero luego con las experiencias del surgimiento de las articulaciones de las organizaciones indígenas provinciales, e incluso con tendencia de representación nacional, emprenderá el fortalecimiento organizativo, por tanto, su autonomía y la entrega de las tierras de la Iglesia

a favor de comunidades indígenas. Todo ello, antes de la vigencia de la Ley de Reforma Agraria, por lo que luego será visto como un “*cura rojo*” y sufrirá varias persecuciones por parte de los terratenientes y el Estado, pero su condición de obispo le daba cierta garantía, aunque la cúpula de la Iglesia no lo apoyaba. A fines de los sesenta, Proaño construyó el centro Tepeyac en terrenos de una antigua hacienda de la diócesis, centro que fue dedicado a la formación de los indígenas. Allí se impartía cursos de teología de la liberación, contabilidad, realidad social, política, leyes agrarias y elaboración de actas y documentos. Con los años, Tepeyac se convirtió en un lugar casi obligado para los indígenas de la sierra y provenientes de otras provincias, quienes intercambiaban experiencias sobre reforma agraria, luchas y organizaciones. Los dirigentes de Ecuarrunari y de otras agrupaciones se formaron allí.

Como vemos, tanto las estrategias de control del Estado a través de la represión y Ley de Comunas, y de la Iglesia a través del adoctrinamiento y civilización, generaron indignación, redes de solidaridad, aliados y con ello las organizaciones se fueron fortaleciendo y constituyéndose con tendencias de representación nacional, es así que:

En agosto de 1944, se constituyó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) con el apoyo del partido Comunista y de la Confederación Ecuatoriana de Obreros (CTE). Esta organización aglutina a sindicatos, cooperativas y comunas y recoge por primera vez en su nombre la representación indígena.

El ámbito de acción de la FEI estuvo restringido a la región serrana; contempló únicamente la problemática agraria de los indígenas que estaba dentro del sistema hacendario... La FEI no tomó en cuenta la globalidad de nuestros problemas, esto es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estamos sujetos... (Conaie, 1989: 31-32)

En los primeros años de fundación, la FEI fue dirigida por la líder indígena Dolores Cacuango y posteriormente por Tránsito Amaguaña, que lucharon por la tenencia de la tierra y un trato más justo a los indígenas por parte de los hacendados y de las autoridades, así mismo lucharon por la educación y salarios justos. Y el campo de acción de la FEI, inicialmente concentrado en Pichincha, se fue ampliando hacia el resto de las provincias de la sierra, de manera especial a Cotopaxi,

Chimborazo, Tungurahua, Bolívar. Pese a que los indígenas ocuparon puestos directivos, siempre había un control de los partidos de izquierda: socialista y comunista (Conaie, 1989).

Por otro lado, el movimiento obrero con la presencia de las organizaciones indígenas se fortalece y consigue algunas conquistas importantes como la aprobación del Código del Trabajo en 1938. En 1945, se dicta una Constitución progresista para la época, ahí se crea el Tribunal de Garantías Constitucionales, se elimina la servidumbre, el concertaje y la esclavitud, por primera vez se habla de un derecho a la educación en su propio idioma. Esta Constitución tuvo vigencia unos pocos meses y fue derogada.

La proliferación de las organizaciones tanto indígenas como obreras, sus luchas y las conquistas de algunos derechos como los laborales, no es de preocupación exclusiva de la oligarquía ecuatoriana, sino fundamental de Estados Unidos.³⁴ Para Estados Unidos era inadmisibles que se haya roto el concepto de democracia, que se había impuesto a partir de los finales de la década de los veinte del siglo XX, el cual fue teorizado por Walter Lippmann. Según este autor existían dos clases de ciudadanos: en primer lugar, estaban los ciudadanos que asumen algún papel activo en cuestiones generales relativas al Gobierno y la administración, es decir, analizan, toman decisiones, ejecutan, controlan y dirigen los procesos que se dan en los sistemas ideológicos, económicos y políticos. Y en segundo lugar, está la gran mayoría, quienes constituyen “*el rebaño desconcertado*”, que son *espectadores* en vez de miembros participantes de forma activa y para ello se les debe entretener, pero incrustándolos en la lógica productivista y consumista (Chomsky, 2002). Por tanto, a partir de 1950 y desde el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional se emprenderá varios proyectos de “desarrollo” en América Latina e incluso en Asia y África, en donde se empieza a ver al problema del “*subdesarrollo*” como una amenaza para el Imperio, que generan las gestaciones de independencia en algunos países de África y Cuba.

En ese contexto, el 10 de febrero de 1956 se firma entre el Gobierno del Ecuador y el Jefe de la Misión Andina de las Naciones Unidas, un

34 Para esas épocas, Ecuador desarrollaba un capitalismo de exportación y dependiente del imperio norteamericano.

Programa Andino de Asistencia Técnica a las Comunidades Indígenas de la Sierra, que en 1964 se transforma en Misión Andina de las Naciones Unidas en Ecuador, pasando a depender del Convenio de Integración del Campesinado del Banco Interamericano de Desarrollo, que perdura aproximadamente hasta finales de 1970. Resulta importante mencionar que este programa se inicia en las comunidades indígenas de Chimborazo y posteriormente se extiende a Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Cañar y Loja.

Dentro del enfoque de democracia teorizado por Lippmann y considerando que lo indígena es un problema para el país, se debía impedir la proliferación de organizaciones y aminorar la conflictividad, bajo un objetivo perverso del proyecto: “*promover el desarrollo económico, social y cultural de las comunidades campesinas de la sierra ecuatoriana, para elevar sus niveles de vida y procurar, al mismo tiempo, su integración en el proceso de desarrollo del país*” (Gordillo, 1966: 2). Lo perverso de este objetivo es que esté planteado en la lógica monocultural de desarrollo capitalista y consumismo, aspectos que favorecen a las empresas transnacionales. De ahí que se hayan implementado programas de “*desarrollo*”, introduciendo semillas “*certificadas*”, fertilizantes e insecticidas químicos y tóxicos. A la vez se fomentó el monocultivo, en detrimento o pérdida de las variedades y semillas de productos nativos que, entre otros aspectos, generó cambios en los patrones de alimentación y salud, en detrimento de la seguridad alimentaria propia y de la medicina indígena. Así mismo, se implementa la “*educación*” formal y en lengua castellana. Cabe resaltar que los programas de desarrollo agrícola con semillas certificadas, fertilización e insecticidas químicas, tienen relación ya en esa época con el monopolio de Monsanto respecto a la semillas certificadas, fertilizantes e insecticidas, el cual en 1955 había empezado a comprar las empresas de semillas en el mundo.

Al igual que las anteriores estrategias, estas tampoco lograron cumplir en su totalidad los objetivos, dado que los pueblos indígenas terminaron utilizando ese programa de “*desarrollo*” para formar una nueva generación de dirigentes, continuar fortaleciendo sus reivindicaciones a la tierra, agua, educación, así como fortalecer cierta autonomía de las comunidades indígenas.

El triunfo de la revolución de Cuba de 1959, la verificación de su vinculación con Rusia en 1960 y el fracaso de la invasión de Estados Unidos a Cuba, da lugar a que en la década de los sesenta se acentúe la Política de Control Geopolítico de América Latina. Para el efecto, se ensayan básicamente dos mecanismos: por un lado, la imposición de regímenes dictatoriales y autoritarios y que en el caso del Ecuador específicamente entre 1963 a 1966 se implementa un régimen de dictadura militar que fue ferozmente represivo y anticomunista, pero también de readecuación del país para las exigencias del capitalismo.

Por otro lado, en agosto de 1961, en Punta del Este de Uruguay se celebró una reunión del Consejo Interamericano Económico y Social, en donde se aprobó la creación de la Alianza para el Progreso, con el discurso de “mejorar la vida de todos los habitantes del continente”; aparentando cierta apertura a los reclamos de los movimientos sociales: indígenas, feminista, obrero y campesino. Para ello, se proclamaron varias medidas de carácter social, económico, político y económico. Pero fundamentalmente se da la implementación de la Reforma Agraria, porque el derecho a la tierra aparece como la principal reivindicación que articulaba a los movimientos indígenas. Sin embargo, cabe recordar que todas estas medidas apuntaban a evitar la proliferación o contagio de la idea socialista y revolucionaria que acababa de producirse en Cuba, lo cual era inaceptable para Estados Unidos dada su contrariedad con el concepto de democracia y la puesta en peligro de su poder imperial.

En ese contexto, se imponen en los países de América Latina como Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Chile, Uruguay y Paraguay, las leyes de Reforma Agraria, cuyo contenido no correspondían a la realidad de los países, por cuanto fueron elaboradas fuera de los contextos de cada uno de los países en los que se implementa.

En el caso de Ecuador, la Ley de Reforma Agraria aprobada en 1964 tuvo tres características fundamentales: primero, fue tan restrictiva que terminó limitándose a la entrega de pequeños pedazos de tierras a los huasipungueros, “*quienes recibieron tierras en los lugares menos aptos para la agricultura y más alejados de las vías de comunicación*” (Conaie: 1989: 33). Cabe mencionar que esto se hace sin prever ninguna política de rehabilitación de estas tierras. No obstante, con la entrega de los

huasipungos, por un lado, se rompe con la relación de subordinación de los indígenas al patrón, autoridades locales e Iglesia, por otro lado, rompe la dependencia casi total de indígenas con la hacienda. Es decir, es un cambio muy fuerte, que los exhuasipungueros en cierto momento se sienten desprotegidos, lo cual obliga a la formación de nuevas comunidades indígenas conformadas por exhuasipungueros. Principalmente en estas comunidades surge la necesidad del ejercicio de los derechos a mantener centros educativos, derechos de servicios básicos y también de reivindicar no solo el derecho a la tierra, sino a la territorialidad como ejercicio de los derechos de autonomía.

Segundo, la Ley de Reforma Agraria aunque resulte un tanto contradictorio es también una Ley de colonización, de ahí que el nombre completo sea "*Ley de Reforma Agraria y Colonización*", esto implica: por un lado, la colonización de los pueblos indígenas de la Costa y de la Amazonia, principalmente en la Amazonia porque ya se habían descubierto varios pozos petroleros, y ello significó la usurpación de las tierras de los pueblos indígenas. El mecanismo de la usurpación se realizó por intermedio del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (Ierac), porque, según la referida ley, se consideraban tierras baldías o sin propietarios las que no se encontraban trabajadas y que no tengan títulos de propiedad, considerándose como "trabajadas", aquellas que se encontraban en total deforestación. Tanto el concepto de "trabajadas", como el título de propiedad eran incompatibles con la concepción de la vida y territorio ancestral de los pueblos indígenas, pues, para estos pueblos indígena que vivían básicamente de la caza y pesca, la deforestación significaba un atentado a su propia vida y todo su hábitat; y, si bien, cada comunidad tenía límites de sus posesiones ancestrales, no requerían de título de propiedad. No obstante, el Ierac procedió a entregar títulos de propiedad de los territorios de los pueblos indígenas a terratenientes y estos procedieron a desalojarlos por medio de la fuerza pública. Esta usurpación legal será reforzada, en el boom petrolero que inicia en 1972, tanto con la segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1973 como con la Ley Forestal, siendo el objetivo principal de esta última, el declarar áreas protegidas a las zonas en donde se habían descubierto petróleo o minas.

La usurpación de las tierras de los pueblos indígenas, a través de la Ley de Reforma Agraria, dio lugar al apareamiento de las organizaciones indígenas en la Amazonía, entre ellas la Federación Provincial de Organizaciones Campesinas del Napo, constituida en 1969, que en 1973 es transformada en Federación de Organizaciones Indígenas de Napo, y la Federación de Centros Shuar constituida en 1964. Estas organizaciones reclaman la reivindicación de su condición de nacionalidades, la legalización de sus territorios y el reconocimiento del derecho a la autonomía de las nacionalidades indígenas, que serán las nuevas reivindicaciones de las organizaciones indígenas en posteriores años.

Tercero, la Ley de Reforma Agraria logró de alguna manera convertir la movilización indígena-campesina, especialmente de huasipungueros y exhuasipungueros a una gestión jurídica y administrativa en el Estado, básicamente el Ierac. Esto a su vez genera una disminución de la fuerza de acción de la Federación Ecuatoriana de Indígenas y con ello su debilitamiento, pues no logró avanzar más allá de las reivindicaciones clasistas y tampoco logró articular las nuevas propuestas de territorialidad, nacionalidad, autonomía que generaron en los pueblos indígenas. Esto dio lugar al alejamiento estratégico del movimiento indígena de los partidos de izquierda.

En conclusión, en esta etapa hay un tránsito de un movimiento indígena del concertaje a un movimiento indígena obrero-agrícola y campesino, cuyo objetivo fundamental fue configurar el Estado nacional y viabilizar la liberación de la mano de obra de los huasipungueros para las plantaciones de la costa mediante una política de castellanización, aculturación, control de las organizaciones indígenas y sometimiento a las lógicas del capitalismo. Si bien, por un lado, estas medidas generan un debilitamiento de la acción colectiva de la FEI; por el otro, algunas comunidades indígenas terminaron fortaleciéndose, surgiendo nuevas organizaciones como en la Amazonia y también nuevas reivindicaciones. Cabe resaltar que la constitución de nuevas organizaciones indígenas tanto en la Sierra como en la amazonía y el resurgimiento de un movimiento indígena aflora con tendencias de articulación parroquial, cantonal, provincial, regional y nacional, lo cual se ve con mayor

claridad en las siguiente etapa a raíz de la década de los setenta como lo veremos más adelante..

La implementación de las políticas referidas logró de alguna manera independizar a muchos indígenas del sistema de la hacienda, ya sea mediante la compra de tierras incluso antes de la reforma agraria y luego con la entrega de huasipungos. Pero, al mismo tiempo se producen dos efectos un tanto contradictorios: por un lado, el perfil del los líderes se cambian en tanto se requiere de un líder con cierto nivel de educación y con facilidad de gestión pública, es decir, necesariamente se requiere de un líder castellanizado. Por otro lado, ello relegó a la autoridad muy importante de la comunidad, esto es a los ancianos y excluyó totalmente a las mujeres. Una nueva forma de discriminación se empezaba a perfilar al interior de las comunidades.

2.2. Movimiento indígena de la década de los setenta hasta 1996

2.2.1. Movimiento indígena, su separación de los partidos de izquierda, la Iglesia y la generación de nuevas alianzas

El distanciamiento de los partidos de izquierda se produce en junio de 1972, cuando en la Comuna Tepeyac de la provincia de Chimborazo, en una asamblea conformada por más de 200 delegados representantes de las organizaciones indígenas campesinas, como comunas, cooperativas, asociaciones, etc., de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar, se constituyó el Ecuador Runacunapac Riccharimui³⁵ Ecuarunari, que posterior a la aprobación de la Constitución de 1998 y el reconocimiento de los derechos de pueblos y nacionalidades, se transformó como Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, pero se mantiene la siglas de Ecuarunari (Conaie, 1989).

35 Ecuador *Runakunapak Riccharimui* es una expresión kichwa que significa el “despertar de los pueblos indígenas del Ecuador”.

En este Congreso (se refiere a la Asamblea de junio de 1972) se manifiestan dos posiciones respecto a la conformación de la base social de la ECUARUNARI. La primera, planteaba la necesidad de aglutinar a sectores indios y no indios. La segunda, apoyada por la iglesia, sostenía la tesis de que la Organización debía ser sólo de indios. Por otro lado, a nivel de dirigentes empieza a surgir un grupo que cuestiona la injerencia directa de la iglesia (Conaie, 1989: 215).

La segunda posición va ganando fuerza y la Ecuarunari se va definiendo como una organización indígena [...] En este congreso también adquieren importancia las discrepancias entre otros dos sectores: uno, que se opone a dar un carácter “clerical” a la Organización y, otro, identificado plenamente con la Iglesia, posición que sale triunfadora (Conaie, 1989: 215).

Es evidente identificar que aún persiste una fuerte influencia de la Iglesia católica progresista de manera especial de Chimborazo en la constitución del Ecuarunari, cuya tesis prácticamente se impone en su constitución.

Según la Conaie, las principales resoluciones de esa asamblea fueron: el impulso de la constitución de organizaciones provinciales, concientización a las bases, impedir la participación de personas extrañas o ajenas al movimiento, excepto la Iglesia, se planteó que la lucha será pacífica y que en cada provincia el movimiento indígena tendría como asesor a un sacerdote (Conaie, 1989). Es decir, en 1972 existe un alejamiento de los partidos de izquierda y se constituye un movimiento indígena apegado a la Iglesia progresista.

En esta época inicia también una lucha antiimperialista abierta del movimiento indígena exigiendo la salida del Instituto Lingüístico de Verano, que se dedicó al control de la natalidad en las comunidades indígenas. Frente a ello, entre 1980 y 1981 se hicieron grandes denuncias, e incluso se organizó una gran marcha hacia Quito por parte de los pueblos indígenas unidos a otros movimientos campesinos, por efectos del cual, el presidente Jaime Roldós Aguilera tuvo que firmar su salida del país, pero también fue asesinado en 1981 (Chancoso Blanca, en Harnecker, 2011: 75).

Es importante mencionar que en ese primer congreso del Ecuuarunari, la injerencia de la Iglesia ya es cuestionada y este cuestionamiento irá aumentando cada vez más al interior del movimiento indígena, pero solo se logrará tomar distancia a partir de los finales de los ochenta e inicios de los noventa. Sin embargo, el apoyo de la Iglesia progresista basada en la teología de la liberación, especialmente de Chimborazo con Leonidas Proaño, despliega un importante rol en la consolidación del movimiento indígena mediante escuelas de capacitación, creación de escuelas radiofónicas y la constitución de nuevas organizaciones indígenas.

Entre 1972 a 1975, el Ecuuarunari emprendió la lucha por una “verdadera reforma agraria”, mediante varias movilizaciones y tomas de tierras, pues, como se dejó indicado la Reforma Agraria con la Ley de 1964 únicamente se limitó a legalizar los huasipungos, al mercado de tierras erosionadas de las haciendas y tierras del Estado que eran administradas por la Junta de Beneficencia y arrendada a terratenientes particulares, que fueron expropiadas a la Iglesia en 1908. Cabe resaltar que este proceso de venta de tierras se dio con reserva de las mejores tierras a los terratenientes. Las movilizaciones de Ecuuarunari le obligan a la dictadura militar decretar la segunda Ley de Reforma Agraria de 1973.

Los objetivos de la Alianza para el Progreso mediante la reforma agraria y programas de “desarrollo”, tal como planificó el imperialismo norteamericano, no se cumplían, pues, el movimiento indígena seguía creciendo y las movilizaciones por la concretización de las reivindicaciones aumentaban. Por tanto, se vuelve a reimplementar la política de represión y asesinato a dirigentes, utilizando a los mismos indígenas de las mismas comunidades como informantes y también con la reimplementación de gobiernos de dictadura militar (1971-1979). Como parte de esa política, fueron asesinados dirigentes, así, el líder Cristóbal Pajuña es asesinado por el Ejército, en Tungurahua el 18 de mayo de 1974; y el dirigente Lázaro Condo fue asesinado por la Policía el 25 de septiembre de 1974, en su propia comunidad Toctezinin, provincia de Chimborazo (Conaie, 1989). Por otro lado, se inicia el ingreso de las sectas religiosas a través de voluntariados extranjeros, especialmente norteamericana.

Esas medidas de represión y asesinatos se legalizaron con las Leyes de Seguridad Nacional impuestas por el imperio norteamericano de los años 1961,³⁶ 1964,³⁷ codificación de 1974,³⁸ 1976³⁹ y codificación de 1979.⁴⁰ Estas leyes criminalizan la protesta social y convirtieron a las Fuerzas Armadas como garantes de la “democracia”, defensores del ordenamiento jurídico de la propiedad privada y defensores del proyecto imperialista norteamericano, para ello se creó la “Escuela de las Américas” que consistía en una escuela de tortura, espionaje e infiltración.

La acción colectiva de un movimiento social se explica también por la forma en la que los actores movilizan los recursos que disponen y que consisten en la existencia de redes sociales o recursos organizacionales. En este sentido, si bien la represión y los asesinatos generan un debilitamiento de la acción colectiva del movimiento indígena, no logran reprimir todas las iniciativas de resistencia creadas a partir de la indignación frente a la injusticia. Efectivamente, a partir del Segundo Congreso de la Ecuarrunari llevado a cabo en 1975, uno de los puntos centrales de discusión es el debilitamiento de la Organización y la búsqueda de estrategias, para lo cual toman ciertas medidas, entre ellas emprender una formación política de las bases, socialización en las comunidades de base, impedir el ingreso de las sectas religiosas y voluntarios extranjeros y generar alianzas con otros movimientos obreros, campesinos e indígenas.

36 Ley de Defensa Nacional, aprobada por el H. Congreso Nacional, el 26 de mayo de 1961, publicada en el registro oficial n.º 1 352 de 30 de octubre de 1961.

37 Ley de Seguridad Nacional, de 10 de diciembre de 1964, decreto supremo n.º 2871, publicado en el registro oficial de 15 de diciembre de 1964.

38 Codificación del 4 de diciembre de 1974. Esta codificación fue necesaria, porque en el periodo 1964-1974 se había dictado varios decretos supremos de actualización de reformas a la ley: el 30 de abril de 1965, publicado en el registro oficial n.º 491 de 3 de mayo de 1965; el 20 de septiembre de 1965, publicado en el registro oficial n.º 589 de igual fecha y año; el 13 de junio de 1972, publicado en el registro oficial n.º 84 de 20 de junio de 1972; el 22 de junio de 1972, publicado en el registro oficial n.º 84 de 20 de junio de 1972; el 28 de marzo de 1973, publicado en el registro oficial n.º 282 de 9 de abril de 1973, y el 10 de junio de 1974, publicado en el registro oficial de 20 de junio de 1974.

39 Ley de Seguridad Nacional, de 2 de abril de 1976, decreto supremo n.º 275, publicado en el registro oficial de 12 de abril de 1976.

40 Ley de Seguridad Nacional, publicada en el registro oficial n.º 892 de 9 de agosto de 1979.

Es importante mencionar que la necesidad de estas alianzas también surgió desde el movimiento obrero, a partir de la masacre de los obreros de la empresa azucarera Aztra a finales de 1977, en donde hay una respuesta conjunta. Ello llevó a que el 8 de abril de 1978, en Columbe, provincia del Chimborazo, se reunirán los directivos de Ecuarunari, Fenoc⁴¹ y FEI, con el fin de conformar el Frente Único de Lucha Campesina (FULC), que posteriormente fue denominado Frente Único de Lucha Campesina e Indígena (Fulci) (Conaie, 1989: 220).

Las acciones de la Fulci se centraron en la exigencia de la aplicación de la Reforma Agraria, el derecho al acceso al agua, la derogatoria de la Ley de Seguridad Nacional y el fin de la dictadura. Frente a las dificultades de la implementación de la Reforma Agraria, las organizaciones indígenas emprenden la toma de las tierras en manos de los terratenientes, dichas acciones se extendieron hasta 1994, con la puesta en vigencia de la Ley de Desarrollo Agrario. Las acciones del Estado, en cambio buscaron penalizar las tomas de tierra y la dictadura militar, en sus últimos meses de subsistencia, dictó la Ley de Fomento de Desarrollo Agropecuario de 1979,⁴² mediante la cual no solo se penalizaba la toma de tierras, sino que se excluía de los procesos de reforma agraria a quienes participaban en las movilizaciones para las tomas de tierra.

En medio de este contexto de protestas, movilizaciones y tomas de tierra, y finalizando la década de los setenta, Ecuador empieza a sentir la crisis económica y social. En este ambiente se decide poner fin a la dictadura militar en 1979, pero antes se dicta una nueva Constitución, en donde es disfrazada la democracia antes indicada, con la apertura del voto facultativo que se les da a los analfabetos. Ante esta situación, los partidos políticos ya desprestigiados y en crisis, ven en esta opción

41 Fenoc, Federación Nacional de Organizaciones Clasistas, estuvo controlada por grupos demócratacristianos que habían jugado un papel importante en cuanto a la organización de los propietarios de tierras, pues habían conformado comités y asociaciones presentando peticiones y legalizaciones en el Ierac para lograr una mejor redistribución de la tierra. En 1975, los militantes socialistas desplazan a los demócratacristianos, coincidiendo con el crecimiento de la Ecuarunari y un acercamiento y la formación del Frente Único de Lucha Campesina e Indígena.

42 La Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario fue aprobada mediante decreto supremo n.º 3289, publicado en el registro oficial n.º 792 de 15 de marzo de 1979, en los finales de la dictadura militar.

del voto a los analfabetos en su mayoría indígenas, un nuevo mercado electoral a conquistar.

En la Amazonia ecuatoriana, presionado por la colonización y el ingreso de las empresas petroleras, entre el 22 a 24 de agosto de 1980 se lleva a cabo el Primer Congreso Regional de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, Confenaie, en la ciudad del Puyo, provincia de Pastaza. Según la CONAIE “*Asistieron 75 delegados de la Federación de Organizaciones del Napo (FOIN), Federación de Centros Shuar, Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP actual OPIP), Asociación Independiente del Pueblos Shuar Ecuatoriano (AIPSE) y Jatun Comuna Aguarico*” (JCA) (Conaie, 1989: 99). Sus principales reivindicaciones fueron el respeto y garantía de sus derechos territoriales frente a la colonización y la presencia de las empresas petroleras y mineras, respeto de sus derechos culturales y el reconocimiento de su condición de nacionalidades.

El sexto Congreso de la Ecuarunari de 1979, en donde además participan la FEI, Fenoc y CTE,⁴³ toma un giro importante: por un lado, las reivindicaciones del movimiento indígena ya no se limitan a la lucha por la tierra, los derechos laborales y la derogatoria de las leyes de Seguridad Nacional, de Fomento y Desarrollo Agropecuario, sino además exigen la participación directa en la elaboración y ejecución de proyectos y programas a favor de indígenas y campesinos, el derecho a una educación intercultural, el derecho a la administración de justicia por las autoridades indígenas y el reconocimiento de los derechos culturales. Es decir, existe ya una reivindicación de autonomía de las comunidades indígenas, que viene a coincidir con la propuesta de la Confenaie. Así mismo, se propone establecer relaciones de intercambio de experiencias con otras organizaciones sociales campesinas e indígenas de los países vecinos. Cito textualmente a la Conaie:

También vimos importante la necesidad de un acercamiento con otras organizaciones regionales indígenas como: Federación del Centros Shuar, la Federación de Centros Indígenas de Pastaza, la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo y la Asociación de Comunas de Sa-

43 Central de Trabajadores del Ecuador, fundada en 1944.

raguro. En ese mismo sentido, decidimos establecer relaciones de intercambio con organizaciones de indígenas a nivel internacional como son: Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Asociación de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC), la Confederación Campesina del Perú (CCP), la Confederación TupacCatari de Bolivia (Conaie, 1989: 222).

En agosto de 1980, en la ciudad de Sucúa, provincia de Morona Santiago, se constituyó el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conacnie), que básicamente buscaba conciliar las reivindicaciones clasistas con las culturales. Posteriormente la Conacnie, en 1986, se convierte en la gran Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), conformada por las tres regionales: Ecuarunari, Confenia, Coice hoy Conaice. Esta última fue constituida en 1990 como Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Coice) y transformada después de la vigencia de la Constitución de 1998 como Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana, Conaiece.

En los años ochenta, que coinciden con el retorno a la “democracia” de la mayoría de los países de América Latina como Ecuador (1979) y Bolivia (1982), se habían agotado los factores⁴⁴ que permitieron so-

44 Me refiero a los factores internacional como nacional que confluyeron para que Ecuador y América Latina viva una cierta estabilidad económica en la década de los setenta, pues, para este periodo, la crisis capitalista mundial que se inicia a partir de 1967 con la caída de la economía estadounidense, una vez que Japón y Alemania se convierten en competidores del líder de la economía mundial. Como consecuencia de ello, en 1971 se devaluó el dólar en un 150 por ciento frente al marco alemán y al yen japonés. Sin embargo en 1970 fue una de las etapas muy duras no solo para Estados Unidos, sino para la economía capitalista mundial, ya que si bien Europa y Japón tenía mejores condiciones, en esto años se vivió la más grave crisis occidental después de la posguerra. Posteriormente en 1974 se sumó el aumento del precio del petróleo. Ante estas circunstancias recesivas, estos países buscaron recuperar sus economías, recurriendo a la expansión inflacionista del crédito hacia los países periféricos a intereses sumamente bajos, con el objetivo de que estos países compren los productos de los países centrales, fue en esta época en donde el Ecuador como la mayoría de los países del Tercer Mundo y América Latina adquirieron la mayor deuda externa. (Endara, 1999). En el ámbito nacional, la década de los setenta se inicia con el bon petrolero, subida del precio de este producto, más los dineros provenientes de la deuda externa a intereses bajos que no superaban el 6,82 por ciento. Estos factores cambian a partir de 1980, con la caída de los precios del petróleo, la triplicación de los intereses de la deuda externa, imposición de las medidas de ajuste del FMI.

portar la crisis capitalista mundial, pues, se produce la caída de los precios del petróleo, se registra una reducción drástica de las importaciones, con ello la incapacidad de afrontar pagos financieros por concepto de la deuda externa. El FMI impone una serie de medidas denominadas de ajuste, los intereses de la deuda externa se triplicaron de 6,82 por ciento al 18,87 por ciento (Endara, 1999), como consecuencia de ello, el FMI ejerce la presión para la “modernización del Estado”. Esa “modernización” para el FMI significaba la privatización de las empresas públicas, liberalización del mercado financiero, reducción de los gastos sociales, flexibilización laboral y que el Estado garantice el pago de la deuda externa, pues, en realidad casi la totalidad de la deuda externa fue entregada a las empresas privadas y banqueros. De ahí que el gobierno de Oswaldo Hurtado, sucesor del asesinado presidente Jaime Roldós, en 1982 decretó la “*sucretización*”, mediante el cual el Estado asumió la deuda de los banqueros y la empresa privada. En ese sentido, el Estado “nacional”, al ser desmantelado, busca los mecanismos para que los servicios que dejó de prestar lo asuman los organismos seccionales autónomos,⁴⁵ las ONG, las empresas privadas, la sociedad civil y colectivos indígenas.

Este hecho en el país genera varias consecuencias, entre ellas: primero, el movimiento indígena se convierte en el principal opositor a las políticas de “modernización del estado” y políticas de ajuste impuestas mediante los mandatos del FMI y el Banco Mundial, así mismo se opone al pago de la deuda externa.

Segundo, desde la Conacnie y luego Conaie cuestionan la estructuración capitalista neoliberal, colonial y uninacional del Estado ecuatoriano, reclamando el estatuto de pueblos y nacionalidades con derecho a la autonomía y territorio, y proponen como alternativa la propuesta del Estado Plurinacional. Efectivamente en 1988, por intermedio del diputado Enrique Ayala del Partido Socialista Ecuatoriano, se presentó la Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Sin embargo dicho proyecto no fue discutido en el Congreso. En ese mismo año, se legaliza la educa-

45 Justamente en ese contexto se produce la discusión de la descentralización: en el Ecuador, en 1993 se dicta la Ley de Modernización del Estado, y en 1997 la Ley de Descentralización. En el caso de Bolivia en 1994 se dicta la Ley de Participación Popular.

ción intercultural bilingüe con la creación de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe.

Tercero, desde el imperialismo norteamericano y el Estado surge la necesidad de evitar el avance organizativo y político del movimiento indígena, y como medidas urgentes a parte de la represión, se generan nuevos programas de “desarrollo” para las comunidades indígenas, que son ejecutadas por medio de las ONG, que se encargarán de llevar la lógica capitalista a las comunidades indígenas. Así mismo, se intensifica el ingreso de las sectas religiosas a las comunidades y los partidos políticos en épocas de campaña electoral empiezan a cooptar a los dirigentes indígenas como candidatos suplentes de los mismos.

Las ONG cumplieron tres funciones básicas: primero, se convirtieron en instancias que asumieron una especie de delegación de responsabilidades que tenía el Estado frente a la ciudadanía. Segundo, se encargaron de introducir a las comunidades indígenas a la lógica capitalista individualista y de autofinanciamiento, esto bajo ideas de un “*desarrollo campesino*” (1970 y mediados de los ochenta), un “*desarrollo productivista agropecuario*” (1980 y mediados de 1990) y finalmente la idea de lo “*micro comercial*”. Tercero, las ONG transformaron la lógica de las autoridades de servicio por autoridades remuneradas, lo cual generó una pugna por el acceso al poder al interior de las comunidades. A ello se suma la entrega de recursos económicos que ante un desconocimiento de la forma de administración de los mismos se propicia la corrupción de algunos dirigentes.

Pero, como todo instrumento de dominación, produce efectos contrarios al ser utilizado por los dominados como herramienta de fortalecimiento interno, en este caso, pese a los efectos negativos causados en las comunidades el ingreso de las ONG, los proyectos de “desarrollo” fueron utilizados por las comunidades indígenas para madurar la idea de las autonomías, en cuanto a la capacidad de control interno, autoabastecimiento y autogestión de servicios básicos.

Cabe mencionar que las sectas religiosas causaron mayores quebrantamientos de las comunidades indígenas, en gran parte porque estas se escondían bajo el ropaje de los derechos humanos, entre ellos, el derecho a la libertad de creencias religiosas, cuando en realidad no había

la discusión de la libertad religiosa, sino el problema de la integridad de la comunidad indígena. Pero, de igual forma este mecanismo de dominación fue usado por las comunidades indígenas como un instrumento de unidad, a tal punto que en la década de los ochenta se constituye la Federación Ecuatoriana de Indígena Nacional de Evangélicos (Feine), que tendrá participaciones activas en los levantamientos de la década de los noventa.

Por otra parte, desde el Estado se propicia la creación de organizaciones paralelas, así el gobierno de León Febres-Cordero (1984-1988) trató de promover, sin mucho éxito, el “Ecuador Ayllu”, una organización paralela a la Conaie, pretendiendo contrarrestar la articulación y fuerza de movilización de las comunidades indígenas.

Así mismo, mientras en la Unión Soviética caía el bloque socialista en 1989 y consecuentemente el movimiento obrero, en el Ecuador el movimiento indígena ya independiente de los partidos de izquierda y la Iglesia, se encontraba consolidado a escala nacional lo cual impidió se diera la efectivización de las imposiciones del FMI. Internamente el movimiento maduraba su propuesta del Estado Plurinacional silenciado por completo en el ámbito estatal y académico.

A partir de 1990 se inicia la era de los levantamientos indígenas nacionales y, como respuesta a ello, la reinención de otras estrategias de debilitamiento al movimiento indígena desde el interior y como desde fuera de él.

2.2.2. Levantamientos indígenas nacionales

Finalmente, en el Ecuador no se llevó a cabo una Reforma Agraria, tal como se describió, esta se redujo a la titulación de los huasipungos; a la venta de tierras no aptas para el cultivo por parte de los terratenientes a los indígenas, y a la venta por parte del Estado de tierras que eran administradas por la Junta de Beneficencia Social. Las comunidades indígenas no tenían acceso al agua de regadío, ni de consumo humano. Se ingresó la lógica capitalista, sin la posibilidad de que estas pudieran comercializar sus productos. En la Amazonia y la costa del Ecuador los pueblos indígenas sufrieron el despojo de sus territorios con mayor in-

tensidad dada la expansión de la colonización y la presencia de las empresas petroleras.

Para el año 1989, cuando se conformó la Coordinadora Nacional de Conflictos de Tierras, en donde también participaron la Coordinadora Popular⁴⁶ y la Ceducut,⁴⁷ se contabilizaron 375 conflictos de tierras en las provincias de Imbabura, Chimborazo, Cotopaxi y Pichincha, se contabilizaron 375. Por otro lado, en octubre de ese mismo año se produce una marcha indígena en contra de las políticas económicas del gobierno de Borja y rechazando el acuerdo con España y que tenía como fin “festejar” el “Encuentro de dos mundos”, siendo esto contrario a la verdad histórica, pues, lo que se produjo fue una invasión y saqueo de los recursos naturales, por lo que lejos de ser un “*un encuentro de dos mundos*”, por tanto, desde el movimiento indígena se propuso celebrar los “*quinientos años de resistencia al colonialismo y neocolonialismo*”.

Justamente, por la falta de solución a los conflictos de tierras y de agua, por la imposición de las cartas de intención y programas de ajuste del FMI y la demanda del Estado plurinacional, el Quinto Congreso de la Conaie llevado a cabo en Pujilí-Cotopaxi, en abril de 1990, se decide realizar un levantamiento indígena nacional a partir de 4 de junio. Este levantamiento fue presidido por la toma de la Iglesia de Santo Domingo, como un mecanismo que permitía visibilizar las propuestas silenciadas del movimiento indígena, especialmente la concerniente al Estado plurinacional, evitar la represión y desalojo y que sea la Iglesia la que se encargue de difundir y viabilizar el diálogo con el Gobierno. La toma de la Iglesia se produjo por diez días, del 28 de mayo al 8 de junio de 1990.

El lunes 28 de mayo, a las 5 de la mañana, contratamos una misa que se hacía en nombre de San Vicente de Paúl, para poder explicar básicamente por qué 240 indígenas y también pobladores iban a esa misa; así entró la gente a la iglesia. Oímos disciplinadamente la misa, habíamos establecido que a las 5 y 45 en punto llegaban dos camionetas con cocinas, ollas, alimentos enlatados [...] cuando se terminó la misa la gente

46 La Coordinadora Popular fue una organización de hecho conformada por organizaciones de barrios urbanos y organizaciones culturales, juveniles, socialistas y trabajadores del Frente Único de Trabajadores (FUT).

47 La Cedocut es una organización de trabajadores conducida por el Partido Socialista Popular.

salió y nosotros nos quedamos [...] La toma de la iglesia permitió un mecanismo de información objetiva para que el resto del país supiera lo que estaba pasando [...] todo ello llevó a que el 7 de junio se iniciara el diálogo con el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja (Hernández Virgilio, en Harnercker, 2011, 93-95).

A diferencia de quienes creen que el movimiento indígena se convirtió en actor político a partir de 1990, hemos visto que el movimiento indígena siempre fue un actor político muy importante, por eso también fuertemente reprimido e invisibilizado desde la Colonia hasta la actualidad. Sin embargo, hay algunos elementos importantes que surgen a raíz de ese levantamiento indígena:

Primero, el levantamiento indígena no fue solo una marcha nacional, sino la visibilización de una agenda nacional recogida en 16 puntos denominada “*Mandato por la defensa de la vida y de la nacionalidades indígenas*”, una propuesta que cuestionaba la estructura del Estado capitalista neoliberal, neocolonial y dependiente del imperialismo norteamericano, por tanto exigía una nueva emergencia que se recogía en la propuesta del Estado plurinacional.

Segundo, en este levantamiento de 1990 se unieron y surgieron varias marchas y en diferentes sitios del país con bloqueos de las principales vías de comunicación, especialmente en casi toda la sierra ecuatoriana, con lo cual se paralizó totalmente el país y pese a que el Gobierno decretó el estado de emergencia e inició una fuerte represión, simplemente era imposible reprimir a tanta gente y en diferentes sitios del país. De hecho en los lugares que se intentaba reprimir se producía más radicalización de las movilizaciones y fortalecimiento del levantamiento indígena que se visibilizó, tanto en lo regional y nacional como en lo internacional.

Tercero, las marchas llegan a las capitales de las provincias en forma masiva y pacífica, se logra solidaridad de la población urbana y reciben apoyo de estos, quienes le proveen de alimentos y demás provisiones necesarias. Así mismo, el sector urbano presiona a las autoridades provinciales a entablar diálogos con los indígenas, aspecto que antes no se había visto.

Cuarto, a la jerarquía de la Iglesia católica no le quedó otra alternativa que mediar con el Gobierno nacional para entablar el diálogo con la dirigencia indígena, cosa que tampoco había ocurrido antes.

Quinto, mucha gente urbana logró entender que la problemática indígena es un problema nacional y que las propuestas indígenas estaban articuladas con las reivindicaciones de todos los ecuatorianos, por tanto a quienes debían articularse las próximas luchas. Sin embargo, no se logró entender la propuesta del Estado Plurinacional como un proyecto de país, entre otros aspectos porque los gobernantes tergiversaron la propuesta del Estado plurinacional relacionándola con factores divisionistas e intensiones de los “*indios*” para fraccionar al Estado. Esto deviene en una nueva invisibilización de la propuesta del Estado plurinacional, la cual se silencia tanto por el poder político, económico, medios de comunicación e incluso por la academia.

Sexto, se crea una emergencia al interior del movimiento indígena, esto es, procesar la propuesta y explicitar que el proyecto del Estado plurinacional es un propuesta de país que no crea división, ni estados pequeños dentro del Ecuador, sino que fortalece la unidad mediante la inclusión de la diversidad y todos los sectores históricamente excluidos. Es decir, que para pasar de una igualdad meramente formal no solo se requiere de la igualdad material, sino además del reconocimiento de la diferencia y cambios de estructuras políticas, económicas, sociales e incluso familiares. Y que la diferencia se la debe ver como algo valioso, como una riqueza que permite retroalimentarse mutuamente y generar unidad, justamente ahí nace la idea de la interculturalidad. Estas ideas luego serán establecidas en el proyecto político de la Conaie aprobado en 1993.

En 1992 se produce una nueva forma de lucha de los pueblos indígenas. En abril de este año, se produce la caminata desde la ciudad del Puyo hasta Quito, de los pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonia convocada por la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), con esta marcha se reclama la autonomía territorial, la legalización de sus territorios y la declaración del Estado Plurinacional, para lo cual formularon la reforma del artículo 1 de la Constitución. En el trayecto, esta marcha terminó convirtiéndose en un levantamiento

indígena muy fuerte y el gobierno de Rodrigo Borja tuvo que entregar los títulos de propiedad de 1 115 574 hectáreas a más de 100 comunidades, pero obviamente sin reconocer territorios para los pueblos indígenas, sino como en diferentes bloques, lo cual creó conflictos internos entre comunidades y pueblos indígenas. El Estado creó además una zona de seguridad de 40 km en toda la zona fronteriza con el Perú, que estuvo bajo el control de las Fuerzas Armadas. Así mismo, para esta época el Estado anunció la ampliación del Parque Nacional Yasuní en 270 000 hectáreas. Mientras tanto, las reformas constitucionales no se procesaron y nuevamente los indígenas son acusados de divisionistas cuyas acciones atentan a la unidad nacional.

En ese mismo año, el 12 de octubre de 1992 se había programado las celebraciones por el supuesto “*encuentro de dos mundos*”, aspecto que es rechazado por casi la totalidad de latinoamericanos, dado que, lo que se produjo hace 500 años fue una invasión europea. En este sentido, el movimiento indígena del Ecuador, al igual que todas las organizaciones indígenas de Latinoamérica decidieron realizar la marcha por los “*quinientos años de resistencia indígena y popular al colonialismo y neocolonialismo*” y contra los proyectos neoliberales. En este mismo año se constituyó el Frente Patriótico integrado por diferentes organizaciones sindicales, mujeres, movimientos urbanos y organizaciones indígenas para enfrentar a todo el proyecto privatizador del gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996).

En junio de 1994, la Conaie protagoniza un levantamiento indígena parecido al que se realizó en 1990, esta vez en contra de la promulgación de la Ley de Desarrollo Agrario y las políticas privatizadoras. Cabe mencionar que esta ley eliminaba la Reforma Agraria y abría el paso a la libre venta de las tierras, incluidas las tierras comunitarias, dando posibilidades a que estas puedan ser fraccionadas y entregadas en títulos de propiedad individual. El logro de este levantamiento, fue conseguir una negociación con el Gobierno nacional y mantener la imposibilidad de dividir tierras comunitarias. Con respecto a este levantamiento de 1994, en este trabajo se resalta su importancia básicamente por tres aspectos a considerar:

Primero, en el imaginario del mundo mestizo se concibe que el indígena se había independizado de sus intermediarios que eran los partidos de izquierda y la Iglesia. Así mismo, se entendió que los indígenas se encontraban liberados del poder de dominación del patrón, cura, teniente político y mestizos del pueblo, y que por tanto un nuevo indio empezaba a perfilarse. Finalmente, se convencieron de que era el único movimiento social al que se podría articularse, más aún cuando sus propuestas eran nacionales, y en ese mismo año se formó el Frente por la Defensa de la Vida y la Soberanía, conformado por indígenas, campesinos, obreros, estudiantes, mujeres, empleados públicos y otros sectores.

Segundo, concomitante con lo anterior, para la derecha ecuatoriana y el imperio norteamericano, no quedaba duda de la fortaleza del movimiento indígena, y con capacidad de articular a diferentes sectores sociales y de convertirse en un obstáculo para la implementación de las políticas de ajuste del FMI. Ante ello, se empiezan a buscar nuevas estrategias de debilitamiento y división interna del movimiento y es así que, por un lado, se instrumentaliza los levantamientos para fines imperiales, así como las reivindicaciones como la participación electoral; y, por otro, se busca debilitar internamente al movimiento indígena mediante la infiltración de agentes al interior del movimiento indígena y la conducción a las lógicas de los partidos políticos. Para estas nuevas estrategias son utilizados a los propios indígenas.

Para concretar esas nuevas estrategias se aprovechan de algunas circunstancias que se producen entre 1993 y 1994, entre otras: a finales 1993 la Conaie, en el IV Congreso resolvió participar de manera directa en la arena político electoral local; el 28 de agosto de 1994 con el gobierno de Sixto Durán Ballén se genera una apertura del sistema político ecuatoriano, siendo precedido por una consulta popular, en la cual entre otras preguntas, se planteaba la siguiente: *¿Considera usted que los ciudadanos independientes no afiliados a partido político alguno deberían tener derecho a participar como candidatos en toda elección popular?* La pregunta triunfó; en ese contexto nace Pachakutik en 1995.

Tercero, al interior del movimiento indígena se empieza a gestar una pugna competitiva entre la dirigencia por acceso al poder de cargos representativos en el Estado. Con ello se generan divisiones internas y la

esencia de la representación como “servicio” en el mundo indígena empieza a verse como una oportunidad de sobrevivencia e intereses particulares que atraen incluso a no indígenas, que financiados por ONG entran a los espacios de la dirigencia del movimiento indígena con fines contrarios a la agenda política del movimiento.

Es en este contexto, en 1995, que la Conaie decide crear un movimiento político diverso bajo el nombre de “Movimiento de Unidad Plurinacional –Pachakutik– Nuevo País”, esa denominación tiene por objeto recoger las diferentes posiciones e ideologías políticas, ello como estrategia política de éxito de un partido político electoral, pero también porque de por medio estaba la alianza para las elecciones de 1996 entre Pachakutik y el Movimiento Nuevo País de Freddy Ehlers.

Desde mi perspectiva ahí se inicia una nueva etapa del movimiento indígena, el paso de un movimiento indígena social articulado, estructurado desde las bases hacia la participación política electoral que, entre otros aspectos, lo atrae a vicios de los partidos tradicionales. El movimiento social empieza a sentir los efectos de la participación político electoral, entre ellos la formación de una cúpula dirigencial cerrada, con poder económico, social y político, desarticulada de las comunidades de base, que de alguna manera pasan a ser instrumentalizados por la derecha y el imperialismo, como sucede con la alianza con Gutiérrez, la caída de Mahuad, como lo veremos más adelante.

3. Formación de la cúpula dirigencial y desarticulación con los movimientos de bases

3.1. Entre el triunfo y el proceso de desarticulación del movimiento indígena

En 1996, se pone en prueba electoral al Movimiento Pachakutik, que va en alianza con el Movimiento Nuevo País de Fredy Elhers, los resultados son realmente inesperados, se convierte en la tercera fuerza electoral, resultaron electas 75 autoridades de elección popular, de ellas 1 diputado nacional (Luis Macas, presidente de la Conaie), 7 diputados provincia-

les (Miguel LLuco de Chimborazo, Leonidas Iza de Cotopaxi, Héctor Villamil de Pastaza, José Avelés de Napo, Napoleón Saltos de Pichincha, Miguel López y Rosendo Rojas del Azuay) y 12 alcaldías. El bloque Pachakutik pasó a ser la tercera fuerza⁴⁸ al interior del Congreso Nacional. Este triunfo electoral de Pachakutik produjo nuevos efectos:

Primero, se constituyó en el laboratorio del imperialismo norteamericano para observar, en la práctica, las conductas y acciones de los indígenas en el poder y que se repetía con mayor énfasis en el faccionalismo al interior del movimiento.

Segundo, la dirigencia indígena pasó de opositor al Estado nacional a formar parte del Gobierno e institucionalidad del Estado contra quien se oponía. Es decir, se pasa de una propuesta alternativa al Estado nacional, capitalista y neocolonial a ser parte del Gobierno de ese Estado cuestionado. Las autoridades indígenas con determinados cargos en el Estado luego adquirirán una cierta relevancia en detrimento de las autoridades propias de las organizaciones indígenas, e incluso superponiéndose a las autoridades comunitarias quienes progresivamente se subordinan a estas nuevas autoridades. Con todos estos cambios internos la agenda política del movimiento y todas sus reivindicaciones de la plurinacionalidad se conviertan en discursos sin contenido teórico ni práctico. Finalmente, este proceso prosigue con la apropiación por parte del Estado y del imperio de las reivindicaciones y la conceptualización y aplicación de las mismas desde una visión hegemónica y con una participación marginal del movimiento indígena.

Tercero, al interior del movimiento indígena se produce una disputa de liderazgo entre la dirigencia de la Conaie, Pachakutik y las autoridades electas e internamente entre estas abriendo paso a las lógicas de los partidos políticos tradicionales. Como consecuencia de ello, la pugna por el poder con todas sus implicaciones, como la formación de otras organizaciones y movimientos.

Cabe recordar que, el gobierno de Bucaram (1996-1997), en la segunda vuelta fue apoyado por Pachakutik aunque no en forma abierta. Una vez en el poder este gobernante de discurso populista pasó a

48 El Congreso Nacional estuvo conformado por 79 miembros, es decir, Pachakutik representaba más del 10 por ciento.

asumir una postura neoliberal inclusive bajo la asesoría de Domingo Cavallo, exasesor de Menen y autor de la convertibilidad. El gobierno de Bucaram estaba rodeado de escándalos y actos de corrupción, por lo que el movimiento indígena y Pachakutik pasaron a la oposición. Con el fin de contrarrestar la oposición del movimiento indígena el gobierno crea el Ministerio Indígena y unilateralmente nombra como ministro del mismo a un indígena de la Amazonia ecuatoriana: Rafael Pamban. Pero se debe aclarar que inicialmente se había acordado entre Bucaram y Pachakutik la creación de ese ministerio.

Para enero de 1997, el país se había convulsionado con protestas, marchas de todos los sectores y la situación se complica cuando el 29 de enero se tomaron la catedral de Quito, con la finalidad de que se deroguen las medidas económicas. Ese mismo día, el embajador de Estados Unidos declaró el riesgo de la inversión en el Ecuador por la corrupción, lo cual era un pronunciamiento del fin del gobierno de Bucaram, quien no dimensionó el nivel de conflictividad, sino unos dos días antes de su caída derogando las medidas económicas, pero su sentencia de caída ya se había definido, solo se buscaba la figura jurídica para no permitir que Rosalía Arteaga suceda en el poder. La Conaie conjuntamente con los movimientos sociales convocaron para el 5 de febrero a una movilización nacional, se tomaron la ciudad de Quito y exigieron la destitución de Abdalá Bucaram como lo había previsto la derecha y el imperialismo norteamericano; adicionalmente se pedía la destitución de todos los diputados y jueces, este último pedido no se dio, al contrario se posesionará como Presidente interino a una persona fue de absoluta confianza de Bucaram, pero que en estas circunstancias pasó a la oposición.

Tal como se había mencionado, a partir de este levantamiento participan también de manera activa la derecha, en este caso el Partido Social Cristiano y Democracia Popular, instrumentalizando el levantamiento indígena y a Pachakutik para su beneficio y, obviamente, del imperio norteamericano. Esta instrumentalización se puede evidenciar en la siguiente cita:

Esto se hizo evidente en una reunión de uno de los sindicatos petroleros en la que estaban precisamente los compañeros dirigentes del movimiento indígena. En esa reunión –realizadas en los días de movilización

contra Bucaram— se invitó a Jaime Nebot,⁴⁹ (que era el abanderado de ese sector y ahora Alcalde de Guayaquil) y él dijo una frase que refleja muchas cosas: “Aquí tenemos que hablar ustedes y nosotros, porque ustedes pueden votar presidentes, pero sin nuestra autorización no se pone presidentes”. Entonces era evidente que la derecha no le quedaba otra alternativa que llegar a acuerdos con el movimiento indígena (Virgilio Hernández, en Harnecker, 2011: 113-114).

Esa realidad no es como la percibe Hernández, porque supuestamente a la derecha no le quedaba otra alternativa que negociar con el movimiento indígena, sino que la derecha estaba instrumentalizando a los levantamientos indígenas y a los dirigentes de Pachakutik y Conaie para su beneficio y del imperialismo, para de esta forma deslegitimar al movimiento indígena. La reunión a la que se refiere Hernández, se describe a continuación:

[...] tres de febrero, congregados desde las 11:45, los ex Presidentes Oswaldo Hurtado, Rodrigo Borja y Jaime Nebot —representando a León Febres Cordero— junto con Luis Macas, Raúl Baca, Heinz Moeller, César Verduga, Freddy Ehlers, Juana Vallejo, José Gallardo, Rodrigo Paz e Iván Narváez, dirigente del Frente Patriótico, firmaron un documento —inusitado por la inclusión de tantas contiendas políticas— cuyas principales resoluciones fueron las siguientes: habría una concentración, el 5, en el parque El Ejido a las 14:00; los manifestantes se dirigirían luego a la Plaza Grande para respaldar a quienes se habían tomado la Catedral; y, lo fundamental, frente a la pérdida de legitimidad del gobierno de Bucaram, se pedía una salida constitucional del Presidente, el llamado a Congreso Extraordinario de parte de Alarcón y la instauración de un gobierno transitorio constitucional y concertado (Pazmiño, 2004: 41).

Efectivamente, la gran marcha indígena y de los diferentes movimientos sociales llega a Quito. Allí, el Congreso Nacional, en la noche del 6 de febrero de 1997, destituyó al presidente de la República, Abdalá Bucaram, por una supuesta incapacidad mental. Frente a ello empezó el festín de la repartija del poder entre la derecha, mientras los

49 Jaime Nebot, en esa época, segundo líder del Partido Social Cristiano después de León Febres Cordero.

movimientos sociales se dispersaban conformes con los ofrecimientos de la derecha a los diputados de Pachakutik que básicamente se reducían a la convocatoria a una Asamblea Constituyente, el cambio de Ministerio Indígena por el Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (Conpladein) y el nombramiento de Nina Pacari como Secretaria Ejecutiva de esta organización.

Como se anticipó, el Congreso no permitió la sucesión constitucional a la vicepresidente, en ese entonces Rosalía Arteaga, sino el mismo Congreso nombró como presidente interino a un servil de la derecha y hábil negociador Fabián Alarcón, pues, pese a ser el único congresista del partido Frente Radical Alfarista, ejercía por segundo período la Presidencia del Congreso Nacional, ahora le traicionaba a Bucaram y se aliaba a los socialcristianos.

El mérito para merecer esa designación y tener el apoyo del imperialismo no era solo su habilidad de negociación, sino también sus proceder serviles y de codicia. Además se trataba de un individuo que procesó las normas jurídicas inconstitucionales que viabilizaban las privatizaciones y los intereses norteamericanos.

Mientras tanto en el bloque Pachakautik del Congreso, algunos de sus miembros se encontraban involucrados en actos de ilegalidad e inconstitucionalidad, entre ellos Luis Macas, José Avilés y Héctor Villamil. Los dos últimos fueron destituidos, no obstante Macas no es destituido gracias a un acuerdo que se dio al interior del Congreso con la derecha. Al respecto, Pazmiño menciona lo siguiente: “Según el testimonio de la ex Presidenta,⁵⁰ Bucaram le manifestó que él había “pagado más de un millón a cada diputado”, que a Álvaro Noboa le había “costado una barbaridad” (Pazmiño, 2004: 59).

Una vez que la derecha se consolida en el poder, algunos de los ofrecimientos de la noche del 6 de febrero de 1997 empiezan a implementarse. Es así que Nina Pacari es nombrada y posicionada como Secretaria Ejecutiva del Conpladein, que luego se convierte en Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe). Con relación a la convocatoria a la Asamblea Constituyente, esta se pretendió

50 Se refiere a la doctora Rosalía Arteaga, quien ejercía la Vicepresidencia de la República en esa época.

posponer para el 10 de agosto de 1998, por lo que fue necesario que tanto la Conaie como el Seguro Campesino y demás sectores sociales emprendan una caminata nacional el 28 de agosto de 1997, y convoquen a una Asamblea Nacional Constituyente que se instaló en la ciudad de Quito, el 13 de octubre del mismo año (Llásag, 2000).

Al sentir la presión del Movimiento indígena y los demás movimientos sociales, la derecha que tenía el control de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, con la venia de la embajada norteamericana, decide convocar a una Asamblea Nacional, pero con las mismas reglas de juego del sistema electoral tradicional, reduciendo al máximo su alcance y potestad, convirtiéndola en una asamblea constitucional limitada y con una representación similar a la del Congreso, en la cual los movimientos sociales alcanzaron una representación significativa en alianza con la Izquierda Democrática y el Partido Socialista,⁵¹ pero nuevamente fueron instrumentalizados tanto los asambleístas de Pachakutik como las movilizaciones indígenas y sociales.

Sostengo que fueron instrumentalizados porque la Asamblea Nacional Constituyente de 1998, que se desarrolló en un recinto militar, con una mayoría del Partido Social Cristiano y Democracia Popular, concluyó constitucionalizando las leyes de privatización inconstitucionales que se habían aprobado entre 1992 a 1996, constitucionalizando un sistema económico neoliberal denominado “economía social de mercado”, fortaleciendo el presidencialismo y preparando el camino para la estafa más grande de los banqueros, que dio lugar a la Ley del Fondo de Seguros de Depósitos⁵²; a cambio de todo ello, se reconoció los derechos colectivos de los pueblos indígenas⁵³, manteniendo la declaratoria del Estado Multiétnico y Pluricultural, pero sin aprobar la

51 En alianza se obtuvo 10 asambleístas de 70 miembros: Nina Pacari por Chimborazo, José Manuel Vega por Cotopaxi, Gabriel Galarza por Bolívar, Kayser Arévalo y Marcelino Chumpí por Morona Santiago, Angel Ortiz por Zamora, Julio César Trujillo por Pichincha, Enrique Ayala por Imbabura, Hugo Ruiz por Carchi y Luis Angel Bermeo por Sucumbíos. El Partido Social Cristiano obtuvo 24 escaños y la Democracia Popular, 9.

52 La Ley del Fondo de Seguro de Depósitos, publicada en el registro oficial 373 de 31 de julio de 1998.

53 Artículo 1, inciso tercero, artículos 3 (numeral 1), 8 (numeral 5), 24 (numeral 12), 66 (inciso segundo), 69, 83, 84, 191 (inciso cuarto) y otros de la Constitución Política vigente desde el 11 de agosto de 1998.

propuesta del Estado Plurinacional. Paralelamente el Congreso seguía legislando y ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. En la práctica, los derechos de los pueblos indígenas no se aplicaron, el Estado multiétnico y pluricultural solo significó un reconocimiento formal de la diversidad.

3.2. Nuevas personalidades y nuevas estrategias que se perfilan en torno al debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano

Después de la caída de Bucaram, aparecen nuevas personalidades al interior de Pachakutik. Por ejemplo, avaladas por el diputado Leonidas Iza de Cotopaxi,⁵⁴ entre ellas, Edwin Piedra⁵⁵ y Lourdes Tibán,⁵⁶ como asesor y secretaria, respectivamente. A través de Leonidas Iza las dos personas se acercan a la Conaie, de manera muy habilidosa e independiente, de tal manera que cada uno cumple su función específica al interior del movimiento.

En Lourdes Tibán, se ha destacado por su facilidad de pasar de opositora al movimiento indígena a formar parte de él; su habilidad discursiva de convencimiento y de negociación. Pero le faltaba el nivel de profesionalidad y efectivamente ella será formada, primero por la Fundación Hanns Seidel⁵⁷ la que se encargará de financiar sus estudios

54 Leonidas Iza fue por muchos años dirigente del Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC) y la organización de Planchaloma su comunidad, pero una persona que aprendió a vivir de la dirigencia y la los proyectos de las ONG, donde hubo muchos actos irregulares, sin embargo hizo casi de su propiedad, rodeándose de personas de su confianza y alejando a las personas que denunciaban las irregularidades.

55 Edwin Piedra había militado en todos los partidos de izquierda: Partido Comunista, Frente Amplio de Izquierda (FADI) y Partido Socialista, desde esos partidos era una persona que conocía de las organizaciones indígenas; fue jefe político y gobernador encargado de Cotopaxi en el gobierno de Sixto Durán Ballén, un gobierno de la derecha que viabilizó las leyes de privatización en contravención a la Constitución.

56 Lourdes Tibán, opositora al Movimiento Indígena hasta 1994; becaria de la Fundación Hans Seidel desde 1994; en 1997 se convierte en Secretaria del diputado Leonidas Iza de Cotopaxi con el discurso de una supuesta decisión del MIC; luego con el apoyo de Iza y la Fundación Hans Seidel ingresa a la Conaie y desde ahí al MIC (MIC, 2003: 171-172).

57 La Fundación Hanns Seidel es una ONG alemana socialdemócrata, que sostuvo al Partido Social Cristiano, pero que a raíz del levantamiento indígena se dedicó a programas de becas para indígenas.

de tercer nivel en la Universidad Central del Ecuador; posteriormente accede a una beca para hacer sus estudios en asuntos indígenas en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso, Ecuador; en la Universidad de la Américas con beca de la GTZ haría estudios sobre descentralización y desarrollo local; en Ciesas-México hace un diplomado en Derechos Humanos y el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en América Latina; en la American University Washington College of Law hace un curso de especialización en derechos de los pueblos indígenas. También realiza varios entrenamientos en el Banco Mundial, entre otros; en Washington participa en el grupo de trabajo del Banco Mundial sobre política para los pueblos indígenas, en julio de 2002; en la misma ciudad participa en la discusión del borrador de políticas para los pueblos indígenas, octubre de 2002; en Suecia, participa en el taller del Banco Mundial sobre pobreza y desarrollo en noviembre de 2002.

Leonidas Iza es el encargado de vincular a la Conaie a los dos personajes referidos, en el caso de Tibán llegará a 1998 con remuneración de la Fundación Hanns Seidel, desde entonces entra en contacto con Antonio Vargas y posteriormente con Ricardo Ulcuango. A partir de allí, pretende la revocatoria del mandato a Miguel Pérez diputado por Cotopaxi, para posesionar a su hermano Angel Tibán, pues, este habría incumplido su palabra de la alternancia, pero en cambio Tibán le habría traicionado a Pérez en la campaña electoral.

Una vez tomado contacto con la Conaie, toma contacto con el MIC y les ofrece el financiamiento del Congreso del MIC, bajo el condicionamiento de que dicho congreso sea realizado contando con Tibán como secretaria. Dicha oferta es aceptada por el MIC y con ello el ingreso de Tibán al mismo. Una vez en el congreso prepara sus candidatos quienes no logran posicionarse por falta de apoyo⁵⁸ pese a que se buscaron votos para dicho fin en la parroquia de Cusubamba.

58 La noche anterior al Congreso de renovación del directorio del MIC, Tibán se percató que necesita 10 votos para lograr posicionar a sus candidatos, razón por la cual esa misma noche sale a la parroquia Cusubamba en busca de diez personas de las comunidades que apoyen, sin embargo este esfuerzo no genera los resultados deseados y pierde sus candidatos (entrevista a un dirigente de la parroquia Cusubamba, cuyo nombre no es revelado por pedido expreso del entrevistado).

Al siguiente Congreso del MIC, Tibán se postula de candidata a la Vicepresidencia del mismo y su compañero sentimental Raúl Ilaquiche a dirigente de Pachakutik, los dos pierden en las elecciones por votación a los cargos que fueron postulados. Sin embargo, Tibán propone una nueva forma de elección no practicada hasta esa época y ello consistió en la designación de un tribunal calificador que decida a la nueva directiva del MIC, sobre la base de la mejor propuesta presentada por los candidatos. Cabe resaltar que esta elección coincidió con las elecciones de la directiva de la Conaie en las cuales se postulaba Ricardo Ulcuango como uno de los candidatos a la presidencia de la Conaie. Tibán y Ricardo Ulcuango llegan a un acuerdo mutuo de conveniencia a sus intereses del momento.⁵⁹ No obstante, si bien Ulcuango cumple el convenio y apoya a Tibán, ella decide apoyar a Leonidas Iza como candidato a la presidencia de la Conaie y no a Ulcuango.⁶⁰

De esa forma Tibán llega a ser vicepresidenta del MIC. En cambio la prensa se encarga de hacerle líder nacional, especialmente radio la Luna con Paco Velasco. Por su parte, Ilaquiche asume la dirigencia de Pachakutik en Cotopaxi y posteriormente asume la Vicepresidencia de Ecuatorunari.

Una vez vinculado al movimiento indígena, viabiliza la alianza con el coronel Lucio Gutiérrez. En la presidencia de este, Tibán ocupa el cargo de Subsecretaria de Desarrollo Rural. Luego de la caída de Gutiérrez, en la presidencia de Alfredo Palacios fue nombrada Secretaria Ejecutiva del Codenpe, desde donde impulsó la creación de las Fiscalías Indígenas.⁶¹ Fue en esta época que los recursos se canalizaron para

59 El acuerdo consistía en que Ricardo Ulcuango integre el tribunal calificador y una vez allí apoye la candidatura a la vicepresidencia. A cambio, ella aseguraría que la delegación de Cotopaxi en el Congreso de la Conaie vote a favor de la candidatura de Ricardo Ulcuango. Así mismo, negociaría los votos de la Amazonía a favor de Ulcuango. (Entrevista a NN, no revelado por pedido expreso del entrevistado.)

60 A la derecha y al imperialismo norteamericano no le convenía que Ricardo Ulcuango fuere presidente de la Conaie, porque a esa fecha la Conaie iba en declive y la llegada de Ulcuango podía reactivar y fortalecer el Movimiento Indígena, entonces la mejor opción fue Leonidas Iza.

61 Las fiscalías Indígenas fueron creadas mediante un Convenio entre el Codenpe y el Ministerio Público, cuyos representantes eran Lourdes Tibán y Washington Pesantez, compadres en sí. Pero, los fiscales indígenas son autoridades del Ministerio Público que se superponen a las autoridades indígenas y subordinan a estas. Es decir, es una forma de colonización de la justicia

Cotopaxi, pues coincidía la campaña de su esposo Ilaquiche como candidato para Diputado por Cotopaxi. A partir de 2009 se convirtió en Asambleísta por Cotopaxi. Actualmente ejerce un poder político, económico y social del movimiento indígena de Cotopaxi y Pachakutik. Es ella quien decide las candidaturas y las dirigencias del MIC. Su poder también lo ejerce con símbolos culturales indígenas como el “padrinazgo”, no solo a nivel indígena sino también hacia lo exterior. Dispone de una televisión local en Latacunga a nombre del Movimiento Indígena; es socia de la Corporación Empresarial Indígena del Ecuador,⁶² financiada por Usaid y la NED (United States Agency for International Development) y (National Endowment for Democracy). Es así que del poder del hacendado, teniente político y mestizo que en un momento determinado se superó, regresamos a nuevos patrones y dueños de indígenas.

Con relación a Edwin Piedra, a través de Leonidas Iza y a partir de 1997 toma contacto con Antonio Vargas, presidente de la Conaie, luego se convierte en Asesor de Vargas y establece contactos con algunos militares vinculados a Lucio Gutiérrez, quienes proponían a Vargas un gobierno alternativo. Dada esta vinculación existirá todo un trabajo

estatal a la justicia indígena y su consecuente debilitamiento de las comunidades indígenas. Ella incluso anunció que luego se pasará a crear jueces indígenas, con las mismas características que las fiscalías indígenas. En Cotopaxi su hermano fue designado fiscal indígena.

62 La Corporación Empresarial Indígena del Ecuador (CEIE), fue fundada en 2005 justo en la campaña electoral, cuyo objetivo era “promover el desarrollo económico local y regional de las poblaciones indígenas”. Nació con financiamiento de la NED y la Usaid, creada por Ángel Medina, Mariano Curicama, Lourdes Tibán, Fernando Navarro y Raúl Gangotena. Entre sus tres “miembros honorarios”, figura Norman Bailey, agente de inteligencia de Estados Unidos y experto en operaciones clandestinas. Bailey estuvo en el Ejército de Estados Unidos donde se especializó en inteligencia estratégica. Fue economista de la empresa petrolera Mobil International Oil, estudiando y analizando el sector petrolero mundial. Fundó la empresa Overseas Equity Inc., que suministraba asesoría al sector financiero internacional y luego se juntó a la firma banquera Bailey, Tondou, Warwick & Co., asumiendo la presidencia. La firma se dedicaba a las transacciones financieras de deudas en los países en desarrollo.

En 1981, Bailey fue nombrado asistente especial del presidente Ronald Reagan para Asuntos de Seguridad Nacional y director de Asuntos Económicos Internacionales en el Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca. A partir del 1984, Bailey fue asesor a distintas agencias gubernamentales, corporaciones, bancos, instituciones financieras y empresas multinacionales en cinco continentes. En 2006, el entonces director nacional de Inteligencia de Estados Unidos, John Negroponte, decidió crear la Misión Especial de Inteligencia para Venezuela y Cuba. Nombran a Norman A. Bailey para presidir dicha “misión” (Eva Golinger: http://www.centrodealerta.org/noticias/veterano_de_la_cia_detras_d.html).

articulado hasta lograr el total debilitamiento del movimiento indígena que ocurre en el año 2000 y luego en la alianza de Pachakutik y Sociedad Patriótica de Lucio Gutiérrez. Una vez cumplido su misión se traslada a la amazonia y funda la Empresa Amazonia GAS, cuyos socios son Edwin Piedra, Rafael Alvarado y Luis Avilés.

Por su parte, la derecha ecuatoriana y el imperialismo dieron paso a la ejecución de un proyecto, cuya negociación se inició en 1992, esto es, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine), con un préstamo ofrecido por el Banco Mundial y FAO, cuya duración era cuatro años y una inversión de 50 millones de dólares. Los componentes principales de este proyecto fueron: la delimitación de territorios indígenas y negros, el fortalecimiento de sus organizaciones, crédito para proyectos productivos y becas para la formación de estudiantes universitarios. Las organizaciones indígenas han participado en este proyecto en todas sus fases. Pero que en la práctica el proyecto se enfoca básicamente a la compra de tierras, a debilitar la propuesta de reconstrucción de los pueblos y nacionalidades indígenas a través de la creación de Organizaciones de Segundo Grado (OSG) bajo la lógica liberal, a formar mediadores comunitarios en derecho estatal y debilitar la autonomía de resolución de conflictos por parte de las autoridades indígenas, es decir, fue un proyecto más de debilitamiento del movimiento indígena.

3.3. Nuevas tendencias dirigenciales del movimiento indígena: Pachakutik e indígenas en el poder

Con la experiencia de la Asamblea Nacional de 1998 y la nueva Constitución, el sector financiero representado por el Partido Democracia Popular y el sector agroexportador de la costa representados por el Partido Social Cristiano, se solidificó con la elección del presidente de la República, Jamil Mahuad. Fue un gobierno de total entrega al sistema financiero nacional e internacional, así como al imperio norteamericano a quien le entregó la base de Manta. Si en 1982 la Democracia Popular con Oswaldo Hurtado decretó la sucretización y asumió la deuda de la empresa y la banca como deuda externa, para satisfacer los intereses

del FMI; entre 1998 y 2000 la misma Democracia Popular procedió al salvataje bancario, que significó la entrega de 8 mil millones de dólares a la banca privada. Posteriormente decretó la congelación de los ahorros, generando un shock en los ahorristas ecuatorianos que vieron como su esfuerzo de toda la vida no podía ser utilizado y, finalmente, decretó la dolarización con el equivalente de veinticinco mil sucres por un dólar, lo cual causó una depresión social y traumas psicológicos de familias enteras e incluso suicidios, fenómeno que no ha sido estudiado en Ecuador.

En 1999, el movimiento indígena llevó adelante dos levantamientos nacionales. El primero, se desató en marzo, por cuanto, hasta el mes anterior se había autoquebrado cinco bancos y el 8 de marzo el Banco del Progreso se encontraba en autoliquidez. Por tanto, Mahuad por presión de los grupos financieros de Guayaquil, decretó el feriado bancario por una semana, decretó el alza de combustibles y congeló por un año los depósitos en cuentas de ahorros y corrientes. El movimiento indígena en alianza con los taxistas paralizan el país y por primera vez la ciudad de Quito quedó absolutamente paralizado. Ante esto, Mahuad da marcha atrás en el alza de los combustibles. El segundo levantamiento, se produce en el mes de julio, luego de una nueva decisión de Mahuad de subir mensualmente los precios de los combustibles de acuerdo con la cotización del dólar, suceso que provocó una alianza social semejante a la anterior con la incorporación de todos los transportistas. Además, las organizaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana culminaron la protesta con una marcha sobre la capital para obligar a negociar al presidente, logrando establecer las mesas de diálogo y la congelación de los precios de los combustibles por un año.

Frente al incumplimiento de los acuerdos establecidos con el Gobierno, en el VI Congreso de la Conaie realizado en noviembre de 1999, se resolvió la interrupción de las conversaciones y el inicio de medidas de hecho. Frente a ello desde la derecha y el imperio se propusieron dos cuestiones: primero, apresurar la imposición de las medidas más urgentes, pero de manera especial la dolarización de la economía del país, que era aconsejable que sea para fines de diciembre o primero de enero, aprovechando que son días festivos; y, segundo, dar un golpe fuerte al

movimiento indígena con la inteligencia militar que se encontraba al interior de la Conaie en las movilizaciones anunciadas.

El 9 de enero de 2000, Mahuad decreta la dolarización como medio para frenar la grave crisis económica del país, en particular la caída del sucre, que había perdido el 20 por ciento de su valor en una semana. En el término de un año, el valor del dólar ascendió de 7 000 a 29 000 sucres. En ese contexto, se inician las movilizaciones indígenas y de los demás sectores sociales.

El 10 y 11 de enero, el movimiento indígena junto a otros movimientos sociales instala Parlamentos Populares en todas las provincias y el Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador en Quito. El 15 de febrero se inicia el levantamiento indígena y popular solicitando el cese de los tres poderes del Estado. El escenario y el show se da el viernes 21 de enero de 2000 a la madrugada, cuando miles de indígenas y sectores sociales se apostaron frente al cerco del Congreso Nacional y los militares que custodiaban abrieron las puertas y desactivaron las bombas colocadas y se ingresó a la sede del Congreso Nacional. Luego llegan los dirigentes indígenas Antonio Vargas, Salvador Quishpe, Miguel Llucu y Napoleón Saltos. Vargas anuncia que una Junta de Salvación Nacional se integraría, conformada por el coronel Lucio Gutiérrez, el presidente de la Conaie Antonio Vargas y el expresidente de la Corte Suprema de Justicia, Carlos Solórzano. Posteriormente llega Lucio Gutiérrez y sus amigos militares, que desde 1998 se contactaron con la Conaie por intermedio de Edwin Piedra. Este contacto no era desconocido ni por el alto mando militar ni por el imperio norteamericano, sino más bien hacía parte de una estrategia de debilitamiento del movimiento indígena y la consiguiente implementación de las imposiciones del FMI. Por eso, en este ambiente del 21 de enero del 2000, el general Carlos Mendoza, jefe del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas pide la renuncia a Mahuad, quien abandona el palacio de gobierno y los jefes militares se instalan en el lugar.

Al finalizar la jornada del 21 de enero, la Junta de Salvación con la caravana que la acompañaba, se dirigen al Palacio de Gobierno para posesionar y ejercer la autoridad. A la una de la mañana del sábado 22 de enero, Lucio Gutiérrez con el supuesto argumento de la jerarquía

militar realiza el otro show de entregar su lugar en la Junta de Salvación Nacional al general Mendoza, quien inmediatamente después entrega el mando al vicepresidente de la República, Gustavo Noboa.

Se considera un *show* porque tenían que resolver dos cosas fundamentales: la primera, calmar los levantamientos populares y debilitar al movimiento indígena; y, segundo, porque, era insostenible que Mahuad pueda mantener la dolarización, dada su total pérdida de popularidad y legitimidad. Por tanto, el más idóneo para garantizar los intereses imperiales era Gustavo Noboa. Sin embargo, el *show* no termina con ello, pues resulta necesario victimizar y popularizar al coronel Lucio Gutiérrez, por ello este es detenido y la prensa cubrirá todo el *show* hasta que efectivamente le convirtieron en un hombre popular y víctima de la traición. Una vez lograda la popularidad funda su partido político denominado Partido Sociedad Patriótica (PSP).

Nuevamente los dirigentes indígenas fueron instrumentalizados por su ceguera del poder mientras que las bases se sentían traicionadas. En tanto, para el imperialismo era un golpe de lección y declive del movimiento indígena, que se evidenciaba en el levantamiento fallido de fines del año 2000 y la errada estrategia para la campaña por la consulta popular. Sin embargo, en febrero de 2001 se demostró lo contrario, como lo veremos a continuación.

Cuando parecía que el movimiento indígena se encontraba debilitado, Noboa, presionado por el Fondo Monetario Internacional, impone un duro paquete de ajuste cuyos componentes fundamentales nuevamente fueron: incremento en los precios de los combustibles y el gas de uso doméstico, incrementos en los precios de la energía eléctrica, incrementos en los precios de la transportación, además de una propuesta fiscal con la cual se disminuía el impuesto a la renta y se incrementaba el impuesto al valor agregado. Es decir, una propuesta que siempre había trasladado los costos de la crisis a los sectores más vulnerables.

No obstante, el primer día laborable del 2001 se inició con las concentraciones y protestas de estudiantes, trabajadores, indígenas y activistas de organizaciones sociales. El autoritarismo de Noboa, que se negaba a derogar las medidas económicas, hizo que retomara la alianza Conaie, Feine, Fenocin, Fenacle y FEI, y en vísperas de cumplirse el año

de la caída de Mahuad, se anunció la toma de la ciudad Quito. Efectivamente, miles de indígenas llegaban a Quito para sumarse a una “*minga por la vida*”, luego de sortear los filtros montados por la Policía y las Fuerzas Armadas. La concentración se realizó en las instalaciones del campus de la Universidad Politécnica Salesiana, desde allí desplegaron o inspiraron múltiples y frecuentemente inéditas formas de resistencia y contraofensiva: música, canciones, bailes, marchas de los faroles y de las cacerolas vacías, huelgas de hambre, comunicados electrónicos al país y al mundo, asambleas para el ejercicio de la democracia directa, ritos religiosos, ocupación de templos, bloqueo de carreteras, etc.

Tanto para Noboa, como para la derecha ecuatoriana y el imperio era increíble la dimensión del levantamiento, la capacidad de resistencia —diez días de permanencia en Quito— y sobre todo la solidaridad de la comunidad quiteña. Todo ello, pese a que el gobierno de Noboa respondió con una fuerte represión que dejó heridos e incluso muertos en distintas partes del país. Sin embargo, la resistencia pudo más que la represión y Gustavo Noboa se vio forzado a aceptar la mediación de la Asociación de Municipalidades, así el 7 de febrero entabla negociaciones con los representantes del movimiento indígena. Es así que este levantamiento fue una dura lección tanto para la derecha como para el imperio norteamericano, los partidos políticos e inclusive el mismo Pachakutik. En este sentido se afirma que “*en este último levantamiento, ninguno de los partidos políticos, incluido el mismo Movimiento Pachakutik de los indígenas, jugó un papel protagónico*” (ICCI RIMAY, 2001). Este acontecimiento muestra la vigencia del movimiento indígena, y con el ello el impedimento a la implementación de la totalidad de las medidas económicas que el FMI intentaba imponer por casi dos décadas. Por eso, nuevamente el imperio y la derecha prosiguen con el debilitamiento al movimiento indígena. Para ello, esta vez se hace uso de la codicia de poder de los dirigentes y las autoridades electas por Pachakutik, por tanto la nueva estrategia será llevar al indígena como candidato al Gobierno central y luego de conseguir sus objetivos derrotarlo en las urnas.

La primera opción viable es la candidatura de Auki Tituaña, inclusive bien vista por el Partido Social Cristiano, por ello la candidatura de este dirigente se hace pública por medio de un diario de Estados

Unidos *The Miami Herald* (Ponce, 2001). Subsiguientemente, la cúpula dirigencial de Pachakutik,⁶³ de manera unilateral decide candidatizar a Auki Tituaña para Presidente de la República. Sin embargo, esta candidatura causa algunos conflictos.

Primero, porque dicha decisión fue inconsulta, pese a que sostenga lo contrario Hernández.⁶⁴ Tal como lo sostiene Blanca Chacoso, esa decisión no nació de una disposición de los pueblos indígenas:

[...] la candidatura de Auki Tituaña no nació desde los pueblos indígenas sino desde la percepción de los intelectuales, de los no indígenas de Pachakutik y nació, por tanto, desde otra perspectiva, desde esa otra tendencia que se apropió de Pachakutik a lo interno (Chacoso, en Harnecker, 2011: 120).

Segundo, porque Antonio Vargas tenía intenciones de ser candidato y su candidatura estaba avalada por Leonidas Iza, presidente de la Conaie. Pero al no ser consolidada su candidatura en Pachakutik, Vargas decide candidatizarse por Amauta Jatari, el movimiento político de los indígenas evangélicos del Ecuador.

La segunda opción ya trabajada desde hace muchos años era Lucio Gutiérrez sin Tituaña, pero apoyado por la cúpula dirigencial de Pachakutik y también por Leonidas Iza, quien habría llegado a acuerdos personales con Gutiérrez, acuerdos que luego son incumplidos, por ello, posterior a la terminación de la alianza, Iza sufre un ajuste de cuentas en febrero del 2004.

En este sentido, todas las condiciones y caminos fueron preparados para que Pachakutik vaya en alianza con PSP: “*Nos dejaron colgados a todos, incluso al Partido Socialista, y Pachakutik se vio obligado a hacer alianza con Gutiérrez*” (Chacoso, en Harnecker, 2011: 124). Aparentemente, al decir de Hernández la alianza “*no fue realizada solo en términos electorales sino en términos político programáticos. Gutiérrez se compro-*

63 Digo cúpula, porque ya se había conformado un grupo cerrado de dirigentes desarticulados de la Conaie y las organizaciones provinciales, al igual que sucedió a la dirigencia de la Conaie y a partir de 1996, fundamentalmente a partir de 2007 después de la caída de Mahuad, la decisión la toma esa cúpula, pero con el discurso de que se trata de una “decisión de las bases”.

64 Según Hernández, la candidatura de Auki Tituaña fue consultada en 17 consejos políticos. Ver Harnecker, 2011: 119-120.

metió programáticamente con la plataforma de 10 puntos” (Harnecker, 2011: 125). Pero hay que precisar que, si bien Gutiérrez mantenía un discurso populista en la campaña de la primera vuelta, en la segunda vuelta su discurso fue totalmente neoliberal, pero la *ceguera del poder* no le permitió ver y comprender a la cúpula dirigencial de Pachakutik y Conaie. Además de que se conocía la procedencia de Gutiérrez y cuáles eran los objetivos al tomar contacto con el movimiento indígena.

De esta forma Lucio Gutiérrez, con el apoyo de la cúpula dirigencial de Pachakutik y movimiento indígena que se consolida en este periodo y llega al poder el 15 de enero de 2003. Una vez logrado el triunfo fue designado como ministro de Economía al banquero Mauricio Pozo. Mientras La cúpula dirigencial de Pachakutik y Conaie empiezan la repartija de los puestos: Nina Pacari como canciller; Luis Macas como ministro de Agricultura; Virgilio Hernández a la Subsecretaría del Ministerio de Gobierno; Lourdes Tibán como subsecretaria del Ministerio de Bienestar Social; Augusto Barrera a la Secretaría de Planificación; Miguel Lluco como administrador de Emelec empresa eléctrica del banquero Roberto Aspiazú; y, otros tantos en otros espacios y provincias.

Con la cúpula dirigencial de Pachakutik y la Conaie en el poder, Gutiérrez como lo venía anticipando en la campaña de la segunda vuelta, se declaró “el mejor aliado de Bush” y firma la carta de intención con el FMI, en donde se preveía “el aumento de los precios de las tarifas de transporte, el precio de la gasolina y se promovía su privatización. El movimiento indígena se queda sin contendiente para sus levantamientos, *“no sabíamos si levantarnos contra nosotros mismos, porque éramos nosotros quienes estábamos en el gobierno”* (Chancoso en Harnecker, 2011: 127).

Era exactamente lo que esperaba el imperio norteamericano, con los indios en el poder, implementar las medidas que por más de 20 años no se pudo imponer por la resistencia del movimiento indígena. Pese a ello, se mantuvieron en el gobierno seis meses, bajo la presión y críticas tanto de las comunidades indígenas como de los demás sectores sociales, lo cual les lleva a la renuncia, ocurrida cuando todo se había consumado, excepto exculpar a la Chevron-Texaco en el juicio que se ventilaba en Sucumbíos.

Es así que la cúpula dirigencial de Pachakutik y del Movimiento indígena se alejaron de los principios del movimiento indígena, de defensores de los excluidos y luchadores en contra del FMI y la derecha, pasaron a ser instrumentos de esos intereses. Ello es evidente de manera específica en varios ejemplos a mencionar:

- Primero, cuando en agosto del 2003, decidieron romper la alianza con Gutiérrez, por ser un gobierno entreguista al Partido Social Cristiano (PSC), pero después de 15 meses Pachakutik se unió al PSC para derrocar a Gutiérrez.
- Segundo, cuando Pachakutik se unió al PSC y a la Izquierda Democrática (ID) para que la adjudicación de escaños se realice con un método que beneficia a los partidos más votados: el imperiali. Es decir, que a pesar de que Pachakutik es un movimiento que agrupa a organizaciones sociales, rurales y urbanas minoritarias, apoyó un método concentrador.
- Tercero, se evidenció que la idea es captar el poder a costa de hipotecar los principios ideológicos.
- Cuarto, se evidencia que sus alianzas electorales son contradictorias y pensadas en función de conseguir más del cinco por ciento de los votos. Mientras en Pichincha se alían a la ID, en el Azuay se “*mataban*” con ese mismo aliado.

En medio de la crisis de la cúpula dirigencial de Pachakutik y el movimiento indígena, se lleva a cabo el Congreso de la Conaie en Otavalo-Imbabura, con la esperanza de renovar cuadros y tomar el rumbo perdido. Pero, el 24 de diciembre de 2004, Luis Macas fue electo presidente y los sueños de renovación se cayeron, ya que los intereses personales y ambición por el poder lo introducen en el juego del imperialismo y la derrota electoral.

Una vez que Gutiérrez cumplió su misión, todos lo abandonaron: Pachakutik, partidos de izquierda, PSP, ID, PRE, los militares, la Policía y, por supuesto, su mejor aliado: Estados Unidos. Y a diferencia de lo sucedido en 1997 y 2000, ahora en ausencia del movimiento indígena, aparece una movilización que en la marcha va convocando, sin un referente, ni organización, que en el camino se van conociendo e

intercambiando celulares, en donde juegan un papel fundamental los jóvenes y así logran unir más de 70 mil personas denominadas como “forajidos”. Pese a fuertes represiones llegan al Palacio de Gobierno, la movilización se vuelve incontrolable y Gutiérrez al sentirse solo el 20 de abril de 2005 tiene que escapar del palacio. Termina refugiado en la embajada de Brasil y luego sale fuera del país.

Al parecer Gutiérrez seguirá siendo una pieza clave para el imperio norteamericano, sin que con ello se diga que es la única. Esta afirmación obedece a que Gutiérrez es uno de los personajes que mejor conoce el terreno indígena. Su alianza con Pachakutik y las campañas en las comunidades logró constituir una red de confianza mutua, debilitando a la dirigencia indígena y desarticulando sus bases. Cabe recordar que sus colaboradores íntimos fueron de la inteligencia militar que ingresaron a la Conaie a partir de 1997 con la llegada de Edwin Piedra y Lourdes Tibán, quien es designada secretaria ejecutiva del Codenpe y desde este espacio impone la candidatura de Raúl Ilaquiche para diputado de Cotopaxi, provincia a la cual destina la mayor parte de inversión de recursos como estrategia de campaña político-electoral.

Lo grave de todo ello es que la dirigencia indígena y la cúpula no aprenden la lección o simplemente son conscientes de ello, pues, la instrumentalización continuará. Obviamente son conscientes de lo que hacen, porque los acuerdos con la derecha no cesan y un ejemplo es la reunión de marzo de 2010, entre los dirigentes indígenas de la Conaie y la Junta Cívica de Guayaquil, una organización reaccionaria de la derecha, para pedir apoyo económico para el levantamiento indígena (Ramírez, 2010).

Parecería que hay una crisis en el movimiento indígena y que este va en declive desde 1997, pero entonces, ¿cómo se explica que funcionan los levantamientos? Es importante hacer una diferenciación entre el movimiento indígena y la cúpula dirigencial. La cúpula dirigencial sola no es el movimiento indígena, sin embargo no puede negarse que crea faccionalismos al interior de las comunidades. Esta cúpula empezó a formarse en 1996 y se consolida como un círculo cerrado a partir del 2000. Internamente en ella hay una pugna de poder que da lugar al fraccionamiento de los mismos y a un distanciamiento de los principios del

movimiento. Además, el movimiento indígena está formado por comunidades, allí está el poder social. Por ello, pese a producirse fuerte conflictos a nivel de la dirigencia básicamente por la distribución del poder, subsiste y se reafirma el poder del movimiento indígena. Pero tampoco podemos negar que la crisis en la dirigencia indígena acarrea efectos para todo el movimiento. Por ello, es importante superar esa crisis en la dirigencia, con la renovación de cuadros y una distribución del poder.

3.4. Fraccionamiento de la cúpula dirigencial: constitucionalización de la plurinacionalidad, interculturalidad, sumak kawsay y derechos de la Pachamama

Mientras Gutiérrez huye, la derecha posiona en la Presidencia a Alfredo Palacio, quien daría continuidad a la política neoliberal. Uno de las cuestiones que se debe tener presente, es la presión de Estados Unidos que ejerce par concretar algo que Gutiérrez no logró efectivizar, esto es, intervenir en el juicio que enfrentaba la empresa petrolera Texaco-Chevron y exculparla. Pero tuvo que desistir de intervenir, por la presión social muy fuerte del movimiento indígena y otros movimientos sociales.

Alfredo Palacio nombró al economista Rafael Correa como ministro de Economía y Finanzas, quien tomó una posición antiimperialista y nacionalista, lo que representaba un peligro para el FMI y la derecha ecuatoriana, que exigieron su renuncia. Su paso por el Ministerio hizo de él un hombre popular, representativo y de acogimiento en los sectores sociales de los que obtuvo apoyo al momento de su renuncia.

Al terminar su gestión, la gente de distintas presencias se comunicó y pidió que Correa fuera a explicarles por qué salió del ministerio y cómo él ve la economía [...] Algunas organizaciones sociales y también algunos grupos políticos propusieron a Rafael la candidatura Presidencial [...] Ya se vivía un ambiente preelectoral [sic] y el país tenía una evidente falta de liderazgo (Patiño, en Harnecker, 2011: 176-177).

Según Patiño las llamadas y visitas a las provincias se fueron ampliando, que dio lugar al nacimiento de la “*Revolución Ciudadana*” y la

constitución del Movimiento PAÍS, que significa: Patria Altiva y Soberana (Harnecker, 2011: 179). Como vemos se trata de un movimiento que no tiene una estructura, que nació de la coyuntura, lo que lleva ciertos problemas posteriores entre ellos la falta de cuadros para llenar los importantes cargos, espacios que finalmente se solventan con los derechistas generando un distanciamiento progresivo de la izquierda. Por otro lado, hay una visión eminentemente liberal de “ciudadano” individual, se descuida de la ciudadanía de sujetos colectivos y de la naturaleza.

Este despunte social y político de Correa genera ambiciones de poder en la cúpula dirigencial de Pachakutik y la Conaie. A ello se suma el triunfo de Evo Morales en Bolivia, lo cual viabiliza parecidas pretensiones en dirigentes como Luis Macas quien se ve atraído por el cargo de presidente de la República. En este contexto, Correa le plantea a Macas una alianza con el movimiento indígena y la constitución del binomio Correa-Macas, un acuerdo convenido por las partes y condicionado por una vicepresidencia y presidencia respectivamente; obviamente Macas no acepta.

La candidatura de Macas aparte de los intereses que hayan motivado al dirigente, resulta siendo una nueva estrategia del imperio norteamericano y la derecha para impedir el triunfo del populismo de Correa. De ahí que entre nuevamente en el escenario la candidatura fallida de Auki Tituaña, totalmente opuesto a Correa. Esta vez se buscaba derrotar a los indios en la arena político-electoral, consecuentemente deslegitimar y debilitar al movimiento indígena e impedir el triunfo de Correa.

Con este nuevo acontecimiento, en la cúpula dirigencial de Pachakutik y del movimiento indígena se identifican las siguientes divisiones: una mayoría que apoya la alianza con Correa e incluso algunas personas como Virgilio Hernández y Augusto Barrea abandonan Pachakutik y otros realizan alianzas provinciales; una segunda minoría que apoya la candidatura de Macas; y, finalmente Tibán y sus aliados apoyan a Gutiérrez. Correa en su agenda político-electoral recoge un discurso antipartidario gestado en la caída de Gutiérrez, así como las reivindicaciones de los movimientos indígenas y la sociedad en general.

Propone convocar a una Asamblea Constituyente; rechazar la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC); poner fin a la Base Militar norteamericana de Manta; salir del neoliberalismo; y privilegiar el gasto social al pago de la deuda externa (Ramírez: 2010), y no presenta candidatos al Congreso Nacional.

Finalmente, en las elecciones pasan a segunda vuelta Alvaro Noboa y Rafael Correa de Movimiento PAIS, saliendo triunfante Correa. En tanto, Luis Macas obtuvo 2,12 por ciento de la votación. Efectivamente con estos resultados se derrotó electoralmente a Macas y con ello, aunque de forma equivocada, se supone una derrota del movimiento indígena. Así mismo, la cúpula dirigencial de Pachakutik y Conaie quedó dividida.

El día de la posesión, Correa firmó el decreto que convocaba a una Asamblea Nacional Constituyente (ANC) de plenos poderes. Ante ello, el Congreso Nacional, controlado por la derecha, puso trabas a la convocatoria a referéndum para viabilizar la ANC, por lo que el Tribunal Supremo Electoral destituye a 57 diputados acusados de obstruir a la consulta popular. Una vez que los diputados alternos se posesionaron se viabilizó el proceso constituyente.

En el referéndum de abril del 2007, el 87,72 por ciento de la población se pronunció en favor de la ANC. En septiembre del mismo año, en las elecciones de los constituyentes Alianza País obtuvo 80 curules de las 130 y Pachakutik, 5 asambleístas.

Por otra parte, puede considerarse esta Asamblea Constituyente como participativa y abierta. Sin embargo, hay cuestiones que llaman la atención: si la asamblea de poderes limitados de 1998 funcionó en un cuartel militar en la afueras de Quito, la ANC de amplios poderes del 2008, funcionó en Montecristi, un cantón apartado de la provincia de Manabí. El movimiento indígena tuvo muy poca participación, no obstante es el contexto en el cual se declara al Ecuador como un Estado plurinacional e intercultural, así como la existencia de los derechos de la naturaleza y el buen vivir.

3.5 *¿Cómo ocurrieron las discusiones del Estado plurinacional, interculturalidad, derechos de la naturaleza y buen vivir?*

La propuesta del Estado plurinacional que se hace pública en 1990 y que generó controversias y acusaciones de divisionista al Movimiento Indígena. En el 2008 vuelve a tener vigencia, pero esta vez las contradicciones y la falta de claridad de los objetivos y alcances de la plurinacionalidad se reflejan en el Gobierno, al interior de la Asamblea Constituyente, en el Movimiento indígena y los mismos asambleístas de Pachakutik.

Es así que el presidente Correa en sus discursos sostenía que la plurinacionalidad es algo peligroso, y que por tanto el Estado no la aceptaría:

[...] no permitirá sectores radicales que quieran defender su poder. Que buscan entender a la plurinacionalidad como una alianza de territorios en donde tengan sus sistemas de justicia, salud, educación, en la que pretende mandar ellos y no el legítimo gobierno del Estado ecuatoriano. Eso no podemos aceptar, compatriotas (Vogel, 2008: 20).

Al interior del bloque de Alianza País también había más confusiones, tanto que la asambleísta Mónica Chuji proponía aprobar a la plurinacionalidad “*las ideas madres*” para permitir que la función legislativa especifique exactamente lo que significa la plurinacionalidad (Vogel, 2008). Por su parte, Alberto Acosta que apoyaba la tesis de la plurinacionalidad⁶⁵ generaría debates más académicos al interior de la asamblea sobre la plurinacionalidad e interculturalidad.

Los asambleístas de Pachakutik, parcialmente habían entendido el alcance del proyecto del Estado plurinacional, es así que “*repiten durante cada exposición o rueda de prensa la idea de que «la plurinacionalidad es un fortalecimiento de un estado único»*” (Vogel, 2008), pero sin especificar cómo.

65 Alberto Acosta tenía asesores que impulsaban estos temas, entre ellos: Esperanza Martínez de la Fundación Acción Ecológica, Francisco Rhon que se había dedicado a estudiar la problemática del país y en especial de las comunidades indígenas desde el Centro Andino de Acción Popular CAAP y Edwar Vargas, muy cercano a la dirigencia indígena de los últimos años.

Todo ello condujo hacia las discrepancias entre los asambleístas de Pachakutik y Pedro de la Cruz, asambleísta de Alianza País y expresidente de la Confederación Nacional de la Organizaciones Campesina Indígenas y Negras (Fenocin),⁶⁶ los primeros defendiendo la plurinacionalidad y los segundos la interculturalidad. Esa discusión trasciende hacia los dirigentes de la Conaie y Fenocin llegando incluso a realizar marchas de apoyo a sus tesis en la ciudad de Quito en forma separada y en fechas distintas,⁶⁷ cuando en realidad la plurinacionalidad e interculturalidad no son conceptos antagónicos o contrarios, sino complementarios tal como finalmente se aprobó en la Constitución, solo que no se desarrolló la plurinacionalidad como en el caso de Bolivia, en cambio la interculturalidad se transversaliza a la largo del texto constitucional.

Mientras el movimiento indígena se había involucrado en esas discusiones aparentemente contradictorias, en la Asamblea Constituyente se habían aprobado *los derechos de la naturaleza*, traduciendo a la misma como *Pachamama*, y al *Sumak Kawsay* como objetivo a alcanzar del “régimen de desarrollo” traducido como el *Buen Vivir*. Esas traducciones tienen que ser desarrolladas en diálogo con las concepciones de los pueblos indígenas para que no se produzca una nueva forma de invisibilización.

Con todas las contradicciones y malos entendidos, se aprobó la Constitución en referéndum de octubre de 2008, con lo cual, el imperio norteamericano, las empresas transnacionales y la derecha ecuatoriana se enfrentan a un doble fracaso: primero, perdieron el control sobre el Gobierno ecuatoriano y otros gobiernos sudamericanos como Bolivia, Venezuela, entre otros; y, segundo, la aprobación del Estado plurinacional, interculturalidad, los derechos de la naturaleza y *sumak kawsay*,

66 La Fenocin tiene orígenes de una organización clasista y campesina. En 1965 se constituye la Federación de Trabajadores Agropecuarios (Fetap). En 1968 se transforma en Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Fenoc. En 1988 y por la presencia indígena se convierte en Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas (Fenocin-I). Y en 1997 se transforma a las siglas actuales Fenocin y en 1999 deciden autoidentificarse como Confederación.

67 La Conaie realizó la marcha el 11 de marzo de 2008 en la ciudad de Quito “Por el agua, por la vida y por el Estado Plurinacional”; mientras que Fenocin, diez días después también realizó su marcha apoyando la tesis de la interculturalidad.

llevan a dos niveles de discusión: por un lado, la exigencia de visibilización desde los pueblos indígenas con respecto a la Pachamama y *Sumak Kawsay* como sistemas de vida totalmente opuestas al sistema capitalista, pero abierta al diálogo; y, por otro lado, genera discusiones en lo regional, nacional e internacional sobre la búsqueda de alternativas al “desarrollo” y al sistema capitalista.

Por tanto, considero que lejos de ser un fracaso para el movimiento indígena es una fortaleza, pero siempre y cuando tenga la capacidad de teorizar antes que los otros nos den teorizando, y tenga la capacidad de incidir en la implementación práctica y real de la plurinacionalidad, interculturalidad, *Sumak Kawsay* y derechos de la Pachamama. Pero, esa fortaleza puede convertirse en una herramienta de deslegitimación y debilitamiento del pueblo indígena, y una forma de colonialismo visibilizando, pero teorizando desde una visión hegemónica. Ello ya se hace evidente con las justicias indígenas y el buen vivir. Esto porque el derecho es un instrumento de legitimación de las injusticias, pero los pueblos indígenas han utilizado como uno de los instrumentos de lucha y eso seguirá siendo posible cuando exista la capacidad de movilización social y permanente vigilancia.

Al parecer, Correa no entendió que solo no puede hacer la revolución ciudadana, porque necesita de bases sociales que apoyen ese proceso y se conviertan en los defensores cuando el poder de la derecha y las empresas transnacionales traten de deslegitimar las acciones correctas. Pero al mismo tiempo, que esté dispuesto a recibir las críticas y a rectificar sus errores. Sin embargo, a partir del 2009, después de su reelección, Correa tiende a crear un ambiente de confrontación con los movimientos sociales. Es así que cuando estos anuncian su resistencia a la minería, son inmediatamente acusados por Correa bajo denominaciones de “izquierdismo, ecologismo e indigenismo infantil”. Por otro lado, Correa no ha creado canales de diálogo y consulta propiciando el surgimiento de conflictos graves como el caso de la Ley de Aguas de septiembre y octubre de 2009. No es pertinente esperar a que los conflictos desborden para entablar el diálogo.

Tampoco las cúpulas dirigenciales de Pachakutik y el movimiento indígena pueden realizar la revolución o el cambio por sí solos,

menos cuando han perdido el rumbo y los principios del movimiento indígena, estos deben superar la codicia por el poder y negarse a hacer acuerdos con la derecha y ser instrumentos del imperialismo. La cúpula dirigencial no puede permanecer cerrada, debe abrirse al diálogo, renovarse y alternarse, reincorporar a exdirigentes sabios que fueron relegados, deben aceptar críticas y tener capacidad de discernimiento para distinguir a los contendientes que hacen el juego a la derecha y al imperialismo norteamericano. En este mismo sentido, el movimiento indígena debe estar en permanente movilización y exigencia de una rendición de cuentas de sus gobernantes; incluso si el gobernante es indígena y cae en errores, el movimiento indígena debe exigir las respectivas rectificaciones.

3.6. Alcances y perspectivas del movimiento indígena ecuatoriano en la actualidad

A diferencia del movimiento indígena de los inicios de la década del siglo pasado, de los años setenta y noventa, en la actualidad este se enfrenta a diferentes realidades, muchas de ellas que se repiten, pero con otras características:

1. Las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas: la plurinacionalidad, interculturalidad, derechos de la Pachamama, *Sumak Kawsay* y derechos colectivos de los colectivos indígenas fueron constitucionalizados, y, paradójicamente, sin mucha participación de los pueblos indígenas. Pero esa constitucionalización no se materializa en la práctica. También hay una ausencia de la teorización para viabilizar esas reivindicaciones desde el movimiento indígena, ello deja campo abierto para que lo hagan desde fuera a partir de las ópticas de “desarrollo”, del capitalista, posextractivismo, como está sucediendo con el *Sumak Kawsay*. Un ejemplo de ello es la iniciativa ITT, que nació condicionada al aporte externo y la expansión de la minería que está anunciada en las estrategias planteadas por la Senplades para “llegar” al *Sumak Kawsay*.

2. El movimiento indígena se enfrenta a una permanente deslegitimación y debilitamiento desde adentro y desde fuera por la derecha, el Estado, partidos políticos incluyendo a Pachakutik, y, desde los intereses internacionales de manera especial del gobierno de Estados Unidos. Estos a veces actúan articuladamente y otras veces instrumentalizando unos a otros.
3. Hay una cúpula dirigenal tanto de Pachakutik como de las organizaciones indígenas, fraccionada y debilitada. De ello, hay personas que usufructúan y hacen suyos los espacios del movimiento indígena, les convierten en sus feudos con fines eminentemente personales y le siguen el juego de manera consciente a la derecha y al imperialismo norteamericano. Un ejemplo de ello se evidencia en el último congreso de elecciones de la Conaie llevada a cabo en Quito, para ello cito lo siguiente: *“La primera impresión del congreso, dadas las gigantografías en la cual aparecía Lourdes Tibán con el puño en alto en campaña por el NO en la consulta popular, era la de un congreso de Lourdes y no de la Conaie”* (Santillán y Herrera, 2011).
4. Concomitante con lo anterior, se hace más compleja la pugna y el juego por el poder interno, lo cual genera disputas mediante acusaciones, perdiendo así la oportunidad de hacer del congreso un espacio de reflexión y de articulación política, que permita reforzar el diálogo interno entre las distintas organizaciones, y entre la organización y sus bases. Fue evidente que la *“negociación de las alianzas o estrategia política” interna, es un atributo de los dirigentes más que del consenso con las “organizaciones de base”* (Santillán y Herrera, 2011).
5. Hay una superposición de las autoridades de elección popular: asambleístas, prefectos, alcaldes y vocales de la junta parroquial, tanto en los congresos, asambleas y reuniones de las organizaciones indígenas, como dentro del movimiento indígena, sobre los líderes o dirigentes de las organizaciones indígenas. Los líderes indígenas se han visto forzados a adecuarse a las agendas de estas autoridades electas. Eso se pudo evidenciar en la última marcha del movimiento indígena que inició el 8 y concluyó el 22 de abril

de 2012, en donde los dirigentes de las organizaciones indígenas aparecen subordinados a los protagonismos de Salvador Quishpe y Lourdes Tibán.

6. Lo anterior hace que esas autoridades actúen con agenda propia, obviamente no todas, y manipulen a las organizaciones, formando una red de una cúpula dirigenal, colocando en las dirigenias a sus familiares o personas de confianza y deslegitimando a quienes pueden constituirse en un peligro para sus intereses. Ello hace que al interior del movimiento indígena, no exista una crítica frontal y pública, aunque hay manifestaciones de desacuerdo, como la pifiada y rechazo en contra de Tibán, Mónica Chuji o Jorge Guamán, en la asamblea de la Conaie en el Puyo (Santillán y Herrera, 2011).

En medio de toda esa realidad y manipulación tanto desde indígenas como del Gobierno, la última marcha “*por la vida, el agua y la dignidad de los pueblos*”, evidencia que el movimiento indígena y la solidaridad de otros movimientos sigue vigente y se rebela contra el peligro a la vida de los pueblos. Ese mismo hecho también puede darse para liberarse de nuevos colonialistas formados al interior del movimiento indígena.

A manera de conclusión: ¿cuáles son los retos y desafíos del movimiento indígena en Ecuador?

Como hemos visto, las estrategias de debilitamiento del movimiento siempre existieron, solo que se adecuaban al tiempo y las realidades de cada época. Hoy esas estrategias son más sutiles y complejas, se parte desde y a partir de las reivindicaciones y derechos de los pueblos indígenas, instrumentalizándolos para cumplir los objetivos de los detentadores del poder –poder en sentido amplio– y teorizando esas reivindicaciones. Pero justamente el movimiento indígena se descuidó del desarrollo teórico, porque si el movimiento indígena parte de un cuestionamiento al conocimiento hegemónico y propone alternativas y emergencias, esas emergencias requieren ser teorizadas, pero desde la epistemología de la

acción y la lucha, no desde la hegemónica. Hay que teorizar las propuestas antes de que los otros lo hagan por nosotros.

De igual forma, desde la Colonia se utilizaba a los mismos indígenas para someter, debilitar a los pueblos indígenas y eliminar a los “indios peligrosos”. Eso sigue vigente ahora, pero también son menos visibles porque aparentan discursos de defensa de los derechos de los pueblos indígenas y se legitiman a partir de que “las bases me eligieron” o por “decisión de las bases”, son entrenados y escogidos para ello. Con todas esas cualidades subordinan y construyen una cúpula dirigenal manipulable, evitan las reflexiones y diálogos, eliminan y acallan a las “indios peligrosos”. La pregunta entonces es ¿cómo podremos evitarlo? Conocemos que a partir de 1996, cobran poder en las autoridades de elección popular: miembros de las juntas parroquiales, alcaldes, prefectos, asambleístas. Esto debilitó las organizaciones de segundo grado y dejó en suspenso la reconstitución de los pueblos y nacionalidades. El reto está en ¿cómo las autoridades de elección popular deben fortalecer las organizaciones indígenas y qué control deben ejercer las organizaciones?

Cabe recordar que en los años noventa la población indígena era mayoritariamente rural, ahora existe mucha población indígena ubicada en la ciudad, pero el movimiento indígena sigue actuando en consideración de una población indígena meramente rural. Por tanto, el reto está en ¿cómo articular lo indígena urbano al movimiento indígena rural?

El movimiento indígena ha experimentado las alianzas con otros movimientos sociales, pero esas alianzas fueron para responder las cuestiones coyunturales. Ahora se debe buscar fórmulas para que esas alianzas no sean coyunturales, sino permanentes. Esto requiere un fortalecimiento de los movimientos en alianza, es decir, las alianzas serán fuertes, cuando las organizaciones en alianza sean fuertes.

Finalmente, este es el momento para pasar de convergencias coyunturales electorales, hacia la construcción de un proyecto programático y estratégico que no solo le dispute sentidos de cambio al gobierno y el Estado, sino que logre cambios internos y consiga una articulación del campo popular. Para ello se requiere de acuerdos políticos que vayan más allá del juego electoral.

Extractivismo y derechos de la naturaleza

Alberto Acosta

Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la Naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la Naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio.

Eduardo Galeano (2008)

1. El extractivismo, un gran violador de la naturaleza

Las violencias parecen configurar un elemento consustancial del extractivismo, un modelo biodepredador por excelencia. La lista de estas es muy larga y no menos compleja.⁶⁸ Sabemos que muchas veces la acción de las empresas extractivistas es violenta de múltiples maneras, por ejemplo cuando atropellan las comunidades para acceder a los recursos requeridos o cuando para maximizar sus ganancias agreden a los gobiernos. También el accionar del Estado no deja de ser violento cuando actúa a favor de los intereses de las empresas extractivistas, sobre todo

68 Revisar, por ejemplo, el trabajo del autor, “La maldición de la violencia” (2011).

transnacionales, forzando sus actividades a nombre del bienestar colectivo. Hay, incluso, una violencia simbólica infiltrada en las sociedades que han asumido el extractivismo y sus nefastos impactos, como algo prácticamente inevitable para conseguir el desarrollo. También habría que considerar el efecto de esta inestabilidad social casi programada sobre otras actividades productivas en las zonas de influencia extractivista; por ejemplo, cuando las actividades mineras terminan por expulsar a los campesinos de la zona afectada. El extractivismo a más de violento es voraz, lo que provoca nuevas formas de violencia en la disputa por la renta de la naturaleza. Y por supuesto que afloran violencias de todo tipo en los territorios en donde se despliegan las actividades extractivistas. Pero sobre todo, estas modalidades de acumulación extractivistas son en extremo violentas en contra de la naturaleza.⁶⁹

Desde esa perspectiva, la sustentabilidad y el extractivismo de recursos no renovables representan una ecuación imposible. En ninguna parte del planeta hay un extractivismo “sustentable” –particularmente minero o petrolero–, por más que diga lo contrario la propaganda oficial o transnacional.⁷⁰ Que no sea posible esta ecuación no debe sorprendernos. Por definición la explotación de recursos no renovables no es sustentable.

Un proceso es sustentable cuando puede mantenerse en el tiempo, sin ayuda externa y sin que se produzca la escasez de los recursos existentes. Un proceso es sustentable, entonces, cuando este permite satisfacer las necesidades actuales sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras. Esta es, por lo demás, la definición del desarrollo sustentable.

69 Para intentar una definición comprensible utilizaremos el término de extractivismo cuando nos referimos a aquellas actividades que remueven “sobre todo para la exportación” grandes volúmenes de recursos naturales, que no son procesados (o que lo son limitadamente).

70 Es ese discurso, el que promete una “minería sustentable”, diseñado por las grandes transnacionales mineras, en el marco de la Iniciativa Minera Global (Global Mining Initiative), hace más de 10 años, el que despliega el gobierno del presidente Rafael Correa. En el Plan Nacional de Desarrollo del Sector Minero 2011-2015 se ha asumido este mensaje transnacional. Allí se ofrece generar “condiciones de desarrollo sustentable” en la actividad minera a gran escala. ¿Es posible creer en una megaminería bien hecha que no ocasione severos impactos ambientales y sociales y que, además, se constituya en la senda para el Buen Vivir? Por supuesto que no. La realidad contradice esta afirmación, que no pasa de ser una burda manipulación.

En síntesis, el extractivismo deteriora grave e irreversiblemente la naturaleza. El examen de la actividad minera o petrolera, así como de los monocultivos, alrededor del planeta evidencia un sinnúmero de daños y destrucciones múltiples e irreversibles de la naturaleza. Por igual son incontables las tragedias humanas, tanto como la destrucción de las potencialidades culturales de muchos pueblos. En el ámbito económico la situación tampoco es mejor. Los países cuyas exportaciones dependen fundamentalmente de recursos minerales o petroleros, incluso agrarios o pesqueros, son económicamente atrasados; allí los problemas ambientales crecen al ritmo que se expanden las actividades extractivistas.

Si bien las distintas actividades extractivas tienen una prolongada y conocida historia de depredación en el mundo, en la actualidad, en la medida que es notorio el agotamiento de los recursos naturales, especialmente en los países industrializados, se registra una creciente presión en los países subdesarrollados para que estos entreguen sus yacimientos minerales o petroleros, e incluso tierra para la producción masiva de alimentos o agrocombustibles a través del monocultivo.⁷¹

2. La megaminería, las megadestrucciones

Fijémonos un momento nuestra atención en la minería.⁷² La explotación minera industrial moderna implica la extracción masiva –y en un tiempo muy corto–, de la mayor cantidad posible de recursos minerales; recursos que se han formado en procesos de muy larga duración, a escalas tectónicas.

En la actualidad, los sitios de alta concentración mineral se van agotando. Sin embargo, los elevados precios del mercado mundial –alentados inclusive por simples razones especulativas– permiten que la explotación minera sea rentable aún en los yacimientos en donde el

71 Últimamente, sobre todo China concede cada vez más créditos a varios países subdesarrollados, particularmente de África y América Latina, con el fin de asegurarse yacimientos minerales y petroleros, o amplias extensiones de tierra para la producción agrícola, además de la construcción de importantes obra de infraestructura.

72 Un sugerente aporte para desmontar los mitos de la megaminería transnacional es el elaborado en Argentina por el Colectivo Voces de Alerta (2011).

mineral es escaso. Para hacer producir estos yacimientos, es necesario aplicar una minería industrial de gran escala, muchas veces con uso masivo de químicos sumamente tóxicos, el consumo abundante de agua y la acumulación de grandes cantidades de desechos.

Este gigantismo –presente en la minería que es a cielo abierto o en la que no lo es– provoca la generación de impactos ambientales enormes. Los efectos nocivos afloran en la fase de exploración y explotación, especialmente cuando se abren gigantescos hoyos en la Madre Tierra o cuando se usan químicos tóxicos para procesar los minerales extraídos. La movilización del material extraído afecta grandes extensiones de territorio.

Además, los desechos mineros, al ser acumulados durante muchos años, pueden derramarse y contaminar el medioambiente, particularmente con metales pesados o por efecto del drenaje ácido de roca. Este último fenómeno, que puede darse por decenas o aun centenas de años, ocurre cuando las aguas de lluvia, o aun el aire, entran en contacto con las rocas que han sido desplazadas desde el subsuelo hacia la superficie y acumuladas en las escombreras, en el cráter o en los diques de desechos de la mina. Generalmente existe un alto riesgo de que se produzca una oxidación de minerales sulfurados por la lluvia o el aire húmedo, que terminan por provocar una acidificación inusual de las aguas que corren sobre estas rocas. Muchos yacimientos mineros en zonas con altas precipitaciones están particularmente expuestos a este problema.

Este tipo de contaminación es particularmente devastadora para el agua. En numerosas ocasiones, el agua termina por ser inutilizable para el consumo humano y para la agricultura. La contaminación de las fuentes de agua provoca además un conjunto de impactos en términos de salud pública, como enfermedades degenerativas o de la piel, entre otras. A esto se suman los graves impactos sociales que conlleva esta megaactividad extractivista.

En la medida en que se carece de una adecuada institucionalidad para enfrentar el costo ambiental, social y político que implican los enfrentamientos alrededor de estas actividades extractivistas, incluso el costo económico relacionado a controlar esos posibles disturbios utilizando la fuerza del Estado, por ejemplo, no es nada despreciable.

Los efectos de estos conflictos y de tantas violencias derivadas directa o indirectamente del extractivismo a gran escala afectan duramente a los gobiernos seccionales. Estos pueden ser atraídos por los cantos de sirena de las empresas dedicadas al extractivismo masivo y de los gobiernos cómplices de ellas, que les ofrecerán algunos aportes financieros. Los planes de desarrollo locales estarán en riesgo, pues el extractivismo minero o petrolero tiene supremacía sobre cualquier otra actividad. Todo esto termina por hacer pedazos aquellos planes elaborados participativamente y con conocimiento de causa por las poblaciones locales.

A la postre las sociedades tendrán que asumir los costos de esta compleja y conflictiva relación entre las comunidades, las empresas y el Estado. Los pasivos ambientales serán la herencia más dolorosa e incluso costosa de las actividades extractivistas, puesto que normalmente estos pasivos no son asumidos por las empresas explotadoras.

Está claro que si se contabilizan adecuadamente los costos de los impactos sociales, ambientales y productivos de la extracción del petróleo o de los minerales, desaparecen muchos de los beneficios económicos de estas actividades.⁷³ Pero estas cuentas completas no son realizadas por los diversos gobiernos progresistas, que confían ciegamente en los beneficios de estas actividades primario-exportadoras.

Esta situación depredadora también se ha experimentado y se experimenta con la explotación petrolera, que de sustentable no tiene nada.⁷⁴

Es preciso recordar que normalmente las empresas transnacionales y los gobiernos cómplices destacan exclusivamente los “enormes” montos de reservas mineras existentes, transformados a valores monetarios. Con estas cifras, en general altamente exageradas, se quiere sensibilizar a la opinión pública a favor de la minería. Sin embargo, esta mirada resulta incompleta.

Habría que sumar los llamados costos ocultos –ambientales y sociales–, intentando incorporar, por ejemplo, el valor económico de la

73 Sobre los pasivos de la industria petrolera véase, por ejemplo, el aporte de Fander Falconí (2004).

74 Véase el libro del autor sobre el tema (2009).

contaminación.⁷⁵ Estas son pérdidas que normalmente no aparecen en los proyectos y que son transferidas a la sociedad; recuérdese la devastación social y ambiental en el nororiente de la Amazonía ecuatoriana, que luego dio lugar a un juicio en contra de la compañía Chevron-Texaco.

También deberían entrar en la lista de costos los denominados “subsídios perversos”, que se expresan mediante la entrega de energía a precios menores, agua sin costo o con costo reducido, e inclusive infraestructura de transporte (Gudynas, 2011). ¿Se presentan estas evaluaciones? No. Probablemente porque el asumir estos costos disminuiría notablemente la rentabilidad de las empresas y se pondría en evidencia los magros beneficios para el Estado.

El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero. Es un error asumir que extractivismo existe solo cuando se extraen recursos minerales o hidrocarbúricos. Hay muchas experiencias de prácticas igualmente extractivistas en la explotación de madera o en la agricultura de monocultivo.⁷⁶

En la actualidad, incluso la cuestión de los recursos naturales renovables debe ser enfocada a la luz de las recientes evoluciones y tendencias. Dado el enorme nivel de extracción, muchos recursos renovables, como por ejemplo el forestal o la fertilidad del suelo o las conchas de los manglares, pasan a ser no renovables. El recurso se pierde porque la tasa de extracción es mucho más alta que la tasa ecológica de renovación del recurso. Entonces, a los ritmos actuales de extracción los problemas de los recursos naturales no renovables podrían afectar por igual a todos los recursos, renovables o no.

En síntesis el extractivismo es depredador. Los destrozos ambientales no pueden ser asumidos como costos inevitables para lograr el desarrollo. Esas son aproximaciones poco analíticas, carentes de análisis históricos y desvinculadas de los problemas de fondo. Sostener lo

75 Aceptemos que es imposible llegar a establecer el valor económico de afectaciones a la vida, pues de eso se trata cuando hablamos de destrucción de la naturaleza. Sin embargo, en el mundo de la (i)lógica crematística estas valoraciones nos ofrecen algunas luces para la adopción de decisiones algo más racionales.

76 Sobre el caso del café en Colombia, véase por ejemplo Dube y Vargas (2006).

contrario, aun manteniendo una fe ciega en los avances tecnológicos, es una falacia.

3. Del extractivismo al neoextractivismo

El extractivismo es una modalidad de acumulación que comenzó a fraguarse masivamente hace más 500 años.⁷⁷ Con la conquista y la colonización de América, África y Asia empezó a estructurarse la economía mundial: el sistema capitalista.

Esta modalidad de acumulación extractivista estuvo determinada desde entonces por las demandas de los centros metropolitanos. Unas regiones fueron especializadas en la extracción y producción de materias primas, es decir de bienes primarios, mientras que otras asumieron el papel de productoras de manufacturas. Las primeras exportan naturaleza, las segundas la importan. Y para hacerlo, las primeras, presionadas por las segundas, normalmente provocan graves afectaciones a la naturaleza.

En la práctica, el extractivismo, desde entonces, ha sido un mecanismo de saqueo y apropiación colonial y neocolonial. Este extractivismo, que ha asumido diversos ropajes a lo largo del tiempo, se ha forjado en la explotación de las materias primas indispensables para el desarrollo industrial y el bienestar del Norte global. Y se lo ha hecho sin importar la sustentabilidad de los proyectos extractivistas, así como tampoco el agotamiento de los recursos o los impactos nocivos en los países primario exportadores.

La mayor parte de la producción de las empresas extractivistas no es consumida en el mercado interno, sino que es básicamente para exportación, con un beneficio nacional muy escaso. Igualmente gran parte de los bienes, los insumos y los servicios especializados para el funcionamiento de las empresas extractivistas provienen de empresas transnacionales. Y en los países extractivistas tampoco parece que ha interesado mayormente el uso de los ingresos obtenidos.

77 A pesar de tener tanta historia esta modalidad de acumulación, la palabra “extractivismo” no aparece en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

El extractivismo ha sido una constante en la vida económica, social y política de muchos países del Sur global. Así, con diversos grados de intensidad, todos los países de América Latina están atravesados por estas prácticas. Esta dependencia de las metrópolis, mediante la extracción y exportación de materias primas, se mantiene prácticamente inalterada hasta la actualidad. Algunos países apenas han cambiado unos cuantos elementos relevantes del extractivismo tradicional, al lograr una mayor intervención del Estado en estas actividades. Por lo tanto, más allá de algunas diferenciaciones más o menos importantes, más no estructurales, la modalidad de acumulación extractivista parece estar en la médula de la propuesta productiva tanto de los gobiernos neoliberales como de los gobiernos “progresistas”.⁷⁸

El punto de partida de esta cuestión radica,⁷⁹ en gran medida, en la forma en que se extraen y se aprovechan dichos recursos, así como en la manera en que se distribuyen sus frutos. Por cierto que hay otros elementos que no podrán ser corregidos sin cambiar de raíz la modalidad de acumulación extractivista.

La historia de la región nos cuenta que este proceso extractivista ha conducido a una generalización de la pobreza, ha dado paso a crisis económicas recurrentes, al tiempo que ha consolidado mentalidades “rentistas”. Todo esto profundiza la débil y escasa institucionalidad democrática, alienta la corrupción, desestructura sociedades y comunidades locales, y deteriora gravemente el medioambiente, tal como se anotó anteriormente. Lo expuesto se complica con las prácticas clientelares y patrimonialistas desplegadas, que contribuyen a frenar la construcción de ciudadanía. El autoritarismo, con diversos grados de intensidad, está a la orden del día en estos países.

Lo cierto es que la gran disponibilidad de recursos naturales que caracteriza las economías primario-exportadoras, particularmente si se trata de minerales o petróleo, tiende a distorsionar la estructura económica y la asignación de los factores productivos; redistribuye

78 Raúl Zibechi ve en el extractivismo de estos gobiernos progresistas una segunda fase del neoliberalismo (2011).

79 Ver el valioso aporte de Schuldt (2005). También se puede consultar en Schuldt y Acosta (2006), así como en Acosta (2009).

regresivamente el ingreso y concentra la riqueza en pocas manos. Esta situación se agudiza por una serie de procesos endógenos de carácter “patológico” que acompañan a la abundancia de estos recursos naturales.

Grandes beneficiarias de estas actividades son las empresas transnacionales, a las que se les reconoce el “mérito” de haberse arriesgado a explorar y explotar los recursos en mención. Por lo demás, algunas de esas corporaciones transnacionales han aprovechado su contribución al equilibrio de la balanza comercial, para influir sobre el poder político en el país, amenazando permanentemente a los gobiernos que se atreven a ir a contracorriente.

Estas actividades extractivistas generan, a su vez, graves tensiones sociales en las regiones en donde se realiza la extracción de dichos recursos naturales. Son muy pocas las personas de la región las que normalmente pueden integrarse a las plantillas laborales de las empresas mineras y petroleras. Los impactos económicos y sociales provocan la división de las comunidades, las peleas entre ellas y dentro de las familias, la violencia intrafamiliar, la violación de derechos comunitarios y humanos, los incrementos de la delincuencia y violencia, el tráfico de tierras, etc.

En las economías primario-exportadoras de la región, a lo largo de décadas de una modalidad de acumulación extractivista, se han generado niveles elevados de subempleo y desempleo, de pobreza y de una distribución del ingreso y de los activos que se vuelve aún más desigual. Con ello se cierran las puertas para ampliar el mercado interno porque no se generan empleos e ingresos suficientes (no hay, ni habrá “chorreo”). Sin embargo, se mantienen las presiones para orientar la economía cada vez más hacia el exterior porque “no hay a quién vender domésticamente”, como afirman cansinamente los defensores de este modelo.

Esta “mono-mentalidad exportadora” inhibe la creatividad y los incentivos de los empresarios nacionales. También en el seno del gobierno, e incluso entre amplios segmentos de la sociedad, se reproduce la “mentalidad pro-exportadora” casi patológica, basada en el famoso eslogan: “exportar o morir”. Lo que lleva a despreciar las enormes capacidades y potencialidades disponibles en el interior del país.

En los últimos años, conscientes de algunas de las patologías del extractivismo tradicional, tal como se anotó brevemente antes, varios gobiernos de la región han impulsado algunos cambios importantes en lo que se refiere a ciertos elementos de la modalidad extractivista. Mediante este esfuerzo esperan poder atender muchas de las largamente postergadas demandas sociales y, por cierto, consolidarse en el poder recurriendo a prácticas clientelares e inclusive autoritarias. Sin embargo, más allá de los discursos y planes oficiales no hay señales claras de que pretendan superar realmente dicha modalidad de acumulación.

En la gestión de los gobiernos progresistas en América del Sur podemos destacar los siguientes aspectos básicos de conformidad con lo expuesto por Eduardo Gudynas (2009b y 2010):

- Persiste la importancia de los sectores extractivistas como un pilar relevante de los estilos de desarrollo.
- Si bien el progresismo sudamericano genera un extractivismo de nuevo tipo, tanto por algunos de sus componentes como por la combinación de viejos y nuevos atributos, no hay cambios sustantivos en la actual estructura de acumulación.
- El neoextractivismo sostiene una inserción internacional subordinada y funcional a la globalización del capitalismo transnacional.
- No solo que se mantiene, sino avanza la fragmentación territorial, con áreas relegadas y enclaves extractivos asociados a los mercados globales.
- Se sostienen, y en algunos casos se han agravado, los impactos sociales y ambientales de los sectores extractivos.
- Más allá de la propiedad de los recursos, se reproducen reglas y funcionamiento de los procesos productivos volcados a la competitividad, eficiencia, maximización de la renta y externalización de impactos.
- Entre los puntos destacables está una mayor presencia y un papel más activo del Estado, con acciones tanto directas como indirectas.
- Desde esta postura nacionalista se procura principalmente un mayor acceso y control por parte del Estado, sobre los recursos naturales y los beneficios que su extracción produce.

- Lo que se critica el control de los recursos naturales por parte de las transnacionales y no la extracción en sí.
- Incluso se acepta algunas afectaciones ambientales e inclusive sociales graves a cambio de conseguir beneficios para toda la colectividad nacional. Para lograrlo, el Estado capta (o intenta captar) una mayor proporción del excedente generado por los sectores extractivos.
- Parte de esos recursos financian importantes y masivos programas sociales, con lo que se aseguran nuevas fuentes de legitimación social. Y de esta manera el extractivismo asoma como indispensable para combatir la pobreza y promover el desarrollo.

No hay duda, “el neo-extractivismo es parte de una versión contemporánea del desarrollismo propia de América del Sur, donde se mantiene el mito del progreso y del desarrollo bajo una nueva hibridación cultural y política”, concluye Gudynas.

Siendo importante un mayor control por parte del Estado de estas actividades extractivistas, no es suficiente. El real control de las exportaciones nacionales está en manos de los países centrales, aún cuando no siempre se registren importantes inversiones extranjeras en las actividades extractivistas. Perversamente muchas empresas estatales de las economías primario-exportadoras (con la anuencia de los respectivos gobiernos, por cierto) parecerían programadas para reaccionar exclusivamente ante impulsos foráneos y actúan casa dentro con lógicas parecidas a las de las transnacionales; la depredación ambiental y el irrespeto social no están ausentes de sus prácticas.

Gracias al petróleo o a la minería, es decir a los cuantiosos ingresos que producen las exportaciones de estos recursos, muchas veces los gobernantes progresistas se asumen como los portadores de la voluntad colectiva y tratan de acelerar el salto hacia la ansiada modernidad. Y esta dependencia de recursos naturales no renovables, en muchas ocasiones, consolida gobiernos caudillistas, incluso autoritarios, debido a los siguientes factores:

- Débiles instituciones del Estado para hacer respetar las normas y capaces de fiscalizar las acciones gubernamentales.

- Ausencia de reglas y de transparencia que alienta la discrecionalidad en el manejo de los recursos públicos y los bienes comunes.
- Conflicto distributivo por las rentas entre grupos de poder, lo que –a la larga, al consolidar el rentismo y patrimonialismo– disminuye la inversión y las tasas de crecimiento económico.
- Políticas cortoplacistas y poco planificadas de los gobiernos.
- Ilusión de la riqueza fácil y abundante derivada de la explotación y exportación masiva de recursos naturales, incorporada como un ADN en amplios segmentos de la sociedad y los gobiernos.

Como afirma Fernando Coronil (2002) en este tipo de economías aflora un “*Estado mágico*”, con capacidad de desplegar la “*cultura del milagro*”.⁸⁰ Esto es lo que justamente se registra en Venezuela, Ecuador o Bolivia en los últimos años. En estos países, el Estado ha cobrado fuerza nuevamente. Del Estado mínimo del neoliberalismo, se intenta –con justificada razón– reconstruir y ampliar la presencia y acción del Estado. Pero, por lo pronto, en estos países no hay manifestaciones serias de querer introducir cambios estructurales profundos.

La producción y las exportaciones mantienen inalterados sus estructuras y rasgos fundamentales. En estas condiciones los segmentos empresariales poderosos, que han sufrido el embate de los “discursos revolucionarios”, no han dejado de obtener cuantiosas utilidades aprovechándose de este renovado extractivismo.

Al menos hasta ahora, en estos países con gobiernos “progresistas” que han instrumentado esquemas neoextractivistas, los segmentos tradicionalmente marginados de la población han experimentado una relativa mejoría gracias a la mejor distribución de los crecientes ingresos petroleros y mineros. No se ha dado paso a una radical redistribución de los ingresos y los activos. Esta situación, ante la ausencia de verdaderos gobiernos revolucionarios, se entendería por lo relativamente fácil que resulta obtener ventaja de la generosa naturaleza, sin adentrarse en complejos procesos sociales y políticos de redistribución.

80 Este autor aborda la realidad venezolana desde el gobierno del general Juan Vicente Gómez hasta antes del gobierno del coronel Hugo Chávez Frías.

Como en épocas pretéritas, el grueso del beneficio de esta orientación económica va a las economías ricas, importadoras de naturaleza, que sacan un provecho mayor procesándola y comercializándola en forma de productos terminados. Mientras tanto los países exportadores de bienes primarios, que reciben una mínima participación de la renta minera o petrolera, son los que cargan con el peso de los pasivos ambientales y sociales.

En síntesis, gran parte de las mayores y más graves patologías del extractivismo tradicional se mantienen en el neoextractivismo. La lógica subordinada de su producción, motivada por la demanda externa, caracteriza la evolución de estas economías primario-exportadoras. El neoextractivismo, a la postre, mantiene y reproduce elementos clave del extractivismo de raigambre colonial

4. El buen vivir como meta del posextractivismo

A alguien –por mala fe o por ignorancia– se le podría ocurrir una peregrina idea: si la economía primario-exportadora genera y perenniza el subdesarrollo, la solución consistiría en dejar de explotar los recursos naturales. Obviamente, esa es una falacia. La tarea pasa por elegir otro camino, que nos aleje de la maldición de los recursos naturales y de la maldición de las visiones que nos mantienen subordinados al poder transnacional. Por eso una de las tareas más complejas es la construcción y ejecución de una estrategia que conduzca hacia una economía posextractivista.

Esta nueva economía no surgirá de la noche a la mañana. Incluso es complejo imaginarse la posibilidad de cerrar abruptamente los campos petroleros o mineros en explotación. Pero esa transición no será nunca una realidad si se siguen ampliando las actividades extractivistas y si no hay alternativas específicas para ir las reduciendo mediante una evolución adecuadamente planificada. Por cierto que esa transición no es fácil en un mundo capitalista impensable sin las actividades extractivas como la hidrocarburífera, la minera o la forestal.

Construir estas transiciones es la gran tarea del momento. Para lograrlo es preciso convocar todas las capacidades del pensamiento

crítico, así como de inventiva y de creatividad de las sociedades y las organizaciones sociales.⁸¹

El camino de salida de una economía extractivista, que arrastrará por un tiempo algunas actividades de este tipo, debe considerar un punto clave: el decrecimiento planificado del extractivismo. Simultáneamente habrá que potenciar actividades sustentables, que podrían darse en el ámbito de las manufactureras, la agricultura, el turismo, sobre todo el conocimiento... en definitiva no se debe deteriorar más la naturaleza. Pero eso no es suficiente. Se debe buscar un retorno armónico a la naturaleza. El éxito de este tipo de estrategias para procesar transiciones sociales, económicas, culturales, ecológicas, dependerá de su coherencia y, sobre todo, del grado de respaldo social que tengan.

De lo que se trata es dejar atrás las economías extractivistas dependientes y no sustentables, que son primario exportadoras, sobre orientadas al mercado externo, desindustrializadas, con masivas exclusiones y pobreza, concentradoras del ingreso y la riqueza, depredadoras y contaminadoras. Lo que se quiere es construir economías sustentables, es decir diversificadas en productos y mercados, sustentablemente industrializadas y terciarizadas con capacidad de generación de empleos de calidad, equitativas, respetuosas de las culturas y particularmente de la naturaleza. En este punto conviene propiciar el rescate de las cosmovisiones indígenas de todo el mundo en las que los seres humanos no solo que conviven con la naturaleza de forma armoniosa, sino que los seres humanos forman parte de ella.

El esfuerzo pasa por recuperar las culturas ancestrales, especialmente andinas. En estas tierras existen memorias, experiencias y prácticas de sujetos comunitarios que practican estilos de vida no inspirados en el tradicional concepto del desarrollo y del progreso, entendido este como la acumulación ilimitada y permanente de bienes materiales.

En este punto, ante el fracaso manifiesto de la carrera detrás del *fantasma del desarrollo*, emerge con fuerza la búsqueda de alternativas al

81 Los esfuerzos para dar paso al posextractivismo en el Sur global deberían venir de la mano del poscrecimiento en el Norte global; tema que ocupa una creciente preocupación en muchos países industrializados. Incluso en el Sur global hay pensadores que plantean estas cuestiones para deconstruir la economía, véase Leff (2008).

desarrollo. Es decir, de formas de organizar la vida fuera del desarrollo, superando el desarrollo, en suma rechazando aquellos núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal. Atawallpa Oviedo Freire cristaliza el dilema con una simpleza casi bíblica, “la disyuntiva está entre los pueblos aislados o no contactados con la civilización, y las sociedades aisladas o no contactadas con la naturaleza y sus ciclos vitales. Ahí la gran ruptura y alternativa para la humanidad.”

Esto nos remite, también en términos de Oviedo, a un enfrentamiento “entre los pueblos integrados a la naturaleza y los pueblos dominadores de la naturaleza. Entre las sociedades comunitarias y las sociedades individualistas. Entre las economías ‘equitables’-mutualistas y las economías acumulativas-concentradoras. (...) Entre las sociedades desarrollistas depredadoras de la naturaleza y del ser humano, y las culturas al servicio y preservación de la naturaleza y del ser humano, para las actuales y futuras generaciones”.

Por lo tanto, para la construcción del buen vivir, que es la meta que debe inspirar el posextractivismo, hay que ir incluso mucho más allá del desarrollo por más sustentable que este aparente ser. El buen vivir, en tanto propuesta de cambio civilizatorio, es una alternativa al desarrollo. El buen vivir no sintetiza una simple crítica al desarrollo, que podría desembocar en una nueva alternativa de desarrollo. El buen vivir no solo critica el desarrollo, lo combate. Quien critica al desarrollo –lo hemos visto a lo largo de las últimas décadas– concluye regularmente por proponer otros desarrollos, que no cuestionan su esencia.

En efecto, no se puede hacer la crítica del desarrollo sin caer en su repetición. Polemizando con los argumentos y los conceptos propios del desarrollo no se cambiarán los fundamentos que hacen posible su existencia. Es indispensable quitarle al desarrollo las condiciones y las razones que han facilitado su masiva difusión e (inútil) persecución por parte de casi toda la humanidad. Sin embargo, el buen vivir tendrá que ser construido/reconstruido desde la realidad actual del desarrollo. Bien anota José de Souza Silva: “La idea de desarrollo es ya una ruina en nuestro paisaje intelectual, pero su sombra... oscurece aún nuestra visión...”

El buen vivir, al menos conceptualmente, se perfila como una opción radicalmente distinta a todas las ideas de desarrollo. Y que incluso disuelve el concepto del progreso en su versión productivista. Por tanto, el buen vivir sintetiza una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país y en el mundo. En el centro de la atención de esta propuesta con proyección incluso global está un gran paso revolucionario que nos conmina a transitar de visones antropocéntricas a visiones sociobiocéntricas, con las consiguientes consecuencias políticas, económicas y sociales.

Un elemento básico del buen vivir radica en asumir a la naturaleza como sujeto de derechos, tal como dispone la Constitución de Montecristi.

5. Los derechos de la naturaleza o el derecho a la existencia

En la Asamblea Constituyente de Montecristi, en el año 2008, al reconocer los derechos de la naturaleza y sumar a esto el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito mundial. Por igual trascendente fue la incorporación del término Pachamama, como sinónimo de naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad.

A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que a lo largo de la historia se reconozca “*el derecho de tener derechos*” y esto se ha conseguido siempre con un esfuerzo político para cambiar aquellas visiones, costumbres y leyes que negaban esos derechos. Es curioso que muchas personas, que se han opuesto a la ampliación de estos derechos, no han tenido empacho alguno en alentar la entrega de derechos casi humanos a las personas jurídicas... una de las mayores aberraciones del derecho.

La liberación de la naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un trabajo político que le reconozca como sujeto de derechos. Un esfuerzo que debe englobar a todos los seres vivos (y a la Tierra misma), independientemente de si tienen o no utilidad para los seres humanos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tiene el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos.

Dotarle de derechos a la naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho, como recordaba ya en 1988 Jörg Leimbacher, jurista suizo. Lo central de los derechos de la naturaleza, de acuerdo al mismo Leimbacher, es rescatar el “*derecho a la existencia*” de los propios seres humanos (y por cierto de todos los seres vivos). Este es un punto medular de los derechos de la naturaleza, destacando una relación estructural y complementaria con los derechos humanos.

De todas maneras insistamos hasta el cansancio que el ser humano no puede vivir al margen de la naturaleza. Por lo tanto, garantizar su sustentabilidad es indispensable para asegurar la vida del ser humano en el planeta.

Más allá de que la naturaleza forma parte activa de la cosmovisión indígena, en la que los seres humanos están inmersos en la naturaleza, la idea de dotarle de derechos a la naturaleza tiene antecedentes incluso en el mundo occidental.⁸²

Hay razones científicas que consideran a la Tierra como un superorganismo vivo. James Lovelock, Lynn Margulis, Elizabeth Sahtouris, José Luntzenberg caracterizaron a este superorganismo vivo como Gaia, uno de los nombres de la mitología griega para definir la vitalidad de la

82 Italo Calvino en 1957, en su novela *El barón rampante*, cuenta como Cosmo Piovasco de Rondó decide pasar toda su vida encaramado en un árbol. Y desde allí propone, durante la Revolución Francesa, un “*proyecto de Constitución para una ciudad republicana con declaración de los derechos de los hombres, de las mujeres, de los niños, de los animales domésticos y salvajes, incluidos pájaros, peces e insectos, y de las plantas sean de alto tallo u hortalizas y hierbas...*” Este es, sin duda alguna, todo un tratado de autoafirmación existencial y de notable rebeldía para esa época. Esta novela forma parte de una trilogía, completada con *El vizconde demediado* y *El caballero inexistente*.

Tierra. Este superorganismo extremadamente complejo, que requiere de cuidados y debe ser fortalecido, es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no uso humano.

Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la Tierra y a la vida como momentos del vasto proceso de evolución del universo. La vida humana es, entonces, un momento de la vida. Y para que esa vida pueda existir y reproducirse necesita de todas las precondiciones que le permitan subsistir.

En todas estas visiones, como resalta Leonardo Boff, es preciso reconocer el carácter de inter-retro-conexiones transversales entre todos los seres: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias, tal como plantea la relacionalidad en las visiones indígenas de la Pacha Mama. Esta ancestralidad también está presente en otras latitudes. Como reconoce Vanda Shiva: “Hasta hace poco los indios se identificaban como Aranya Sanskriti, o sea la Civilización de la Selva. Según el poeta Rabindranath Tagore, la peculiaridad de la cultura india consiste en su definición de la vida en la selva como la más alta forma de evolución cultural”.

Por tanto, conscientes de que no será fácil cristalizar estas transformaciones en un país concreto, sabemos que su aprobación será aún mucho más compleja a nivel mundial. Sobre todo en la medida que estas transformaciones afectan los privilegios de los círculos de poder nacionales y transnacionales, que harán lo imposible para tratar de detener este proceso de liberación. Es más, desde la vigencia de los derechos de la naturaleza es indispensable avizorar una civilización poscapitalista, que exige una lucha de liberación, la que, en tanto esfuerzo político, empieza por reconocer que el sistema capitalista, un “sistema parásito” (Zygmunt Bauman), destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia.

La tarea es simple y a la vez en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la naturaleza y los seres humanos, en lugar de sostener una civilización que pone en riesgo la vida, la cuestión pasa por propiciar su reencuentro. Hay que intentar atar el nudo gordiano roto por la fuerza de una civilización –la occidental–, que resultó depredadora y por cierto intolerable. Con su postulación de armonía con la

naturaleza, con su oposición al concepto de acumulación perpetua, con su regreso a valores de uso, el buen vivir abre la puerta para formular visiones alternativas de vida.

“Ya no es posible vivir en un mundo objetivista, despersonalizado, individualista y consumista”, nos conmina Oviedo. No se trata solo de una “actitud simplemente ecologista, ya que la misión del ser humano es mucho más profunda, sabiendo que en última instancia la naturaleza es capaz de protegerse y mantenerse a sí misma. La misión es reaprender a coexistir con la naturaleza y la vida en su conjunto, es decir, a convivir y compartir en conciencia con las leyes y poderes de toda la existencia.” (Oviedo)

La desmercantilización de la naturaleza se perfila como uno de los indispensables primeros pasos. En concreto la economía debe echar abajo todo el andamiaje teórico que vació “de materialidad la noción de producción y (separó) ya por completo el razonamiento económico del mundo físico, completando así la ruptura epistemológica que supuso desplazar la idea de sistema económico, con su carrusel de producción y crecimiento, al mero campo del valor” (Naredo, 2009).⁸³ En otras palabras, no hay espacio para la economía verde con la que el capitalismo pretende camuflar sus fracasos y sus aberraciones, sin dejar de acumular...

Escribir ese cambio histórico es el mayor reto de la humanidad si es que no se quiere poner en riesgo la existencia misma del ser humano sobre la Tierra.

La humanidad, en suma, está obligada a no destruir la integridad de los procesos naturales que garantizan los flujos de energía y de materiales en la biosfera, es decir, a sostener la diversidad del planeta. Esto implica por igual recuperar/recrear las relaciones humanas basándose en las culturas ancestrales, sin menospreciar el aporte de las ciencias modernas holísticas. Este es uno de los mayores retos, rescatar y reconstruir lo ancestral de las culturas de vida, sin tratar de inventar lo que no se conoce o no se comprende, sin dejar de aprovechar todos aquellos elementos emancipadores de la civilización occidental.

83 No nos olvidemos que “las así llamadas leyes económicas no son leyes eternas de la Naturaleza, sino leyes históricas que aparecen y desaparecen” (Friedrich Engels en carta a Albert Lange, 29 de marzo, 1865).

Esto obliga a mantener, sin destruir, aquellos territorios que poseen gran cantidad de valores ambientales y sociales, donde se encuentra concentrada la mayor cantidad de biodiversidad; la Iniciativa Yasuní-ITT en Ecuador, es un ejemplo global.⁸⁴ Para ser coherentes habrá que asumir al menos el concepto de sustentabilidad fuerte (el capital económico no puede reemplazar íntegramente al “capital natural”), como un nuevo paradigma de la forma de organizar la sociedad. Y también implica cambiar la contabilidad macroeconómica convencional por nuevos indicadores e índices de sustentabilidad.

Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas y las comunidades. Entonces, para lograr poner en marcha esta transición, que necesariamente será plural, es imperiosa una nueva y vigorosa institucionalidad estatal y una nueva forma de organizar la economía, así como una concepción estratégica para participar en el mercado mundial. Se requieren, por lo tanto, esquemas y organizaciones reguladoras, así como mecanismos debidamente establecidos que permitan procesar estas transiciones.⁸⁵

De igual manera, se precisa una amplia y verdadera participación social para enfrentar el reto del extractivismo a gran escala. Esto conlleva imperativamente a procesar una profunda y radical redistribución de los otros ingresos y activos existentes en una economía. Las inequidades⁸⁶

84 Ver en Martínez y Acosta (2010). Esta iniciativa se enmarca en una propuesta de moratoria en el centro sur de la Amazonia ecuatoriana que fue formulada en el año 2000, en el libro de varios autores: *Ecuador Post-petrolero*.

85 En los últimos años se ha empezado a discutir cada vez más sobre como impulsar estas transiciones. Son varios los autores que han aportado diversas ideas y sugerencias en este campo, entre otros: Eduardo Gudynas, Joan Martínez Alier, Enrique Leff o Roberto Guimaraés. A modo de ejemplo concreto véase el aporte múltiple editado por Alejandra Ayarza y Eduardo Gudynas en Perú (2011). Algunos aportes sugerentes para construir estas transiciones se podrían obtener del informe sobre el tema elaborado por OXFAM (2009). El autor de estas líneas también ha planteado algunas reflexiones para la construcción de una economía post-petrolera (Acosta, 2000 o 2009). Cabe anotar que en el año 2000 se publicaron, por parte de varios autores, diversas propuestas para construir un “Ecuador post-petrolero”.

86 Especialmente económica, social, intergeneracional, de género, étnica, cultural, regional...

deben ser abatidas, puesto que estas son la base de los autoritarismos de todo tipo en todos los ámbitos de la vida humana.

El extractivismo no ha sido la senda para el desarrollo de ningún país, entonces tampoco lo será para la construcción de una opción posdesarrollista, como lo es el buen vivir o *sumak kawsay*.⁸⁷ El extractivismo, en suma, está en abierta contradicción con los derechos de la naturaleza.

87 De una bibliografía cada vez más amplia sobre el tema podemos sugerir: Acosta y Martínez (2009), Acosta (2010). Otro texto que permite englobar este debate en un contexto más amplio es el de Tortosa (2010).

Parte II

**El difícil diálogo entre la justicia
indígena y la justicia ordinaria**

Presentación

El colonialismo es un fenómeno muy persistente tanto por su constancia en el tiempo como por la gran variedad de formas como se manifiesta. La existencia de un Derecho ordinario supuestamente nacional y basado teóricamente en la igualdad crea generalmente la ilusión de que el colonialismo ya no existe, que es materia para historiadores de épocas anteriores a la independencia. Sin embargo, si observamos con cuidado la forma como los pueblos indígenas y los indígenas mismos como individuos se relacionan actualmente con la sociedad mestiza y el Estado observaremos exclusión, discriminación, racismo. Todas estas son formas de un colonialismo que lamentablemente sigue muy activo.

Los ensayos que se presentan en esta parte del libro evidencian esta actitud y relación colonial respecto a la justicia indígena. Al develar esta relación se descubre también el verdadero rostro de la justicia y el derecho ordinario, los cuales lejos de sus propios ideales de igualdad y justicia, están preñados de racismo, criminalización y violencia. Sin embargo, esta relación es compleja, la influencia del Derecho ordinario sobre las sociedades indígenas también puede tener dimensiones emancipatorias o positivas como por ejemplo en el caso de las mujeres indígenas y la justicia indígena, cuando sirve de instrumento para el cambio cultural autónomo; o cuando se observa, como otro ejemplo, lo que el Derecho penal pueden aprender del Derecho indígena; situaciones que son analizadas en la presente sección de esta obra.

El artículo de Karla Encalada muestra como el racismo opera en múltiples niveles, desde la cotidianidad hasta la relación entre sistemas jurídicos, incluye entrevistas y observaciones que evidencian las herencias coloniales que a despecho de la imagen que la justicia y el derecho ordinario tienen de sí mismo persisten en su cultura jurídica. Este análisis revela una gran paradoja: la arbitrariedad, la falta de debido proceso y violencia que se denuncian contra la justicia indígena se hallan fuertemente presentes en la justicia ordinaria cuando concurren ante ella los indígenas.

El ensayo de Danilo Caicedo reflexiona sobre otra paradoja: aunque el Estado ecuatoriano se proclama en su Constitución como plurinacional e intercultural, reconoce derechos colectivos y otros derechos constitucionales como los de libertad de expresión, asociación e incluso el derecho a la resistencia, en la práctica hay una criminalización de los pueblos indígenas, tanto por su participación en la protesta social ante el avance del extractivismo, como por el ejercicio de sus competencias jurisdiccionales mediante la justicia indígena.

Ramiro Ávila desafía la lógica colonial al plantear que es la justicia penal ordinaria la que debe y puede aprender mucho de la justicia indígena. El autor reflexiona sobre las nociones de interculturalidad y colonialidad para luego caracterizar y evaluar una institución occidental como la cárcel y contrastarla con el sentido reparador y reintegrador de la justicia indígena. Queda claro que la justicia penal ordinaria registra un rotundo fracaso por sí mismo y comparado con la justicia indígena, de la cual debería asimilar varios principios y procedimientos.

El siguiente artículo, escrito por Judith Salgado, recurre a la categoría de género y a métodos feministas de análisis del derecho para mirar la relación entre justicia indígena y estructuras patriarcales en el Ecuador. Se sostiene que si bien, generalmente, la justicia indígena reproduce formas de dominación patriarcal, el creciente liderazgo de mujeres indígenas en sus comunidades y pueblos marca un punto de inflexión que muestra su cuestionamiento. Se constata tales continuidades y rupturas en cinco ejes temáticos: Las relaciones familiares y el liderazgo; la violencia contra las mujeres indígenas; casos concretos que involucran derechos de las mujeres; la organización de las

mujeres indígenas y la conciencia de género; y el reto de recomponer el principio de dualidad complementaria.

Finalmente, se incluye al final de esta parte del libro un ensayo de Julio César Trujillo, que relaciona conceptualmente estos dos temas en sintonía con las ideas fuerza de la presente obra. La justicia indígena es en realidad expresión necesaria de un proceso jurídico y político más amplio y complejo, como lo es la construcción de un Estado plurinacional. Este estudio realiza precisiones sobre conceptos como autoridad y derecho indígena, expone los elementos de la justicia indígena y plantea la imposibilidad constitucional de una restricción de la justicia indígena más allá de la propia Constitución.

En realidad, la construcción del Estado plurinacional e intercultural y el pluralismo jurídico igualitario que le caracteriza por un lado, y la lucha contra el colonialismo, por otro, son una misma lucha. Justamente, por esta razón las resistencias y ataques que se presentan son comunes. Estos ensayos evidencian esta relación.

Racismo en la justicia ordinaria

Karla Encalada

Todo un racismo contemporáneo, con toda su presunción científica y con todo su arraigo social, podrá venir a sellar este colonialismo constitucionalmente interiorizado” (Bartolomé Clavero)⁸⁸.

Un indígena entra como testigo a una audiencia de juzgamiento, en uno de los tribunales penales de Riobamba.⁸⁹

88 Bartolomé Clavero (1994).

89 Riobamba es la capital de la provincia de Chimborazo y está ubicada en el centro de la Sierra ecuatoriana —en la cordillera de los Andes— a 2.743 metros sobre el nivel del mar. La ciudad está rodeada de montañas y picos nevados. Su ubicación geográfica, le permite conectarse fácilmente con las distintas regiones del Ecuador. Esta ciudad se encuentra dividida en cinco parroquias urbanas: Maldonado, Veloz, Lizarzaburu, Velasco y Yaruquíes, y once parroquias rurales: Cacha, Calpi, Cubijíes, Flores, Licán, Licto, Pungalá, Punín, Químiag, San Juan, San Luis. Según el último censo realizado la población de Riobamba llega alrededor de 160.000 habitantes. La superficie delimitada por el perímetro urbano de la ciudad es de 2.812,59 hectáreas. La provincia a la que pertenece esta ciudad, antes de formar parte del Imperio Inca a finales del siglo XV, fue el centro del pueblo Puruhá. En la actualidad Chimborazo es la provincia con mayor número de comunidades indígenas en el Ecuador. Para Hugo Burgos, Riobamba se ha caracterizado por ser una ciudad mercado (1997) su economía gira en torno a la comercialización de productos. Se realizan grandes ferias en los mercados de la ciudad, en los que se adquieren sobre todo productos agrícolas, los principales mercados son San Francisco, La Merced, La Condamine, San Alfonso, La Plaza de las Gallinas y el Mercado Mayorista. Sin embargo, hay que decir que, en las últimas décadas, la economía se ha diversificado. En la actualidad se han desarrollado varias industrias de cerámica, lácteos, madereros, molineras, elaborados de construcción, turismo, ensamblaje de computadores, fabricación de hornos, techos, tuberías, entre

El juez le mira y grita: “Cé-du-la”. El testigo indígena vuelve la vista hacia los jueces –que ríen al verlo– saca su cédula y la entrega al secretario; quien le dice: “Sienta, hijito sienta.” El testigo se sienta en dirección izquierda, con la vista hacia el secretario; –de acuerdo con el protocolo estipulado para estos casos– el juez le pregunta: “¿Sí fue a la escuela?” “Sí”, responde el indígena. “¿Casado?” –añade el juez– “Sí”, manifiesta el testigo. Luego del juramento de rigor el indígena se sienta. Los jueces ríen nuevamente y hablan entre ellos. ¡De pronto! el indígena sin ser preguntado, comienza su relato en relación con el proceso de juzgamiento en curso y dice a los funcionarios de justicia: “Yo soy de Cacha...” El secretario le interrumpe y –alzando su voz– le dice: “Espera hijito, espera”. Los jueces al mirar la escena ríen –esta vez con más intensidad– mientras mueven la cabeza y suspiran.

Este testigo indígena fue llamado por el abogado defensor de uno de los imputados, para demostrar que su cliente no se encontraba en la comunidad donde sucedió el hecho la noche del asesinato, sino en casa del testigo.

Cuando le toca el turno al abogado de la parte procesada, este pregunta al testigo indígena si el acusado estuvo en su casa el día de los hechos. “Se llegó a mi casa...” responde el indígena, girando su cuerpo en dirección al abogado. Entonces el juez enrojecido le grita: “Siéntese recto”. El abogado prosigue: ¿Qué celebraban en su casa? “Matrimonio” responde el indígena. El juez “tan ecuánime y neutral” interrumpe sin razón al indígena y dice en son de burla: “El matrimonio era entre tu hija y el acusado o entre tu hija y vos”, mientras ríe aparatosamente con sus colegas. Después de un momento, cuando los jueces finalmente se callan, el abogado le pregunta: ¿Hasta qué hora estuvieron ahí?: “Bueno –responde el testigo– ahí pasó, hasta la medianoche estábamos... casa él también, o sea que si pasó así pero...” El juez interrumpe nuevamente el relato del testigo y grita “Bueno, ya” (luego de que ninguna de las partes tiene más preguntas para él), el juez le dice riéndose: “Ya puedes retirarte hijito, andá no más a la boda.” Comentario que genera las risas de todos los funcionarios blanco-mestizos presentes, mientras lo miran salir y continúan riendo y comentando entre ellos.⁹⁰

otros. Está en auge la industria del turismo, debido a la cercanía de Riobamba con nevados y volcanes (Chimborazo, Tungurahua, Altar, Carihuaizaro, entre otros).

90 Diario de campo: lunes 7 y martes 8 de febrero, 2011.

I. Introducción

El racismo no se ha eliminado en la sociedad ecuatoriana (Whitten, 1999; De la Torre, 1996; Cervone, 1999; Rivera, 1999; Hollenstein, 2009; Andrés, 2008). El relato de esta audiencia de juzgamiento, ocurrida a inicios de este año en la ciudad de Riobamba muestra que este mecanismo de poder tiene una gran capacidad de adaptación y mutabilidad, incluso dentro del Estado intercultural establecido en la Constitución de 2008 en Ecuador. Esta investigación busca demostrar, desde una perspectiva etnográfica-antropológica, que el comportamiento de los funcionarios de justicia no es neutral y equitativo; en particular, persiste un marcado racismo en la interrelación de los funcionarios de justicia del Estado con los indígenas, que impide el desarrollo de la justicia indígena o –en otros términos– de una verdadera interlegalidad en el país.

Los funcionarios de justicia están atravesados por una “cultura jurídica”⁹¹ (Ávila, 2009), un *hábitus*⁹² que hace parte de las representaciones, acciones y decisiones de los jueces –así como del resto de administradores de justicia ordinaria– en este caso, frente a los sujetos racializados. Cabría preguntarse ¿qué ocurre entonces con los avances, en términos de derechos, establecidos en la constitución del 2008⁹³ en favor de los pueblos indígenas a partir del análisis etnográfico de las prácticas cotidianas de los administradores de justicia con estos sujetos?,

91 La cultura jurídica es entendida como “un sistema compuesto por varios actores que cumplen funciones específicas para mantenerla y reproducirla”. Véase Ramiro Ávila Santamaría, (2009).

92 Cristian Gallegos cita a Bourdieu para decir que “el *hábitus* consiste en aquel conjunto de disposiciones de los agentes que en las prácticas se convierten en principio generador... por medio de procesos de repetición e inmersión... ese conjunto de esquemas de acción y percepción se gravan o se incorporan en un individuo mediante la acción repetitiva. Véase Christian Gallegos (2009).

93 Existen además en Ecuador, dos leyes secundarias que concretan al artículo 171 de la Constitución: el nuevo Código Orgánico de la Función Judicial cuyo Título VIII, artículos 343 al 346, está dedicado a las relaciones entre las dos justicias. La otra ley es la de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional que en el capítulo IX, artículos 65 y 66, trata sobre la acción extraordinaria de protección contra las decisiones de la justicia indígena. Véase Fernando García “El proceso de coordinación y cooperación entre los sistemas de justicia indígena y la justicia ordinaria”. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Lima-Perú del 2 al 6 de agosto, 2010.

o en otros términos: ¿cómo se interrelacionan los funcionarios de justicia con los indígenas y cómo interpretan las leyes en los procesos que vinculan a estos sujetos?; y finalmente ¿cuáles son las consecuencias –en términos negativos– de estas prácticas en la generación de una pluralidad jurídica dialógica y horizontal?

Se trata de entender si los derechos alcanzados por los pueblos indígenas –por si solos o sin ser acompañados de un profundo proceso político– permiten establecer un diálogo o interacción horizontal entre las dos justicias, o si más bien se trata del mantenimiento de una superioridad racista del derecho positivo Estatal y la inferiorización y asimilación de la justicia indígena, que debe legitimarse en la primera o “evolucionar” en derecho positivo para ser aceptada. Para Boaventura de Sousa Santos, el proceso occidental de legitimación de un derecho único impone límites que tienden a invisibilizar o eliminar cualquier alternativa distinta a la hegemónica, que se encuentre del otro lado:

En cada uno de los dos grandes dominios –ciencia y derecho– las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea. Esta negación radical de la co-presencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija realmente, como he sugerido, hubo originariamente una localización territorial e históricamente esta coincidió con un específico territorio social: la zona colonial (Santos 2010).

Uno de los dispositivos del pensamiento abismal, funcional a la eliminación o invisibilización de alternativas diversas a la occidental es el racismo que, en este artículo, se entiende como “un mecanismo de diferenciación entre seres humanos, en términos de desigualdad” (Wade, 2000). Este mecanismo, que forma parte del accionar de los funcionarios de justicia en Ecuador desde la época colonial, constituye un obstáculo que impide el ejercicio de una interrelación horizontal entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. Para analizar al racismo como

un constitutivo de la administración de justicia ordinaria hay que desarrollar la categoría de “formación racial”.

Este concepto permite entender a la sociedad como un espacio mediado por “proyectos raciales” pequeños y grandes. Afirma que tanto la estructura social como las experiencias diarias están racialmente organizadas. Su importancia radica en la posibilidad de analizar “el proceso sociohistórico por el cual las categorías raciales han sido creadas, habitadas y transformadas” (Omi, Winant: 2001).

II. Cultura jurídica y formación racial en Riobamba

Como se dijo, los funcionarios de justicia interpretan la ley desde su hábitus o cultura jurídica. Para Zaffaroni los jueces:

Pretenden ser imparciales cuando en realidad son altamente subjetivos y arbitrarios, porque partiendo de la tesis de que sus criterios son objetivos, lo que hacen es pretender imponer a todos sus valores subjetivos, o bien, esta promoción engendra jueces que se entrenan para ocultar su ideología” (Zaffaroni, 2009).

Pero ¿de dónde viene esta cultura jurídica? En esta investigación se estudian dos fuentes relevantes en relación a la interacción entre los funcionarios de justicia con los indígenas; no como entidades separadas, sino como elementos que se retroalimentan. Me refiero, en primer lugar, a la historia particular de un contexto específico, en este caso Riobamba, como elemento que permite entender la formación racial de sus habitantes. La otra fuente –por decirlo de alguna manera– se refiere a los rezagos coloniales aún vigentes dentro del Código de Procedimiento Penal ecuatoriano y que permiten la legitimación y legalización de la inferiorización racial.

En cuanto a la formación histórica de Riobamba es ilustrativo el relato de un juez de esta ciudad quien, en relación con la situación actual de los indígenas, dijo en una conversación:

Los indígenas viven en la postración, todavía no ha habido un Gobierno que los haya sacado de la postración a diferencia de los criollos. La gente

criolla ya se ha preparado más que los indígenas ha habido más preocupación del Gobierno y de los padres.”⁹⁴ Cuando le pregunté quienes eran “los criollos” añadió: “nosotros pues, nuestro medio.”⁹⁵

Como se sabe, durante la época colonial se consideraba criollos a los hijos de españoles nacidos en tierras americanas. Sin embargo, el hecho de que este juez riobambeño se autoidentifique como criollo muestra la presencia de distinciones coloniales en el pensamiento de este funcionario, aún dentro del Estado intercultural. Esto se debe a que la historia de la ciudad de Riobamba es la historia de un profundo racismo de la sociedad blanco-mestiza hacia los indígenas (Burgos, 1997).

La sociedad riobambeña comúnmente intenta demostrar su herencia española; sus habitantes se preocupan profundamente por los apellidos, el lugar donde habitaban sus abuelos, las actividades que realizaban, etc.; como pruebas de su cercanía con lo criollo o español. Esto quiere decir que, a la par que reafirman su blanquitud, buscan establecer mecanismos de diferenciación respecto a lo indígena. En tanto la relación entre los funcionarios de justicia ordinaria y los indígenas se establece a partir de esta distinción se puede decir que existe una relación determinada por un “hábitus [jurídico] racializado”.⁹⁶

Por tanto, las prácticas de los administradores de justicia no se pueden pensar sin tomar en cuenta esta “formación racial” que contextualiza su comportamiento y que, en particular en Riobamba, se caracteriza por una fuerte segregación al indígena y una herencia colonial-aristocrática donde las personas constantemente buscan recuperar su “nobleza e ilustración” (Ortiz, 2005); sobre todo después

94 Conversación con un juez de uno de los tribunales penales de Chimborazo, realizada el 11 de abril, 2011.

95 Diario de campo: lunes 14 de marzo, 2011.

96 Para Hollenstein (2009) “estos hábitos racializados internalizan las estructuras materiales racializadas y tienden a reproducirlas, al evaluar de manera específica las oportunidades objetivas inscritas en los diferentes momentos de la vida cotidiana. Aquellos individuos que comparten el mismo hábitus racializado y posiciones objetivas racializadas parecidas forman grupos raciales socialmente cerrados por compartir las mismas condiciones de existencia forjadas por los efectos independientes de la presencia de la raza”. Véase Patric Hollenstein (2009).

de haber sufrido un largo proceso de decadencia.⁹⁷ Aún con los avances alcanzados en los últimos años por los indígenas, esta sociedad “noble e ilustre” riobambeña busca mantener las jerarquías raciales, actualizando la inferiorización de los indígenas.

De ahí que la dinámica de las instituciones judiciales de esta ciudad, no pueden concebirse del todo sin la utilización de una perspectiva etnográfica que dé cuenta de “las prácticas concretas, la trama de relaciones sociales y de poder en que se asienta el sistema judicial” (Villata, 2004). A partir del trabajo de campo realizado dentro de las instituciones de justicia ordinaria en Riobamba durante tres meses, se ha logrado precisar algunas características que forman parte de la cultura jurídica de esta ciudad; en particular, en cuanto a la relación con los indígenas, se trata de revelar las prácticas racistas encontradas dentro del sistema de administración de justicia ordinaria.

Algunos estudios del racismo contemporáneo, como el de Andrés (2008), afirman que en la actualidad el racismo es más sutil o solapado. Sin embargo, otro de los objetivos de esta investigación es mostrar que el racismo no necesariamente se ha aplacado, menos aún si se toman en cuenta las prácticas de la administración de justicia hacia los indígenas, espacio en el cual el racismo está presente en diferentes niveles: racismo cotidiano, racismo en la interpretación de la ley, racismo violento y racismo macro.

En otras palabras, el racismo dentro de la administración de justicia ordinaria no existe únicamente en el terreno de lo cotidiano, sino que, al ser legitimado por las leyes sobrepasa lo anecdótico y llega a un segundo nivel en el que se vuelve positivo –podríamos decir– y se institucionaliza. Además, el racismo micro o individual aparece en un tercer nivel más violento que trae como consecuencia un “juzgamiento racista” que condena al indígena, desde su inferiorización.

Además, el racismo no afecta únicamente a nivel individual, a los indígenas que se ven inmiscuidos dentro del sistema de justicia ordinaria, sino que también tiene consecuencias para los indígenas como grupo. Como muestra el relato de la audiencia inicial, así como

97 Para más detalles acerca del racismo en Riobamba, véase Burgos, 1997; Klaufus, 2009; Encalada, 2011.

los funcionarios deslegitimaron a un indígena individualmente, así también buscan inferiorizar su conocimiento y prácticas a nivel grupal, en particular la justicia indígena. De ahí que el racismo no puede ser dejado de lado como categoría de análisis si se trata de entender y superar los obstáculos que impiden la interlegalidad.

III. Niveles del racismo en la administración de justicia ordinaria

3.1. El racismo cotidiano

Los administradores de justicia, en su interacción diaria con los indígenas, utilizan varios mecanismos racistas como: la interrupción, el grito, la burla, la infantilización y la espera, que no son actos “solapados” (Andrés, 2008) sino que se practican públicamente; en otras palabras, estos funcionarios no necesariamente esconden sus prácticas de inferiorización; este ocultamiento o visibilización dependen del espacio. Existen lugares en los que se establece una especie de “consenso racial” o acuerdo tácito entre los blanco-mestizos presentes, donde el racismo se legitima y se muestra.

El relato inicial permite entender algunos componentes de la relación entre los funcionarios de justicia con los indígenas. La comunicación entre estos sujetos se instaura a partir de gritos y burlas por parte de los funcionarios, quienes actúan a partir de una formación racista que tiende a “hipermirar” a los indígenas. Se trata de una “mirada hiperbólica”, por decirlo de alguna manera, que busca juzgar cualquier detalle que justifique la inferiorización del otro; tanto en el lenguaje corporal como en su forma de hablar. Este juzgamiento exagerado constituye un recurso de los funcionarios para resaltar su superioridad blanco-mestiza y establecer una distancia jerarquizada entre ambos sujetos.

Otro de los mecanismos utilizados cotidianamente por administradores de justicia ordinaria y que constituye la otra cara de esta mirada extremadamente crítica, es la no-mirada o invisibilización hacia estos grupos racializados. Al respecto Boaventura de Sousa Santos plantea

que occidente genera clasificaciones que muestran a unos e invisibilizan a otros o los excluyen:

Las “distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’. La división es tal que ‘el otro lado de la línea’ desaparece como realidad se convierte en no existente, y de hecho es producido como un no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante, más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica (Santos, 2010: 12).

Por ejemplo, en los juzgados de Riobamba, cuando los indígenas tratan de obtener información relevante para la realización de diversos trámites, los funcionarios de justicia los ignoran, no les responden o les hacen esperar.

Para los indígenas, la posibilidad de un diálogo con los administradores de justicia se vuelve muchas veces un privilegio, ellos deben superar varios obstáculos (esperas, gritos, burlas, entre otros) para poder comunicarse con los funcionarios cuando necesitan obtener datos, documentos o firmas. La invisibilización deviene en un tipo de comunicación que se vuelve su propia negación, es decir no comunicación y que permite el mantenimiento de las jerarquías raciales.

Así el panorama de la interrelación cotidiana entre estos dos sujetos, los indígenas, desde el inicio, están en condición de desventaja dentro del sistema de justicia ordinaria. Los funcionarios blanco-mestizos, o bien no los miran o lo hacen desde una mirada juzgadora y exagerada; ambas acciones buscan minuciosamente razones para actualizar los mecanismos de inferiorización racial.

De ahí que es innegable afirmar que existe un tipo de administración de justicia racializada en Ecuador, aún dentro del contexto de la interculturalidad y que, en el caso del racismo cotidiano, se vuelve

un elemento que desmiente la supuesta igualdad de todos los ciudadanos en torno al acceso a la justicia que promulga el Estado. Se trata más bien, de una innegable desigualdad que en este caso (ya que son fundamentales otras diferencias como la clase) se produce a partir de la clasificación racial.

De ahí que el racismo es indudablemente un elemento prioritario de análisis cuando se trata de entender las inequidades que existen en la administración de justicia del Estado ecuatoriano. Este mecanismo de poder constituye otro de los obstáculos que enfrenta, en la actualidad, el Estado intercultural para el logro de un reconocimiento, acceso y autonomía eficaz de los pueblos indígenas ecuatorianos.

Sin embargo, si se trata de ir más allá, la pregunta es: ¿Existe racismo en la interpretación de leyes que, al parecer tienen un “espíritu” universal que imposibilita, al menos en teoría, el tratamiento desigual de los sujetos? ¿Cómo se establece la relación entre los funcionarios de justicia con los indígenas cuando se trata de la interpretación de leyes positivas?

3.2. Rusticidad: la colonialidad vigente en el código penal

Para el análisis de este nivel es ilustrativo relatar lo que ocurrió en Riobamba durante una audiencia final, por injurias calumniosas:

El abogado de la defensa pregunta al testigo indígena: ¿A qué distancia estaba usted de los hechos? El testigo responde: “A unos cinco metros para atrás” y se queda en silencio. Luego de un momento el juez dice al abogado: “El testigo, por la rusticidad en la que se le observa, tiene que explicarle más detalladamente. El abogado intenta ser más explícito y logra obtener una respuesta. Luego del interrogatorio este testigo sale. Entra el segundo testigo de la parte acusadora, el abogado de la parte acusada pregunta: “¿Con quién estuvo ese día?”. El testigo comienza a relatar los hechos a su manera: “Bueno, yo ese día primero tuve que venir porque tenía que ayudar a llevar...” El juez abruptamente le interrumpe y alzando la voz le dice: “Que con quién estaba”. El testigo contesta: “Ah, solito estaba”, luego el abogado le pregunta: “¿A qué distancia estuvo usted de los hechos?” El segundo testigo indígena responde: “Ese día yo cogí el bus...” El juez le interrumpe y vuelve a preguntar –con un tono

de voz más alto—: “A ver, lo que le pregunta el abogado es que a qué distancia se encontraba”. El testigo titubea y responde vagamente. Cuando los testigos terminan sus versiones de los hechos, el abogado de la parte acusadora, al momento de los alegatos, utiliza la rusticidad como estrategia para convencer al juez y dice: “A los testigos de la defensa no se les puede decir que son testigos rústicos, no así como mis testigos, ellos son campesinos, son indígenas, por eso han respondido con las limitaciones que tiene la semántica castellana con la semántica kichwa”. Sin embargo, el abogado de la parte acusada, más bien habló de las contradicciones en las que “cayeron” los testigos indígenas de la parte acusadora y alegó que por lo tanto, “no debían ser considerados como prueba”.⁹⁸

La primera vez que escuché el término de rusticidad fue durante la audiencia que se acaba de relatar. El análisis de este término permite dilucidar los mecanismos mediante los cuales las prácticas cotidianas del racismo se legalizan y legitiman dentro del “campo jurídico”,⁹⁹ así como mostrar la imposibilidad de una interpretación neutral de la ley como pretende el ideal del “positivismo jurídico” (Bobbio, 1993).

Walter Benjamin busca discernir los hechos trascendentes “desde abajo”, y dar cuenta de la historia como “tiempo vivo” (Benjamin, 1992). En particular, se trata de entender cómo se aplican las leyes al momento de las audiencias públicas, para tener elementos adicionales a los editados por los secretarios en los juicios escritos.

La “rusticidad” es un término vigente dentro de la legislación ecuatoriana, aparece en el artículo 29, numeral 8 del Código de Procedimiento Penal, donde versa lo siguiente:

Art. 29.- [Circunstancias atenuantes].- Son circunstancias atenuantes todas las que, refiriéndose a las causas impulsivas de la infracción, al estado de capacidad física e intelectual del delincuente, a su conducta, respecto al acto y sus consecuencias, disminuyen la gravedad de la

98 Diario de campo: lunes 31 de enero, 2011.

99 El campo jurídico es un espacio en el que los agentes e instituciones luchan por un capital simbólico específico, a saber la interpretación correcta del derecho. Este campo está delimitado por un metalenguaje jurídico e implica competencias entre sus miembros. Para mayor información ver Bourdieu (2000).

infracción, o la alarma ocasionada en la sociedad, o dan a conocer la poca o ninguna peligrosidad del autor, como en los casos siguientes [...] 8. Rusticidad del delincuente, de tal naturaleza que revele claramente que cometió el acto punible por ignorancia”.¹⁰⁰

Sin embargo en Riobamba, como lo muestra el relato de la audiencia, este término se utiliza para caracterizar a los testigos indígenas. En otras palabras, aunque aparece como un atenuante a la responsabilidad penal de un imputado; su aplicación en realidad funge como mecanismo que justifica la inferiorización de los indígenas en la interpretación y ejercicio de las leyes.

De ahí que ya no se puede considerar a los funcionarios de justicia como “ascetas” (Zaffaroni, 2009); pensar que las leyes se aplican desde la neutralidad es insostenible; al contrario, estos sujetos aparecen como seres eminentemente subjetivos y parciales. Por tanto, la utilización e interpretación que hacen de las leyes siempre depende del contexto histórico y las coyunturas políticas específicas, dentro de las que estos funcionarios están inmersos.

Por ejemplo, cuando les pregunté acerca del significado del término rusticidad, me respondieron con un sinnúmero de aseveraciones racistas. Algunos hablaron de la ignorancia mientras que otros, más rigurosos, lo asociaron con analfabetismo. A continuación algunos relatos de los funcionarios de justicia acerca de la rusticidad y lo rústico. Para el secretario de un Tribunal Penal al “rústico” se le puede reconocer fácilmente:

Es típico de la persona que viene del campo, camina medio encorvado, viene desaciado, con malos olores; para que me entienda: ¡no se ha bañado!. Además, es del campo o indígena propiamente dicho, con botas de caucho. Esta persona no se puede dar a entender en el vocablo español o idioma castellano, habla mal, entonces uno se reconoce en esa forma que es una persona de condición rústica, porque no se puede dar a entender dialécticamente.¹⁰¹

100 Código Penal (2008: 6).

101 Entrevista ESTP1: viernes 1 de abril, 2011.

Durante otra entrevista un fiscal me contó:

La otra vez un juez determinó a un testigo como rústico porque sus palabras eran sencillas y honestas, no había la planificación ni la premeditación para alterar la verdad... Entonces su manera de vestir, era un indígena con ponchito, ropa de campo y su manera rústica, espontánea de hablar, dio paso para que el tribunal lo declare rústico; porque la persona rústica dice lo que siente, no tiene la capacidad de preconcebir, de planificar una mentira, no tiene la capacidad de acomodarse a los intereses de quienes lo prepara... Significa algo al natural, algo no acomodado por la civilización, por el hombre. Entonces viene a ser lo natural, yo me atrevería a decir que el hombre rústico está más cerca del animal primitivo, que del animal moderno. Porque recuerde usted que el animal ataca por instinto, por hambre, por defensa; no así el hombre, que ataca con premeditación, con interés. Aunque el estómago esté lleno ataca... entonces la rusticidad del individuo se acerca más al animal primitivo que al moderno.¹⁰²

De acuerdo con estos relatos queda claro que los funcionarios de justicia ordinaria equiparan indígena con rústico y, a partir de este supuesto, desglosan una serie de características tendientes a la inferiorización del otro indígena, que es descrito como incapaz, inculto, ignorante, primitivo, sucio, etc. Estas afirmaciones, que permiten “actualizar” (Zeccheto, 2002) la formación racial presente en los funcionarios de justicia, se vuelven legítimas en tanto la rusticidad permanece vigente dentro de la legislación ecuatoriana, aún el en contexto del Estado intercultural.

Al inicio planteé la existencia de al menos dos elementos que forman la cultura jurídica de los administradores de justicia en Riobamba. La una hizo alusión a la historia de esta ciudad, mientras que la otra se refiere a la “colonialidad” (Quijano, 1990) vigente dentro de la legislación ecuatoriana.

Para entender este segundo componente, es necesario establecer la relación que existe entre rusticidad, indígenas y Colonia. De acuerdo con Bartolomé Clavero (1994) el estatus de los indígenas –en términos jurídicos– durante la Colonia era “resultante de la concurrencia entre

102 Entrevista EFP1: martes 12 de abril, 2011.

los estados de rústico, de persona miserable¹⁰³ y de menor.”¹⁰⁴ Clavero, al igual que Cuenca (2007), cita a Solórzano Pereyra –uno de los juristas españoles más influyentes de la colonia, especializado en derecho de indias (1626)– para entender el concepto de rusticidad. A partir de las interpretaciones de Clavero, la rusticidad:

Implicaba una falta de participación, aunque fuera pasiva, en la cultura letrada de los propios juristas o en la cultura sin más según su concepto, por cuya virtud de extrañamiento no resultaba en su caso exigible para los sujetos afectados buena parte del derecho objetivo (2007).

De acuerdo con palabras del mismo Solórzano se puede concluir que la equiparación que hacen los funcionarios de justicia en Riobamba de los indígenas con la rusticidad, viene de la Colonia: “en nuestros indios, es forzoso que lo digamos, pues, por su corta capacidad gozan del privilegio de rústicos y menores, y aún no pueden disponer de sus bienes raíces.” (Solórzano, citado en Clavero, 1994).

Además, de acuerdo con Clavero, el estatus de rústico, que caracterizaba a los indígenas de la época, permitía a los administradores de justicia “actuar con ellos al arbitrio” (1994) o sin tomar en cuenta los procedimientos estipulados por la ley.

103 Para Cuenca la rusticidad es una de las características de la miserabilidad: Como es sabido, el adjetivo miserabilis ingresa en el vocabulario jurídico en el texto de una constitución de Constantino que concede determinados beneficios de carácter procesal a personas que se encuentran en situaciones de especial debilidad, postración o desamparo. Entre quienes se beneficiaban de esta ley están los menores, viudas, enfermos incurables, inválidos, etc. y colonia española incluyó jurídicamente a los indígenas americanos en la categoría de “personas miserables”. Sin embargo, y aquí a parece la rusticidad, a la hora de aplicarles una norma procesal los escritores tienen la necesidad de “determinar más técnicamente una causa concreta de miserabilidad” que tiene que ver con ciertas características, a saber: rusticidad, pobreza, fragilidad en la fe, minoridad. Todas ellas no son excluyentes sino complementarias. Véase Boy Francisco Cuenca. “Especialidades procesales de los indios y su sustrato romanístico. Anuario da Facultade de Deraito da Universidade da Coruña. No 11. 2007”. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2514477>>

104 En este mismo sentido muestra Francisco Cuenca que el concepto jurídico de rusticidad aparece en la colonia española, como una característica de la miserabilidad del indígena, sin olvidar que el sentido de la misma es la de obtener privilegios en el espacio judicial-procesal. Véase Boy Francisco Cuenca, *ibíd.*

De ahí que los indígenas, durante la época colonial, debían moverse dentro de su estatus de rústicos, miserables y menores. Su situación estaba entre el amparo que requerían, debido a su status de miserables y menores y el abandono en que los situaba su condición de rústicos. El problema es que “ambas cosas, complementándose, lo incapacitaban jurídicamente” (Clavero, 1994).

Así el panorama durante la Colonia, lo paradójico es que aún dentro del Estado intercultural actual, los indígenas tienen *de facto* un estatus específico –de rústicos– que los pone en condición de desigualdad dentro del sistema de justicia ordinaria. Es interesante analizar la cercanía que existe entre los significados que tienen los juristas españoles del siglo XVII (Clavero, 1994) acerca del concepto de rusticidad y los funcionarios de justicia ordinaria del siglo XXI, que forman parte del Estado intercultural actual. Estas coincidencias explican que el racismo dentro del sistema de justicia ordinaria tiene relación con una tradición colonialista de los encargados de administrar justicia y las leyes del país.

Más grave aún es que estos rezagos existentes dentro de la legislación ecuatoriana hacen posible la institucionalización de las prácticas racistas hacia los indígenas, a partir de una “legalización del racismo”. De acuerdo con Bourdieu (2000), los funcionarios de justicia consideran el contenido de las leyes escritas como una especie de *a priori*; de ahí que la utilización de la rusticidad se vuelve legal y legítima.

Con todo lo dicho, alguien podría objetar estas afirmaciones, señalando que la rusticidad constituye un término aislado dentro de la legislación ecuatoriana, sin embargo, es precisamente en su minimalismo donde reside su eficacia. En otras palabras, es su periferia la que le permite ser un elemento central en la interrelación de los funcionarios de justicia ordinaria con los indígenas aun en el contexto del Estado intercultural ecuatoriano.

3.3. Prácticas violentas de justicia hacia el otro racializado: testimonios de indígenas en la cárcel de Riobamba

Falta por dilucidar un tercer nivel en el que se mueve el racismo dentro de la administración de justicia ordinaria en Riobamba. Este análisis

se realiza a partir de conversaciones con indígenas reclusos en el Centro de Rehabilitación Social de esta ciudad. Este nivel permite visibilizar cómo el racismo sobrepasa las relaciones interpersonales e institucionales y puede tener consecuencias graves, durante el proceso de juzgamiento penal, para los sujetos racializados.

Uno de los indígenas al que llamaré “Don José”¹⁰⁵ acusado y condenado a prisión por asesinar a su esposa, me contó que luego de ver el cadáver de su pareja, que yacía en el piso ahorcada, llamó a la Policía y les contó lo sucedido, ellos le detuvieron sin explicarle nada, “para averiguaciones” –dice–. Don José permaneció en Quito encerrado casi un año.

Durante este lapso de tiempo, un abogado –pagado por su hermano para que se encargue del caso– le visitó. Este individuo apareció únicamente en la audiencia de formulación de cargos, luego de esta, Don José ya no supo nada de él. Finalmente, y tras varias audiencias fallidas, llegó la audiencia de juzgamiento de este indígena quien, solo cinco días antes de esta audiencia pudo conocer a su nuevo “defensor”; este le afirmó que aunque no habían pruebas suficientes que determinen que Don José mató a su esposa, ya era tarde para revertir el proceso.

Este indígena fue condenado a dieciséis años de prisión, cuando le pregunté qué pruebas habían presentado en su contra, me repitió varias veces que él únicamente se acuerda que los jueces repetían: “Como no hay culpables hay que condenarte”. De acuerdo con los relatos de este indígena, la familia de su fallecida esposa nunca le acusó, al contrario, ellos lo visitan hasta hoy en la cárcel y lamentan no haber podido ayudarlo.

Más allá de la culpabilidad o no de este procesado, el problema es que los funcionarios de justicia violaron el debido proceso. Durante casi un año ningún funcionario le ayudó aún sabiendo que Don José no tenía abogado, y se olvidaron lo establecido en la Constitución ecuatoriana, que en torno al derecho a un debido proceso en el artículo 76, inciso 7 plantea que:

105 Entrevista con “Omar” realizada el 22 de marzo, 2011.

- a. Nadie podrá ser privado del derecho a la defensa en ninguna etapa o grado de procedimiento;
- b. Contar con el tiempo y con los medios adecuados para la preparación de su defensa.

Sin embargo, este indígena no tuvo una defensa adecuada, sus familiares estaban lejos, vivían en una comunidad apartada de Chimbo-razo, por eso fue imposible visitarlo, menos aún hacer un seguimiento del largo proceso judicial. Además, se lo juzgó faltando muy poco para que se cumpla el año de reclusión, los funcionarios de justicia le dieron un defensor prácticamente ficticio, nadie lo escuchó seriamente ni tomó en cuenta su situación, nadie apeló la sentencia, por eso Don José continúa cumpliendo su condena en una cárcel, donde los indígenas no son criminalizados durante los procesos de juzgamiento sino invisibilizados y posteriormente en la cárcel explotados. Don José se lamenta porque sus hijos: “Ya no van a la escuela, porque ya no hay quien les ayude”.

Por tanto, no se puede afirmar que en la actualidad existe un racismo más sutil como pretenden algunos estudiosos del racismo en el contexto ecuatoriano. El análisis de este testimonio permite mostrar que el racismo, aun dentro del Estado intercultural, puede volverse violento, desconociendo el derecho de los indígenas al debido proceso y la legítima defensa. Esta actitud arbitraria de los funcionarios de justicia solo es entendible si se toma en cuenta que existen jerarquías que llevan a estos sujetos a administrar justicia a partir de estas desigualdades raciales.

La incomunicación e invisibilización que, en un primer nivel no parecía tener consecuencias tan graves para los indígenas, se vuelve perversa si se toma en cuenta el proceso de juzgamiento penal, donde estas formas racistas de interacción llevan a violaciones al debido proceso y tienen consecuencias irreparables para la vida de estos sujetos. La interpretación de las leyes no solo se desborda, como en el caso de la rusticidad, sino que en el proceso de juzgamiento penal se vuelve su negación. En otros términos, en la interacción con los indígenas, la excepción se vuelve ley y, como ocurría en la Colonia, el “arbitrio” es el mecanismo natural de relación con estos sujetos que, al ser racializados, se vuelven “nuda vida” (Agamben, 2003) frente a la violencia de un Estado, del cual constituyen su excepción.

VI. Consecuencias del racismo en la coordinación y cooperación entre justicia ordinaria y justicia indígena

Los tres niveles que describen las experiencias de algunos indígenas dentro de la justicia ordinaria también tienen consecuencias a nivel macro; los mecanismos racistas no solo afectan a los indígenas como individuos, sino también como grupo. El racismo a nivel macro se vuelve un obstáculo que impide una coordinación y cooperación horizontal y dialógica entre justicia indígena y justicia ordinaria. Las representaciones y prácticas que tienen los funcionarios en torno a la justicia indígena, permiten entender que los niveles analizados anteriormente, no están desligados de problemas más grandes, como la imposibilidad de la interlegalidad en Ecuador.

La mayoría de los jueces entrevistados en Riobamba admitieron que cuando se trata de afrontar pugnas entre ambos sistemas de justicia, ellos tratan de seguir los procesos por la vía de la justicia ordinaria. Durante las conversaciones mantenidas con estos funcionarios en torno a los conflictos que tienen los indígenas cotidianamente, ellos hablaron de historias como estas: mujeres indígenas que matan a su amante, padres que tienen relaciones con sus hijos, padres que regalan a sus hijos, mujeres que asesinan a sus hijos, etc. Así las representaciones acerca de los conflictos indígenas, ya se puede deducir los imaginarios que tienen los funcionarios blanco-mestizos en relación con la justicia indígena.

Para los funcionarios de justicia ordinaria, la justicia indígena es ilegal y no deseable porque viola los derechos humanos y el debido proceso, y busca legitimar la pena de muerte. Aseguran además que los indígenas son incapaces de generar resoluciones proporcionales y racionales en torno a un conflicto.

En palabras de los funcionarios:

En caso de delitos, nosotros tenemos que juzgarles. Ellos no pueden juzgar porque su justicia no es legal. Claro que ellos tienen sus costumbres y pueden juzgar actos chiquitos; pero ¡no! pues esos casos grandes, esos tienen que ser juzgados por la ley pues.¹⁰⁶

Para un defensor público:

Todo tiene que ser tipificado. Tiene que existir una norma y un reglamento, si no existe eso, no existe procedimiento... estamos inventando y eso no puede ser. Todo procedimiento tiene que ser tipificado para actuar conforme a derecho, aquí no debería de haber –como le digo– diferencias de derechos. Al cabo nosotros allá, con todos los delitos dentro de la jurisdicción y en base a la justicia indígena. Eso no.¹⁰⁷

Un juez de un juzgado penal es incluso más radical:

Mi pregunta es si ellos simplemente reciben las versiones del ofendido y de la ofendida y se impone una pena, pero pregunto: ¿esa pena está escrita? Aquí dice la Constitución, que ‘no está escrita’ porque se aplican normas y procedimientos propios primitivos. Existe un serio riesgo de que se vayan a cometer errores, de que se vaya a sentenciar a un inocente, por un culpable. Ahí no se respeta el debido proceso, ahí no se tiene un abogado para que diga si se está faltando al debido proceso, entonces mi concepto es de que este es un sistema retrógrado. Pese a que la Constitución de la República –se dice que es una de las mejores del mundo– no sé con qué objeto estableció esto de la justicia indígena... no podemos conciliar entre la justicia ordinaria y la justicia indígena.¹⁰⁸

A partir de estas descripciones no es ilógico entender el porqué a pesar de los avances, en términos de legislación secundaria, alcanzados en el país durante los últimos años, para estos funcionarios es inconcebible pensar que la justicia indígena pueda tener igual jerarquía que la ordinaria o que sea capaz de generar su propio proceso judicial. Para ellos, lo máximo a que esta justicia puede aspirar es a resolver conflictos pequeños, pero jamás temas en materia penal. Los funcionarios aluden a todo tipo de argumentos para justificar la inferiorización de la justicia indígena y con ello imposibilitan la existencia de una verdadera interlegalidad. Estos jueces aceptaron que, por ejemplo, cuando las comunidades les han pedido que no conozcan casos de asesinato, ellos no aceptan y prefieren continuar con el proceso de juzgamiento ordinario.

107 Entrevista EDP1: martes 5 abril, 2011.

108 Entrevista EJG1: miércoles 27 de abril, 2011.

De ahí que el racismo como componente de la administración de justicia ordinaria impide que los funcionarios traten de entender a fondo los procedimientos de la justicia indígena. Para ellos, sus prácticas son ilegítimas porque están basadas en procedimientos azarosos y arbitrarios. Como contraparte, estos funcionarios utilizan a la “ciencia jurídica” como argumento para deslegitimar a la justicia indígena. En este caso, la ciencia se vuelve un mecanismo de inferiorización, igual que sucedió con el racismo científico en el siglo XIX (Whitten, 1999). Sin embargo, no se habla en términos de raza directamente, como ocurrió en Ecuador a inicios del siglo XX (Prieto, 2004), sino desde la comparación entre justicia ordinaria –científica y verdadera– con la justicia indígena entendida como costumbre “primitiva y retrógrada”.

Lo paradójico es que las faltas que los funcionarios de la justicia ordinaria critican a la justicia indígena, a saber: faltas al debido proceso o imposibilidad de una legítima defensa, desproporcionalidad, son las mismas cometidas por la justicia ordinaria durante los procesos de juzgamiento que involucran a sujetos indígenas, como mostró el caso Don José.

Las experiencias de los indígenas que se encuentran en la cárcel nos permite deconstruir la idea de que la ciencia y la promulgación de derechos *per se* garantizan una igualdad jurídica. Para Debora Poole (2009) el Estado moderno de derecho capitalista se relaciona con determinados sujetos –campesinos, indígenas– a partir de un mecanismo que vuelve “ilegible” el espacio de lo legal e ilegal. La cientificidad y racionalidad de las leyes se convierten en arbitrio y los indígenas en excepción.

Así el panorama, se hace emergente pensar en cómo superar los obstáculos que impiden una eficiente coordinación y cooperación entre las dos justicias, ya no únicamente a partir de la lucha por avanzar en la promulgación de legislación secundaria en favor de la justicia indígena, sino también tratando de entender el contexto histórico, social y político que atraviesa el accionar de los funcionarios o su forma de administrar justicia. Se trata de visibilizar hasta qué punto su interpretación y aplicación de leyes es funcional al mantenimiento de las desigualdades persistentes en la sociedad; siendo claros, mientras sus prácticas sean funcionales al mantenimiento de las jerarquías raciales, como evidencia

esta investigación, se hace imposible pensar en el desarrollo de una interlegalidad en Ecuador, por más legislación secundaria que se apruebe.

En otras palabras, para resolver el problema del racismo en el Ecuador, si bien las leyes alcanzadas en favor de los indígenas son importantes, también son mecanismos sin duda insuficientes. La educación puede ayudar a deconstruir el racismo simbólico que persiste en la sociedad ecuatoriana, pero no elude todo el problema; no se pueden olvidar las diferencias de clase y los mecanismos de explotación económica que persisten en la sociedad y que nos llevan a pensar en cambios profundos relacionados con la dimensión estructural que sostiene las jerarquías raciales.

V. Conclusión

Para Santos “la desigualdad implica un sistema jerárquico de integración social” (2010), el análisis de las prácticas de los funcionarios de justicia en Riobamba muestran que persiste un marcado racismo tendiente al ejercicio de una justicia inequitativa a partir de la inferiorización de los indígenas. De ahí que en Ecuador no se puede hablar de la existencia de una verdadera igualdad, ni de derechos, ni ante la ley, ni en el acceso a la justicia ordinaria, aún a pesar de los importantes avances establecidos tanto en la Constitución de 1998 como en la de 2008, en favor de los indígenas. Menos aún podemos pensar en condiciones para establecer una coordinación y cooperación dialógica e igualitaria entre la justicia ordinaria y la justicia indígena. La interlegalidad, mientras esté atravesada por el racismo, tenderá a la asimilación de la justicia indígena.

De ahí que, si no se toman en cuenta las dinámicas del racismo en espacios como Riobamba, no se podrán mejorar los niveles de coordinación y cooperación entre los dos sistemas. Mientras los funcionarios de justicia continúen estableciendo relaciones desiguales con los indígenas y los códigos mantengan leyes con una carga simbólica colonial, será imposible pensar que existe una igualdad de todos frente a la ley, así como la consecuente coordinación y cooperación entre ambas justicias. De lo que se trata entonces, es de generar un reconocimiento no solo

inclusivo, sino que busque “atacar las asimetrías y promover relaciones equitativas” (Walsh, 2002: 25).

No se puede llegar a la interculturalidad si olvidamos la persistencia del racismo, no como un acto cotidiano, individual y aislado, sino como un mecanismo histórico-estructural de dominación que tiene mecanismos de inferiorización simbólica pero también de explotación económica. De ahí que tratar de atacarlos, sobrepasa el nivel de las reformas legales-estatales, pues se requiere atacar a la “totalidad” (Walsh 2002). Es necesario pensar seriamente en la eliminación de los sistemas de explotación económica hacia los indígenas que persisten dentro del Estado intercultural y que, a su vez, sobrepasan el campo de la enseñanza y nos llevan a pensar también en la generación de mecanismos de distribución de la riqueza más equitativos, como única posibilidad de superar el racismo estructural y generar una verdadera interculturalidad e interlegalidad.

Anexo

Tabla 1. Listado de entrevistas realizadas

Código Entrevista	Función	Fecha	Lugar
ESTP1	Secretario Tribunal Penal de Chimborazo	Viernes 1 de abril, 2011	Oficina Tribunal Penal de Chimborazo
EFP1	Fiscal de Chimborazo	Martes 12 de abril, 2011	Oficina de la Fiscalía de Chimborazo
EJPC1	Juez del Tribunal Penal de Chimborazo	Jueves 14 de abril, 2011	Oficina Tribunal Penal de Chimborazo
EJP1	Juez del Tribunal Penal de Chimborazo	Lunes 14 de marzo, 2011	Oficina Tribunal Penal de Chimborazo
EDF1	Defensor Público de Chimborazo	Martes 5 de abril, 2011	Oficina Defensoría Pública
EJP1	Juez del Juzgado de lo Penal Chimborazo	Miércoles 27 de abril, 2011	Oficina Juzgado de lo Penal Riobamba

Fuente: Elaboración propia.

Criminalización de las comunidades indígenas

Danilo Caicedo Tapia

I. Introducción

El presente texto pretende demostrar la criminalización sufrida por las comunidades, pueblos y nacionalidades ecuatorianas, en este sentido se plantea que este fenómeno no es fortuito sino que parte de un proceso endémico, permanente y sistemático de discriminación y exclusión, así como también de un proceso coyuntural en respuesta directa del Gobierno de turno ante la manifestación pública del sector indígena en desacuerdo con varias de sus políticas estructurales.

De esta manera, se sostiene la existencia de causas concretas criminalizantes, siendo las principales: la política económica extractivista contrapuesta al régimen del buen vivir y el desconocimiento de la justicia indígena y su asimilación al linchamiento como elementos visibles de una demonización de lo indígena y de la estigmatización de lo plurinacional. Bajo este marco, se identifican formas y estrategias de criminalización en contra de las comunidades, pueblos y nacionalidades ecuatorianas, las mismas que se presentan esencialmente en el ámbito normativo y en el institucional.

Establecido la anterior, se contrasta dichos argumentos con las obligaciones generales del Estado de respetar, garantizar y promover

derechos humanos,¹⁰⁹ en adición al referirse a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas implica además observar el cumplimiento, del triple deber de:

- I. Adoptar medidas especiales para generar condiciones de vida dignas para las personas,
- II. Abstenerse de producir condiciones que obstaculicen el acceso a condiciones básicas de alimentación, agua, salud y habitación, y
- III. En caso de pueblos ya expuestos a situaciones de vulnerabilidad y riesgo por su pobreza, adoptar medidas positivas con carácter prioritario para satisfacer los requerimientos mínimos de subsistencia.¹¹⁰

II. Fundamentos de la criminalización contra las comunidades pueblos y nacionalidades indígenas

A lo largo de este estudio se ha identificado que existen básicamente dos fundamentos originarios por los cuales las personas que forman parte de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas son sujetas a procesos de criminalización, estos fundamentos se encuentran estrechamente relacionados y confluyen en acciones concretas de criminalización que serán detalladas más adelante:

2.1. Procesos de discriminación, exclusión y demonización

El primero de estos procesos es de naturaleza estructural y responde a *procesos sistemáticos de discriminación y exclusión*, mismos que datan desde la época de la conquista y han permanecido (con ciertas variantes) de manera permanente y transversal hasta nuestros días.¹¹¹ Así

109 Convención Americana de Derechos Humanos, artículo 1.

110 Comisión Interamericana de Derechos Humanos llama a respetar, garantizar y promover los derechos de los pueblos indígenas, Comunicado de Prensa n.º 79/10.

111 Como reflejos objetivos en el campo jurídico de estos procesos podemos observar las denominadas Leyes de Indias por las cuales la Corona imponía su voluntad a sus entonces colonias, así también en la época republicana y ya con el nacimiento del Ecuador podemos ejemplificar

también, a un fenómeno que denominamos *demonización* en el cual la cosmovisión indígena pasa a ser descaracterizada y repudiada mediante diversas acciones públicas y privadas. Estas dos manifestaciones son parte de un concepto mucho mayor como es el *colonialismo*, caracterizado por la naturalización de la dominación transversal basada en lo étnico y lo racial.

Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas han sufrido una discriminación y exclusión histórica, que se sustenta en construcciones ideológicas de dominación, las mismas que han provocado inferir como naturales las desigualdades entre personas y grupos, así también profundizar la discriminación en el tiempo mediante procesos de exclusión y asimilación.¹¹²

Los pueblos indígenas se encuentran entre los grupos históricamente excluidos, marcados por una supuesta inferioridad que ha contribuido a profundizar la desigualdad y la discriminación en el tiempo. La dominación colonial de la que fueron objeto los pueblos indígenas y su continuidad en otros regímenes racistas, intolerantes y xenofóbicos permiten entender en su real dimensión histórica, los procesos actuales de exclusión económica, social, política, entre otras.¹¹³ Lo anterior, pese a la abundante normativa internacional y nacional que pretende proteger y garantizar sus derechos humanos y, así también, de los distintos sistemas creados para el efecto.

Al respecto, además de la realidad constatada por cada uno de nosotros y nosotras, existen importantes y abundantes estudios que respaldan la anterior afirmación, es así que el abordaje de la problemática de exclusión y discriminación ha sido analizado tanto desde una perspectiva colectiva, es decir, desde el análisis de las comunidades, pueblos o nacionalidades o en su defecto desde la perspectiva individual de la persona

estos procesos en sus constituciones, quizá la más demostrativa la siguiente de 1830: "Art. 68.-Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable."

112 Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades fundamentales de los Indígenas, Rodolfo Stavenhagen, Ecuador-2006.

113 Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, James Anaya, Ecuador-2010.

indígena; así también el enfoque al respecto ha sido multidisciplinario (antropológico, sociológico, político, jurídico entre otros), así además multitemático (étnico, social, género, económico, salud, laboral, etc.).¹¹⁴

Como reconocimiento de una exclusión y discriminación cotidiana, la actual Constitución de la República del Ecuador como la gran mayoría de normas constitucionales en el mundo establecen el derecho y principio de igualdad formal, sumada a la igualdad real y de oportunidades¹¹⁵ siendo estas dos últimas innovaciones modalidades propias de las nuevas doctrinas constitucionales y distintivos propios de lo que podemos llamar como constituciones de construcción epistemológica con participación de instancias llamadas marginales.

La mencionada Carta constitucional, además se caracteriza por un abundante catálogo de discriminaciones, entre las que consta la provocada por razones de etnia, lugar de nacimiento, identidad cultural o cualquier otra distinción individual o colectiva que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de derechos.¹¹⁶

Lo descrito anteriormente encuentra otra vertiente en la demonización de lo indígena, donde sus costumbres, tradiciones y en general, su forma de vida es puesta en entredicho (esto es especialmente evidente con respecto a las concepciones del *sumak kawsay*, los derechos de la naturaleza y la justicia indígena), y por tanto rechazada en sí misma mediante herramientas propias del colonialismo, en el cual las cosas únicamente o principalmente tienen una dimensión netamente económica, dejando de lado lo cultural y lo ético.

En contraposición con la normativa constitucional, los procesos de discriminación y exclusión, así como los fenómenos de demonización a los que hemos hecho mención se consolidan más allá del campo teórico en la práctica dentro de un *proyecto uninacional*, es decir, en el afianzamiento de una única visión de nación que durante la duración

114 Por solo citar algunos estudios demostrativos de una evidente discriminación y exclusión a las personas y sujetos indígenas: Larrea y otros (2007); Prieto (2004); De la Torre; Kowii (2001); Pallares (1999); (1999); Beltrán (1999).

115 Constitución de la República, artículo 11, numeral 2.

116 *Ibid.*

del actual gobierno ha sido causa englobante de varios actos de criminalización a personas que disienten de dicho proyecto homogeneizador. Este hecho toma mayor relevancia en referencia a las comunidades, pueblos y nacionalidades debido a su oposición a un modelo monocultural basado en el monismo jurídico, el establecimiento de un territorio homogénico y en un sistema económico de tipo etnocéntrico y netamente extractivista.¹¹⁷

La primera manifestación estatal en que se basa este proyecto parte de la concepción clásica de *ciudadanos y ciudadanas*, concepto en el cual por su propia naturaleza se tiende a unificar y asimilar las diferencias de cada persona, concepto en el cual por su naturaleza eurocéntrica ajena totalmente a la cosmovisión indígena tiende a eliminar o ignorar además la noción de comunidades, pueblos y nacionalidades como sujetos de derechos. En este sentido, el conjunto de ciudadanos y ciudadanas considerados como un grupo homogéneo con iguales intereses y oportunidades son funcionales hacia la consolidación de un solo proyecto nacional.¹¹⁸

Una segunda manifestación se basa en la concepción de lo que el Gobierno entiende como *nación*, que como podremos observar puede ser interpretada desde dos aristas:

La del Gobierno que concibe a la nación sobre la base de la teoría liberal y republicana donde dicho concepto viene dado por la participación más equitativa dentro del reparto de la riqueza, en contraposición con el concepto actual de nación por parte de los grupos indígenas que,

117 Ver las afirmaciones realizadas por la Asamblea Nacional de la Conaie del 26 de febrero, 2010, en oposición al modelo político, territorial, organizativo y económico. Entre las que consta: "4. Ejercer el proceso organizativo de cada una de las nacionalidades y pueblos indígenas desde las bases, ejerciendo nuestras propias formas de gobierno de conformidad con los Derechos Colectivos y nuestro derecho propio".

118 Una muestra fáctica de la estigmatización racial existente en nuestro país parte del propio reconocimiento del considerarse o no como indígena, así según el Censo desarrollado en nuestro país en el año 2001 da cuenta que el peso demográfico indígena solo alcanzaría el 6,8% de toda la población (en el mismo estudio el 11% se considera blanco), mientras que el Informe de la Unesco del año 2008. "Unidad para la cultura democrática para la gobernabilidad" afirma que dicho porcentaje alcanzaría un 24,8%, existen otros estudios independientes que incluso determinan porcentajes mayores. En el censo de población y vivienda del año 2010, las cifras no cambian demasiado, situando a la población indígena en un 7% según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC).

sin dejar de lado la anterior perspectiva, atañe principalmente a una perspectiva etnocultural, en la cual la nación viene dada por la identidad étnica y cultural, producto de aquello el actual gobierno persigue y criminaliza toda intención de determinadas colectividades que buscan rescatar sus propias particularidades dentro del ya mencionado proyecto unificador de nación.

Este proceso de construcción ciudadana y nacional al menos desde la teoría marca una de las principales diferencias entre el proceso constituyente boliviano y el ecuatoriano,¹¹⁹ esto con especial preponderancia en la forma de estructurar el poder político y en la forma de participación de dicho poder dentro del ámbito institucional.¹²⁰ Perfecto ejemplo de lo anterior lo podemos observar en la conformación de la instancia máxima constitucional boliviana en contraposición con la ecuatoriana, o en la forma de organizar la administración de justicia boliviana a diferencia de la ecuatoriana.¹²¹

Una tercera manifestación, que escapa a lo meramente conceptual, es el entendimiento de un proyecto uninacional como *estrategia comunicacional*. Se parte de la fusión o amalgama de los conceptos de Estado y de Gobierno, de esta manera siguiendo la misma línea de las ya mencionadas manifestaciones de discriminación, exclusión y demonización, el Gobierno parte por aceptar la tendencia social generalizada de estigmatización de las diferencias que conllevan la asimilación y unificación de las mismas.

Así el Gobierno, bajo el concepto de representación ciudadana, acepta sin miramientos el pronunciamiento ciudadano más popular o mayormente extendido (descalificación de lo indígena), el cual históricamente se ha basado en una estructura eurocéntrica y en el paradigma de lo norteamericano y europeo como modelo de vida en el cual reflejarse y medirse. De esta manera, se produce una seria tensión entre democracia y derechos humanos puesto que el Gobierno, basado en los postulados mayoritarios, desconoce en la práctica principios que parten

119 Santos (2010: 176).

120 Trujillo (2009: 72-73).

121 Clavero (2010: 192-212).

de la propia dignidad de las personas sin distinción y que representan además el respeto a las minorías, en este caso étnicas y culturales.¹²²

De esta manera, como bien ha sido señalado por otros autores, el sufragio ha sido utilizado como una especie de mandato por el cual el mandatario debe de cumplir de manera ciega los postulados de sus electores, repitiendo este fenómeno y respaldándolo a través de otras instituciones de la democracia participativa (plebiscito y referéndum) por las cuales en ocasiones se ha producido un alejamiento de los postulados constitucionales de plurinacionalidad e interculturalidad y se difunde la idea de lo indígena como arcaico, primitivo e incivilizado, y por tanto sujeto de normatización e institucionalización por parte del Estado.

2.2. Manifestación del sector indígena de desacuerdo con las políticas tomadas por el Gobierno nacional

El segundo de estos procesos es de naturaleza coyuntural y responde al resultado o respuesta de los órganos de gobierno ante la *manifestación pública del sector indígena de desacuerdo con las políticas tomadas por el Gobierno nacional*, en la gran mayoría dicha oposición se encuentra fundamentada en la disconformidad u oposición de los postulados determinados en la actual Constitución de la República con las políticas y acciones puestas en práctica por el actual gabinete, es decir en un vaciamiento teórico de los postulados constitucionales a instancias de las prácticas institucionales.

Al respecto, la Constitución ecuatoriana establece varios elementos que determinan al menos en teoría la construcción de un nuevo Estado, estos elementos se traducen en inéditos elementos constitutivos del Estado (interculturalidad y plurinacionalidad), el reconocimiento de derechos a nuevos sujetos (nacionalidades y comunidades, así como la innovación de los derechos de la naturaleza), la reorganización territorial (basada en el reconocimiento de territorios ancestrales), la ampliación de derechos colectivos (sobre la base de instrumentos internacionales), el desarrollo de principios (justicia indígena) la adopción de

122 Ferrajoli (2001: 260-261).

un nuevo régimen de desarrollo anticolonialista (*sumak kawsay* o buen vivir).¹²³

Sin embargo, la adopción de esta nueva estructura constitucional ha significado en la práctica dificultades para su implementación lo cual ha conducido la negación de dichas normas constitucionales o en su defecto su aplicación aleatoria o parcial, aquello ha acarreado el desacuerdo de las comunidades, pueblos y nacionalidades manifestado por medio de procesos de manifestación, protesta y resistencia.¹²⁴ Actos que de manera correspondiente han significado causas concretas de criminalización contra las personas indígenas y sus colectividades, como se describirá a continuación.

Es en este escenario político en el cual las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas son observados como elementos disociadores del poder, grupos de presión que buscan alcanzar prerrogativas mediante el ejercicio de presión y destrucción de un proyecto común; siendo este temor para el Gobierno una amenaza real, especialmente tomando en cuenta los antecedentes y la experiencia del papel relevante de las colectividades indígenas en las últimas décadas. En este sentido, el colectivo indígena es visto no como una comunidad histórica, sino únicamente como un movimiento o grupo de carácter semejante al sindical, que busca alcanzar su propio proyecto, sus propias metas e intereses mediante la presión.¹²⁵

Así, es frecuente escuchar declaraciones de funcionarios de gobierno que acusan a los movimientos indígenas de ser partidarios de la derecha tradicional, cayendo en cierta falacia en cuanto la dicotomía izquierda y derecha es una categoría tradicional occidental de origen moderno, que no responde por su propia construcción ideológica tanto en su origen como en su naturaleza a la realidad continental, menos aún a la visión de los movimientos indígenas ecuatorianos¹²⁶. Lo anterior sin perjuicio que en efecto, determinados miembros de

123 Constitución de la República, artículos 1, 2, 6, 10, 11, 56, 57, 85, 156, 171, 257, 380, 395.

124 Constitución de la República, artículos 66 (numerales 6, 13, 14 y 23) y 98.

125 Son constantes los ataques en este sentido contra el movimiento indígena en los “enlaces ciudadanos sabatinos”. Para observar unos ejemplos ver las abundantes notas de prensa al respecto y también Salazar Marín y otros (2010: 141-143).

126 Santos (2010: 186-187).

la dirigencia indígena se desenvuelvan claramente bajo categorías de derecha e izquierda y aprovechen dicha función para manejar proyectos de consolidación de poder contrarios a los propios postulados de las colectividades a las que representan.

Sobre la base de los fundamentos mencionados, dentro de los siguientes acápites se establecerán causas concretas y formas de criminalización que se contraponen a derechos humanos reconocidos en normativa nacional e internacional, (derecho a la libre determinación, libertad de expresión, resistencia, debido proceso); así como también el rompimiento de varios principios constitucionalmente reconocidos y determinados en instrumentos internacionales y normas del *ius cogens* (igualdad y no discriminación, la plurinacionalidad, interculturalidad y el buen vivir).

Con dichos elementos podremos determinar el quebrantamiento del principio de responsabilidad del Estado¹²⁷ y de las obligaciones derivadas del mismo como son el respeto, garantía y promoción que tiene el Estado con respecto a derechos humanos de todas las personas sin distinción.¹²⁸

III. Del ejercicio de la defensa de los derechos colectivos y de la naturaleza

Informes de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU), así como de Acción Ecológica afirman que han sido judicializados aproximadamente 25 casos por los cuales más de 200 ciudadanos se presume han sido criminalizados por participar en protestas contra la explotación de recursos naturales.¹²⁹ No existe estadística respecto a personas

127 El principio de responsabilidad puede ser descrito de la siguiente manera: “Al ratificar los tratados de derechos humanos reconocen que existen límites en el ejercicio del poder público y que tienen que corresponder conforme a los mecanismos de Derecho internacional por cualquier acto u omisión que haya sido ejecutado por parte –o con la aquiescencia– de la autoridad pública y que sobrepase dichos límites”. Melish (2004: 171).

128 Las obligaciones generales de los Estados en materia de derechos humanos se encuentran establecidas en los artículos 1, 2 y 26 de la Convención Americana de Derechos Humanos.

129 Por oposición a la Ley Minera, 11 casos y 45 acusados; por protestas contra la explotación pétrea, 1 caso y 7 acusados; por protestas contra la Ley de Aguas, 3 casos y 20 acusados; por

criminalizadas por participar en protestas que reclamen el respeto a la justicia indígena, sin embargo, es fácil colegir que la estadística se incrementaría. Estos datos no son sino, como lo afirma el profesor Boaventura de Sousa Santos, una “contradicción viva” al proyecto del buen vivir.

Por tanto, es necesario analizar varios puntos respecto a las interpretaciones de varios derechos a la luz de la actual Constitución, así como de varios instrumentos internacionales de derechos humanos y de los distintos organismos jurisdiccionales y no jurisdiccionales de carácter supranacional.

3.1. Libertad de expresión, reunión y asociación

Respecto al derecho a la libertad de expresión podemos mencionar que se encuentra consagrado de manera amplia en la Constitución de la República, en primera instancia bajo el siguiente precepto: “Se reconoce y garantizará a las personas (...) El derecho a opinar y expresar su pensamiento libremente y en todas sus formas y manifestaciones”,¹³⁰ fortalecida por el principio de interculturalidad y diversidad.¹³¹

La Convención Americana sobre Derechos Humanos que escinde este derecho en dos facultades íntimamente relacionadas: “la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole...”¹³² y, por otra parte, que este derecho no puede estar sujeto a censura previa sino a responsabilidades ulteriores, adicionalmente se aclara que este derecho no se puede restringir por vías o medios indirectos,¹³³ en el mismo sentido se expresa el artículo 4 de la Declaración Americana de los Derechos del Hombre.

defender el manglar 1 caso y 1 acusado; por defender los espacios públicos, 1 caso y 14 acusados; por oponerse a la construcción de una hidroeléctrica 1 caso y 15 acusados; por oponerse a la contaminación de los ríos, 5 casos y 25 acusados. Fuente CEDHU/El Comercio <http://www.elcomercio.com/politica/Gobierno-cambio-vision-protesta_0_548345257.html>, nota publicada el 5 de septiembre, 2011.

130 Constitución de la República del Ecuador (2008), artículo 66, numeral 6.

131 *Ibid.*, artículo 378.

132 Convención Americana de Derechos Humanos, artículo 13.

133 *Ibid.*

Desarrollando este derecho la Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión establecida por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, determina varios principios entre los que podemos citar en referencia al tema, el principio 1 que expresa que “es un derecho fundamental e inalienable, inherentes a todas las personas. Es, además, un requisito indispensable para la existencia mismas de una sociedad democrática”.¹³⁴ Además, el principio 4 determina que “el acceso a la información en poder del Estado es un derecho fundamental de los individuos (...) Este principio solo admite limitaciones excepcionales que deben estar establecidas previamente por la ley para el caso que exista un peligro real e inminente que amenace la seguridad nacional en las sociedades democráticas”.¹³⁵

Como podemos observar de lo expuesto, el derecho a la libertad de expresión es un derecho que debe ser concebido de manera amplia sin más restricciones que las estrictamente aceptadas por el derecho internacional como son el respeto a los derechos humanos, la protección de la seguridad nacional, el orden público, la salud y la moral pública, estos términos que si bien son generales no pueden ser interpretados como restricciones ilegítimas a derechos humanos y deben estar plenamente justificadas, partiendo del interés general con respeto a las minorías.¹³⁶

El Informe de 2009 de la Relatoría para la Libertad de Expresión señala además que las autoridades públicas por la naturaleza de las funciones que realizan se encuentran sujetas aun a mayor escrutinio por parte de la sociedad, razón por la cual no se puede intervenir en estos casos en el ejercicio de la libertad de expresión salvo los casos puntuales antes señalados. Por otra parte, señala que el uso de la libertad de expresión tampoco es un derecho sin límites, debiendo enmarcarse dentro de los parámetros establecidos en el derecho internacional, “y subraya que el uso del poder punitivo del estado especialmente cuando es utilizado y aplicado por las autoridades sometidas a mayor escrutinio, tiene un grave efecto silenciador que restringe no solo el

134 Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión, Principio 1.

135 *Ibid.*, Principio 4.

136 Convención Americana de Derechos Humanos, artículo 30.

debate democrático sino el derecho de la sociedad a recibir información plural y suficiente”.¹³⁷

El derecho a la libertad de expresión se encuentra íntimamente relacionado con todos los derechos humanos en un sistema de interdependencia,¹³⁸ es de particular importancia determinar su relación respecto al derecho a la libertad de reunión y al derecho de asociación, que se encuentran consagrados en la Constitución bajo los siguientes términos: “Se reconoce y garantizará a las personas (...) El derecho a asociarse, reunirse y manifestarse en forma libre y voluntaria”,¹³⁹ aquello en concordancia con el reconocimiento de “todas las formas de organización de la sociedad, como expresión de la soberanía popular para desarrollar procesos de autodeterminación e incidir en las decisiones y políticas públicas y en el control social de todos los niveles de gobierno...”¹⁴⁰

Bajo esta orientación, la Convención Americana de Derechos Humanos con mayor claridad establece el reconocimiento a la reunión pacífica, sin armas y a su vez determina 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 o libertades de los demás.”¹⁴¹ También se refiere a la libertad expresión como el derecho de todas las personas “asociarse libremente con fines ideológicos, religiosos, políticos, económicos, laborales, sociales, culturales, deportivos o de cualquiera otra índole”¹⁴² que se encuentra limitado por idénticas causas que el derecho a la libertad de reunión. En este mismo sentido, se expresan los artículos 21 y 22 de la Declaración Americana de los Derechos del Hombre y los artículos 21 y 22 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

137 Informe de la Relatoría para la Libertad de expresión, Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2009: 87-97).

138 Constitución de la República del Ecuador (2008) artículo 11, numeral 6.

139 *Ibid.*, artículo 66, numeral 5.

140 *Ibid.* 96.

141 Convención Americana de Derechos Humanos, artículo 15.

142 *Ibid.* 16.

De igual manera, el Informe de la Relatoría para la Libertad de Expresión del año 2005 hace un interesante análisis respecto a entender a las manifestaciones públicas como un ejercicio de la libertad de expresión y de la libertad de reunión; destaca además que el carácter de estos derechos no es absoluto ya que están sujetos a las restricciones de las prescripciones del derecho internacional de los derechos humanos pero a su vez destaca la importancia de la conexidad del ejercicio de estos derechos como requisitos para la existencia de una sociedad democrática. En este contexto, citando a la Opinión Consultiva 5 del mismo órgano, reitera que “la libertad de expresión se inserta en el orden público primario y radical de la democracia, que no es concebible sin el debate libre y sin que la disidencia tenga pleno derecho de manifestarse”.¹⁴³

Lo anterior nos lleva a concluir que las disposiciones que normen el derecho a la libertad de reunión y el derecho a la libertad de asociación no pueden constituirse en sí mismas como prohibiciones en la práctica al ejercicio de estos derechos. Aquello implica además que todo tipo de reglamentación para la realización de una manifestación o protesta de índole pacífica puede ser regulada y controlada, pero en ningún caso negada de facto.¹⁴⁴

3.2. Derecho a la resistencia

En referencia al derecho a la resistencia, la Constitución de 2008 lo consagra por primera vez de manera expresa de la siguiente manera: “los individuos y los colectivos podrán ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales, y demandar el reconocimiento de nuevos derechos”.¹⁴⁵ Así, la Constitución Política de 1998 como antecedente de

143 Informe de la Relatoría para la Libertad de Expresión, Comisión interamericana de Derechos Humanos, Capítulo 5, 2007.

144 Constitución de la República del Ecuador (2008), artículos 164, 165 y 166.

145 *Ibid.*, artículo 98.

una manera restringida al ámbito político, el derecho a una oposición crítica y proponer alternativas sobre políticas de gobierno.¹⁴⁶

El derecho a la resistencia, si bien en la forma que se encuentra planteado significa una innovación de la Constitución del 2008, sin embargo es un derecho que ha existido a escala internacional y nacional desde épocas anteriores incluso a la creación de la República, siendo incluso uno de los derechos centrales de las personas durante la Edad Media. En este sentido podemos recoger las expresiones de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano que expresa que “la meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.”¹⁴⁷

Roberto Gargarella explica que el derecho a la resistencia se hace presente y se justifica cuando existe lo que el autor denomina como “alienación legal”, es decir, cuando “el derecho comienza a servir a propósitos contrarios a aquellos que justificaban su existencia”.¹⁴⁸ De dicho precepto podemos determinar que existen varios supuestos bajo los cuales el derecho a la resistencia es puesto en práctica. El primero sería ante la existencia de una norma notoriamente injusta o violatoria de derechos humanos; el segundo, ante la ausencia de norma que impida situaciones injustas o violatorias de derechos; el tercero, ante la existencia de una norma justa constantemente transgredida por el poder público; y cuarto, ante la existencia de una norma que no guarda relación alguna con la situación real.¹⁴⁹

Otros autores, de manera concordante, afirman que el derecho a la resistencia se ejerce bajo los siguientes supuestos y límites: “a) Cuando existen acciones u omisiones del poder público que vulneren o puedan vulnerar derechos constitucionales; b) cuando existan acciones u omisiones de personas naturales o jurídicas que vulneren o puedan vulnerar

146 Constitución Política del Ecuador (1998), artículo 117.

147 Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789, artículo 2.

148 Gargarella (2007: 4).

149 Morales y otros (2008: 166-170).

derechos constitucionales; c) cuando se requiere demandar el reconocimiento de nuevos derechos”.¹⁵⁰

Así el derecho a la resistencia no puede ser ejercido de manera antojadiza, tiene parámetros y límites bajo los cuales se desenvuelve, de esta manera las actividades de los defensores y las defensoras de derechos humanos están protegidas si son realizadas bajo parámetros de comprensión, tolerancia y paz.¹⁵¹

El derecho a la resistencia ha sido puesto en práctica en el Ecuador en repetidas y frecuentes ocasiones, en el análisis que nos atañe el movimiento indígena lo ha ejercido ante el irrespeto de su ejercicio del derecho a practicar su propia justicia, o ante el desacato en el reconocimiento y dominio de sus tierras ancestrales, ante la vulneración de su derecho a ser consultados ante la existencia de proyectos que alteren su forma de vida o de normas que regulan sus derechos, ante la exclusión en decisiones de gobierno que les afectan e incluso ante la interferencia del derecho de ciertas comunidades a permanecer en un estado de aislamiento.¹⁵²

Precisamente las causas citadas como las más frecuentes para la criminalización de la protesta social, esto sin perjuicio de casos puntuales en que excesos han provocado que determinados dirigentes indígenas cometan un ilícito penal, sin embargo del análisis realizado podemos citar que estos últimos son la excepcionalidad.

IV. Causas concretas criminalizantes contra las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas

A lo largo de este estudio se ha identificado que existen básicamente dos causas por las cuales las personas de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas son sujetas a procesos de criminalización:

150 Trujillo Orbe (2010: 126-127).

151 Declaración sobre el derecho y deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos.

152 Constitución de la República del Ecuador (2008), artículo 57, numeral 21, segundo inciso.

La *política económica extractivista en contraposición con el régimen del buen vivir*, así como también *el desconocimiento de la justicia indígena como práctica garantizada constitucionalmente y su asimilación la figura del linchamiento*, como antes mencionamos se encuentran fundamentadas principalmente en un proceso estructural y sistemático de discriminación exclusión y demonización, así como en el resultado de las manifestaciones públicas del sector indígena en desacuerdo con las políticas tomadas por el gobierno nacional.

4.1. Política económica extractivista contrapuesta al régimen del buen vivir

Una de las principales causas de criminalización dentro de este análisis se presenta ante las diferencias notorias entre el modelo económico que impulsa el Estado, caracterizado por su dimensión extractivista con la explotación creciente de petróleo, minerales y madera tropical, así como también agroindustrial con el aprovechamiento desmesurado del camarón, banano, flores, celulosa y agrocombustibles, además de la creación masiva de grandes proyectos de infraestructura que incluyen hidroeléctricas, carreteras, minas y pozos petroleros.¹⁵³

Lo anterior, en contraposición con el *sumak kawsay* o buen vivir, consecuencia de aquello los constantes choques y conflictos que tienen como raíz la incoherencia existente entre el postulado constitucional que busca la armonía del ser humano con todo lo que le rodea y de lo que le rodea con el ser humano a un nivel de conexión y retroalimentación, con la práctica caracterizada por el extraer de la naturaleza un recurso necesario para el modo de vida del ser humano, visión bajo la cual la naturaleza es reducida únicamente un elemento inerte o pasivo.¹⁵⁴

Aquello también contrapuesto al principio constitucional de precaución y restricción del daño ambiental¹⁵⁵ cuyas principales manifestaciones son en Ecuador: el deterioro del aire, la degradación de los suelos,

153 Informe presentado ante la CIDH sobre la situación de los defensores y defensoras de los derechos humanos en Ecuador, por parte de Acción Ecológica el 3 de noviembre, 2010.

154 Acosta (2009: 20).

155 Constitución de la República, artículo 73.

los altos índices de contaminación del agua, la grave reducción de la biodiversidad, el incremento del nivel de vulnerabilidad ante desastres naturales, daños que vienen de la mano con un deficiente e inadecuado manejo ambiental, incorrecto manejo de sustancias y productos químicos de alta peligrosidad, así como un orden institucional ambiental débil, poco técnico y sujeto a externalidades.¹⁵⁶

Todo lo anterior fuertemente relacionado con el derecho colectivo a la tierra que se encuentra consagrado en la Constitución de la República, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la OIT, que se traduce en mantener, conservar y fortalecer su relación con la tierra y sus territorios que tradicionalmente han ocupado, poseído o utilizado, así como en la facultad de conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles.¹⁵⁷

Es necesario mencionar al derecho correlativo a la consulta previa a la realización de cualquier proyecto que afecte o pueda afectar sus tierras, territorios o recursos, dicha consulta debe reunir las características de ser práctica de buena fe, mediante sus propias instituciones con la finalidad de obtener su consentimiento libre e informado.¹⁵⁸

Sin embargo de lo determinado en la normativa nacional e internacional en Ecuador, se han contravenido dichas normas en repetidas ocasiones, podemos citar para ejemplificar la puesta en marcha de actividades de prospección para la explotación petrolera dentro de áreas naturales protegidas con afectación a los derechos del pueblo Sarayacu,¹⁵⁹ así como actos semejantes que ocurren en los territorios de otras comunidades como la comuna Cofán, o la comunidad Sinangoe; de igual manera la ejecución de proyectos mineros a gran escala dentro

156 Gudynas (2009: 19).

157 Constitución de la República, artículo 56, numeral 4; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 25; Convenio 169 de la OIT, artículos 13 y 14.

158 Constitución de la República, artículo 56, numeral 7; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 32; Convenio 169 de la OIT, artículo 15.

159 Corte Interamericana de Derechos Humanos, Asunto Pueblo Indígena Sarayacu respecto a Ecuador, Medidas Provisionales, 4 de febrero, 2010.

de áreas protegidas y de posesión ancestral del pueblos Shuar en las provincias de Morona Santiago y Zamora;¹⁶⁰ así también la explotación de vastas zonas de la Amazonía donde se encuentran situados pueblos en aislamiento voluntario como los Tagaeri y Taromenane.¹⁶¹

De manera concurrente la Constitución de la República del Ecuador garantiza el derecho de las comunidades, pueblos y nacionalidades a “ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos”,¹⁶² dicha consulta debe reunir básicamente los mismos requisitos que la consulta para realizar grandes proyectos que puedan afectar las tierras, territorios o recursos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, es decir, debe ser previa, informada, practicada de buena fe, mediante el uso de sus propias instituciones y con el objetivo de determinar su consentimiento libre.¹⁶³

Pese a la existencia de esta norma ha existido una total negación de este derecho propio de las comunidades, pueblos y nacionalidades, de esta manera se han aprobado diversas normas jurídicas donde de manera directa se han visto regulados derechos de las y los indígenas, así podemos que en lo relacionado al régimen del buen vivir se aprobó:

La Ley de Minería en la cual se encuentran expuestos los lineamientos específicos del aprovechamiento del suelo, así como los requisitos para la explotación minera dentro del territorio nacional; de igual manera el Código Orgánico de Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización en el cual se encuentra regulada la normativa referente a la conformación de circunscripciones especiales indígenas. Finalmente, cabe mencionar aunque no llegó a concretarse la intencionalidad de aprobar una Ley de Aguas sin la participación y consulta de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.

160 Intervención Minera a Gran Escala en Ecuador y Vulneración de Derechos Humanos. Caso Corrientes Resources, Comisión Ecuémica de Derechos Humanos (Cedhu) y Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), 2010.

161 Información proporcionada por la Conaie, Inredh, Fundación Pachamama dirigida a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Carta de 4 de octubre, 2009.

162 Constitución de la República, artículo 57, numeral 17.

163 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 38; Convenio 169 de la OIT, artículo 6, literal a.

Esta evidente contradicción ha sido uno de los principales puntos de conflicto no solo durante el presente Gobierno, sino durante las dos últimas décadas, en las cuales ha existido una “poderosa presencia de sus movimientos sociales, principalmente indígenas, para detener la aplicación de políticas con alto impacto social, ambiental y económico.”¹⁶⁴ De esta manera, las colectividades indígenas se han consolidado como importantes actores sociales y políticos que han intervenido activamente a través de diversas formas de manifestación y protesta. Actos que han sido fuertemente reprimidos mediante el uso de la normativa penal vigente.

Sobre la base de lo expuesto, se puede afirmar incluso que existe una especie de desdoblamiento dentro de la política de integración económica del gobierno; cuando por una parte discursiva se rescata como principio el anticolonialismo y las tesis antimperialistas mientras que en la práctica del discurso se sigue utilizando un modelo económico de integración enfocado en los intereses de grandes potencias económicas y en una economía capitalista que, como bien lo señala el reciente reporte sobre el estado del ambiente en Ecuador realizado por la Flacso, Ministerio del Ambiente y Naciones Unidas, se ha concentrado en una estructura de producción basada en la fuerte explotación de recursos naturales con altos costos ambientales, externalidades negativas en diversos ámbitos y efectos poco redistributivos.

Respecto a lo anterior podríamos afirmar que en cuanto al régimen económico el actual sistema implementado en Ecuador no difiere sustancialmente en ningún punto central con anteriores modelos económicos instaurados durante las décadas de los 80 y 90, así se puede evidenciar que en la práctica Ecuador sigue cumpliendo su papel dentro del concierto mundial como productor de materia prima, y de bienes de consumo estratégicos para determinadas potencias económicas y políticas.¹⁶⁵ Así, Ecuador continúa encargado de basar su economía en el suelo y en el mar y en específico en los productos que el mercado le ha designa-

164 Información presentada por Cedhu e Inredh en la audiencia temática sobre derechos de los pueblos indígenas en el Ecuador concedida por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el año 2009.

165 Chomsky (2007: 58).

do. Esta visión en sí misma no representa una posición nacionalista, sino la continuación de un papel dentro del sistema capitalista mundial.¹⁶⁶

Aquello denota una realidad de las comunidades, pueblos y nacionalidades, así como de los pueblos afrodescendientes y comunidades campesinas, que se reproduce desde la Colonia, pasando por todos los gobiernos desde la creación del Ecuador como Estado, así como en todos los gobiernos de la época republicana. Esta realidad es la de un *racismo ambiental* entendido como la carga que un grupo en posición no predominante, es obligado a llevar de manera injusta y de forma inequitativa con un mayor costo y desgaste ambiental en relación con otros grupos.¹⁶⁷

Este fenómeno no es fortuito ni característico únicamente del Ecuador puesto que responde a una visión de desarrollo en la cual países como los latinoamericanos, centroamericanos y africanos son instrumentalizados para la obtención de un beneficio de sociedades industrializadas.

En este sentido es que los movimientos indígenas que difieren de este modelo económico guardan serias diferencias y propugnan un modelo más amplio, abarcativo y respetuoso de las relaciones del ser humano y la Pachamama como es el *sumak kawsay*,¹⁶⁸ un proyecto propio particular e integrador dentro del mundo andino; producto de estas diferencias se presenta una grave penalización y persecución institucionalizada de la protesta social sectores de los movimientos ambientalistas fuertemente vinculados a los movimientos indígenas.¹⁶⁹

166 Moreano (2002: 103-114).

167 Gudynas (*ibid.*, 147).

168 “Con el buen vivir se niega aquella visión que pretendía conducirnos por la senda de la acumulación perpetua de bienes materiales, como símbolo de desarrollo y de progreso; senda que lleva a la autodestrucción de la humanidad” (Acosta: 9).

169 Un ejemplo de aquello puede ser observado en el estudio. Intervención Minera a Gran Escala en Ecuador y Vulneración de Derechos Humanos. Caso Corrientes Resources, Comisión Ecuemenica de Derechos Humanos (Cedhu) y Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), 2010.

4.2. Desconocimiento de la justicia indígena y asimilación al linchamiento

Una de las principales manifestaciones de criminalización de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas viene dada por el ejercicio legítimo de su derecho a ejercer sus propias modalidades de justicia, aquello sucede como bien lo señalan las distintas relatorías sobre el tema por desconocer a la justicia indígena como una práctica constitucionalmente e internacionalmente reconocida y, en última causa asimilarla al ajusticiamiento, siendo estas categorías culturalmente distintas y de hecho antagónicas o contrapuestas.

En el primero de estos casos, estamos hablando de un derecho humano reconocido a escala nacional y supranacional, particular o específico del colectivo indígena, que en reconocimiento del principio de diversidad ejerce su derecho a la autodeterminación cuya manifestación se presenta en la facultad inherente de administrar justicia bajo sus propias prácticas o costumbres, procedimientos o manifestaciones y autoridades. Dicha forma de administrar justicia tiene “como objetivo central (...) buscar la paz y la tranquilidad”.¹⁷⁰

En el segundo caso, nos referimos precisamente a la violación de uno o varios derechos (principalmente el derecho a la vida y el derecho a la integridad personal), producto de una práctica proscrita tanto a nivel interno como externo, realizada al margen de la ley y que no hace relación alguna con la identidad indígena.¹⁷¹

En este contexto, desde la Constitución Política del Ecuador expedida en el año 1998 se reconoce que “las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia”,¹⁷² facultad que debe ser entendida como un derecho colectivo producto del reconocimiento de

170 Acta de solución de conflicto por muerte suscitado en la parroquia Zumbahua y Juzgado en la Comuna de La Cocha, Acta n.º 24.

171 En estos términos La Ley de Deslinde Jurisdiccional del Estado Plurinacional de Bolivia reza en su artículo 5, numeral 5: “El linchamiento es una violación a los Derechos Humanos, no está permitido en ninguna jurisdicción y debe ser prevenido y sancionado por el Estado Plurinacional.” La ley finalmente aprobada no contiene este postulado.

172 Constitución Política del Ecuador (1998), artículo 191.

“mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico”.¹⁷³

Con mayor especificidad la actual Constitución de la República determina que “las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio”.¹⁷⁴ Disposición que es el producto del principio fundamental del Estado ecuatoriano de reconocerse como intercultural y plurinacional.¹⁷⁵

Este reconocimiento guarda relación con varios instrumentos internacionales, entre los cuales podemos mencionar por especificidad y no por ser los únicos referentes a esta temática al Convenio 169 de la OIT, sobre Pueblos Indígenas y Tribales y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Instrumentos que como rezan en su parte expositiva constituyen una afirmación histórica de la diversidad e identidad mundial, así como también de los procesos de lucha permanente de hombres y mujeres de distintas etnias.

Estos instrumentos internacionales vienen a conformar en esta temática el bloque de constitucionalidad del Estado ecuatoriano, que impone a los Estados el deber de garantizar el libre y pleno ejercicio de los derechos humanos mediante la adopción de un orden normativo dirigido a hacer posibles el cumplimiento de las obligaciones de respeto, protección y promoción de derechos humanos.¹⁷⁶ De ahí que la adopción de disposiciones normativas que garanticen el ejercicio de los derechos y libertades reconocidos tanto en nuestra Constitución, como en los instrumentos internacionales que rigen en materia de derechos humanos, sean conductas que fortalezcan la protección de las personas y el pleno respecto a sus derechos. Entre estos se encuentra el denominado derecho al etnodesarrollo, por la cual cada sociedad se encuentra facultada a buscar su mejor modelo de vida de acuerdo con sus costumbres, tradiciones y concepciones.¹⁷⁷

173 *Ibid.*, artículo 85.

174 Constitución de la República del Ecuador, artículo 171.

175 *Ibid.*, artículo 1.

176 ONU. *Comité de Derechos Humanos*. Observación General 31 y 14.

177 Declaración Universal de Derechos Humanos, artículo 28.

Así la justicia indígena, pese a ser reconocida en pie de igualdad con la administración de justicia ordinaria,¹⁷⁸ carece de normas procedimentales para su coordinación y cooperación lo cual constituye por sí misma un peligro a la exigibilidad de este derecho, así subsiste el vacío normativo de la derogada Constitución de 1998 que remitía la “compatibilidad”¹⁷⁹ de los dos sistemas de justicia a la ley, igual ocurre en la Constitución de 2008 que deja a la ley la “coordinación y compatibilidad entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”¹⁸⁰.

Respecto a lo anterior, es necesario comentar que actualmente ya existe una iniciativa legislativa presentada por la asambleísta Lourdes Tibán a la Asamblea Nacional,¹⁸¹ así también un anteproyecto de iniciativa del Ejecutivo con varias versiones no oficiales que se espera sean discutidos por la legislatura en el presente año.¹⁸² Del análisis de los dos proyectos se pueden extraer varias virtudes, como delimitación de conceptos, líneas procesales y mecanismos interesantes de coordinación y cooperación, sin embargo los contras de dichas iniciativas son mucho más visibles.

En primer lugar, existe una ausencia absoluta de participación del sector indígena por lo cual dichos proyectos padecerían de una nulidad formal y de fondo a la luz de los instrumentos internacionales,¹⁸³ y contraria a los pronunciamientos de los últimos relatores de Naciones Unidas sobre el tema.¹⁸⁴

178 Constitución de la República del Ecuador, artículo 171, numeral 2

179 Constitución Política del Ecuador (1998), artículo 191.

180 Constitución de la República del Ecuador artículo 171.

181 Proyecto de Ley de Coordinación y Cooperación entre la Jurisdicción Indígena y la Jurisdicción Ordinaria, calificado por el Consejo de Administración legislativa (CAL) el 1 de junio, 2010.

182 Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. *Anteproyecto de Ley de Coordinación y Cooperación entre la Jurisdicción Indígena y la Jurisdicción Ordinaria*, tres versiones anteriores a diciembre de 2010.

183 Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, artículo 6, numeral 1, literal a; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 19.

184 Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades fundamentales de los Indígenas, Rodolfo Stavenhagen, Ecuador-2006, párr. 83; Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, James Anaya, Ecuador-2010, párrs. 36-57.

Siguiendo la misma línea, es gravísimo el percibir una normativa que pretende una occidentalización de la justicia indígena en todos sus aspectos, uno y quizá el más notorio es la restricción de la competencia de la justicia indígena para el conocimiento de ciertos casos, considerados de una complejidad o importancia que no podrían o deberían ser manejados por la justicia indígena, esto contribuye a crear una desigualdad entre jurisdicciones constitucionalmente iguales¹⁸⁵ y evidentemente favorece a la criminalización de las y los líderes indígenas que ejerzan el derecho a administrar su propia justicia.¹⁸⁶

Sobre lo anterior, es necesario considerar que esa restricción tiene varias razones de peso para su imposición, la principal que atañe a este análisis es que implicaría que las autoridades indígenas se encuentren impedidas de juzgar causas de gran interés económico tanto para el Estado como para poderosas multinacionales que se dediquen a la explotación de recursos naturales o la construcción de grandes proyectos de infraestructura que afecten a la naturaleza.

Como analizaremos con más detalle más adelante se han ejecutado distintas prácticas de criminalización que vienen a deslegitimar este derecho, ya sea mediante su descalificación pública por medio de los medios oficiales del Estado,¹⁸⁷ o mediante la creación de instancias y procedimientos que desnaturalizan la justicia indígena, o en su defecto a la negación del mismo, a través de la implementación de disposiciones que limitan o restringen la posibilidad de que la justicia indígena se ejerza de manera eficaz y en la forma que la Constitución determina.

185 Declaraciones como las realizadas por el Presidente de la República el 26 de mayo de 2010 ratifican esta tesis, en las cuales afirma que “reconocerá a la justicia indígena en todo lo que no atente contra la Constitución y los derechos humanos, pero en cuestiones penales graves como un asesinato, no caben prácticas ancestrales sino la justicia nacional”.

186 Un caso paradigmático respecto a la criminalización de las y las dirigentes indígenas y en general del tratamiento estatal de la justicia indígena es el caso “la Cocha” del año 2002, particularidades sobre este caso pueden ser revisadas en el relato que realiza el entonces juez Carlos Poveda (2009: 475-477).

187 Es necesario hacer notar que la gran mayoría de críticas a la justicia indígena nacieron en el contexto de dos casos específicos que fueron juzgados en Comunidad de La Cocha el primero en el año 2002 y el segundo en el año 2010.

Aplicable a las dos causas de criminalización a las que se ha hecho mención, es decir tanto a la política económica extractivista contrapuesta el régimen del buen vivir, como al desconocimiento de la justicia indígena y asimilación al linchamiento, es el reconocer que el concepto de desarrollo entendido como algo neutral es erróneo, pues se encuentra cargado de toda una ideología que asigna roles a cada uno de los países (países industrializados y no industrializados) y que permite calificar o descalificar un modo de vida unificándolos bajo una misma matriz (países en desarrollo y vías de desarrollo).

V. Formas de criminalización contra las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas

Existen distintas formas de criminalización entre las que podemos citar la primaria que se encuentra reflejada en las normas jurídicas impuestas por el legislador, y la secundaria como producto o construcción de la puesta en práctica mediante los órganos ejecutivos de su aplicación. Este ejercicio arbitrario selectivo de determinación del sujeto “peligroso” a ser criminalizado se encuentra direccionado por el poder político, económico o de otra naturaleza,¹⁸⁸ producto de esta distinción podemos establecer tres manifestaciones o mecanismos criminalizantes que confluyen en un mismo resultado.

5.1. *Ámbito normativo de criminalización*

Primeramente, es necesario afirmar que la criminalización de los líderes y lideresas de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas no es una táctica nueva utilizada solamente por el poder de turno,¹⁸⁹ sin embargo si es relevante afirmar que el uso de estos tipos penales como mecanismo de criminalización se ha incrementado a niveles alarmantes,

188 Zaffaroni (2009: 20-34).

189 Aquella afirmación se desprende del listado de víctimas de violaciones de derechos humanos expuesta en el Informe de la Comisión de la Verdad. Ecuador 2010, t. 1, violaciones de los derechos humanos; y t. 5, conclusiones y recomendaciones.

esto hace un claro contrasentido en referencia a la amnistía otorgada por este mismo Gobierno en el contexto de la Asamblea Constituyente del año 2008.

Como podremos observar a lo largo de este acápite, los actos por los cuales se está activando actualmente la institucionalidad penal corresponden precisamente a aquellos por los cuales previamente se concedieron amnistías concedidas sobre la base de estas consideraciones. Con el objeto de demostrar el punto anterior en su parte considerativa la Resolución de la Asamblea Constituyente dice lo siguiente:

Que, varios hombres y mujeres de nuestro país, se han comprometido en defensa de la vida, de los recursos naturales y el ambiente; en contra de las compañías que han devastado el ecosistema, movidos por la desatención y el abandono; los afectados han realizado varias acciones de resistencia y protesta” [...] “Que algunos de ellos han sido reprimidos y luego enjuiciados por delitos políticos y comunes conexos con los políticos, en algunos casos por compañías nacionales y extranjeras, en otros por intermediarios e incluso por funcionarios públicos.¹⁹⁰

Una consideración previa que debemos tomar en cuenta es que el Código Penal vigente en Ecuador por sí mismo facilita el ejercicio de criminalización de los grupos sociales, esto debido a ser una norma que sufre de graves deficiencias, entre las que podemos citar que padece desde su origen de un vicio difícilmente subsanable y es basarse desde su origen en una normativa penal dictada en contextos de regímenes de facto, esto tanto al tener una fuerte influencia en el Código italiano de 1930 también conocido como Código Rocco, así también en el Código francés de 1810 o Código napoleónico,¹⁹¹ adicionalmente como es observable esta normativa penal pertenece a otros momentos y realidades históricas.

En referencia, lo que parecería no tener mayor importancia es en realidad una razón fuerte del porqué ciertos tipos penales sujetos de análisis en esta sección sean de fácil aplicación para criminalizar a grupos disidentes o ciudadanos marginales a la tendencia hegemónica,

190 Resolución Legislativa, Asamblea Constituyente, registro oficial segundo suplemento n.º 343 de 22 de mayo de 2008.

191 Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2009: 41).

tipos penales que dicho sea de paso además han transcurrido dentro de la vida republicana del Ecuador sin mayor modificación desde su adopción.

Lo anterior ha provocado que las normas a las que haremos referencia sean anacrónicas y no contengan los requisitos mínimos de la dogmática penal, en especial el referente a la especificidad de la acción sujeta de sanción lo cual provoca tipos penales en blanco, vacíos o suficientemente generales para que un universo de acciones recaigan en dicha norma por su generalidad, razón por la cual su aplicación queda sujeta a un grado excesivo de discrecionalidad. Este hecho también es latente respecto a la desproporcionalidad en la adecuación de las penas establecidas en las infracciones penales respecto al acto atípico cometido.

Todo lo expuesto se ve sustancialmente agravado puesto que sus postulados pertenecen a contextos distintos de los de un Estado constitucional de derechos y justicia, más aún a la Constitución de 2008 que puede ser calificada como de tendencia garantista. Aquello puede ser notado además en su falta de adecuación a estándares internacionales en referencia a ciertos derechos y libertades como es el caso de la libertad de expresión, la libertad de reunión, el derecho al disenso, el derecho a la protesta pacífica y el derecho a la resistencia.¹⁹²

Del análisis jurisprudencial de varios casos que han dado lugar a la criminalización de las y los dirigentes de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas mediante el uso de la normativa penal podemos mencionar que contrario a lo pensado existe una amplia gama de normas que son utilizadas con esta intencionalidad, siendo las principales el capítulo de los delitos de sabotaje y terrorismo (arts. 156 al 166 del Código Penal), el capítulo de los delitos que comprometen la paz y dignidad del Estado (arts. 123 al 129 del Código Penal), el capítulo de los delitos de rebelión y atentados contra los funcionarios (arts. 218 al 235 del Código Penal), el capítulo de los obstáculos puestos a la ejecución de obras públicas (arts. 246 al 248 del Código Penal) y en menor proporción ciertos tipos penales como la realización de manifestaciones públicas no autorizadas (arts. 153 del Código Penal), la alteración del

192 Constitución de la República del Ecuador (2008), artículos 66 (numerales 6, 12 y 13) y 98.

orden público con invasión de instituciones públicas o privadas u apropiación de cosas ajenas (art. 155 del Código Penal), plagio (art. 188 del Código Penal), prevaricato (art. 277, numeral 4 del Código Penal), apología del delito (art. 387 del Código Penal) y de algunas contravenciones de tercera clase (art. 606 del Código Penal).¹⁹³

Estadísticamente es observable un alarmante incremento del uso de los tipos penales mencionados, en especial de aquellos de sabotaje y terrorismo.¹⁹⁴ Así también es observable que del estudio de casos referentes a esta temática en un gran número los procesos penales no avanzan más allá de la etapa de indagación previa o de instrucción fiscal, debido al poco o ningún fundamento de los actos que se pretenden ilícitos; en otros casos también es frecuente el abuso de las acusaciones de sabotaje y terrorismo muchas veces por actos de menor gravedad que no se encasillan en estas figuras, razón por la cual las acciones no prosperan. No obstante, es criticable que del estudio de casos realizado en muy pocos casos el análisis de los jueces y fiscales parte del estudio de parámetros internacionales de derechos humanos respecto a la protesta pacífica, el derecho a la resistencia, la libertad de expresión y la libertad de reunión.

Lo anterior agravado por la Función Ejecutiva que desde sus propias instancias ejecutoras o ministeriales ha dirigido e intervenido y en la práctica ha significado el brazo armado para la penalización de las autoridades indígenas. Los ejemplos son varios, podemos citar dos casos ampliamente publicitados, el denominado “Caso la Cocha 2010”¹⁹⁵ y el proceso referente a la muerte del profesor shuar Bosco Wisuma.¹⁹⁶

193 Un análisis interesante y detallado sobre el tema puede ser consultado en Salazar Marín (2010: 101-143).

194 <<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/rebelion-y-atentados-un-delito-que-si-registra-cifras-estadisticas-en-el-pais-437929.html>>, nota publicada el 25 de octubre, 2010; <http://www.elcomercio.com/politica/Gobierno-cambio-vision-protesta_0_548345257.html>, nota publicada el 5 de septiembre, 2011.

195 “Apresados 5 acusados en la Cocha”, <<http://www.eluniverso.com/2010/05/29/1/1355/apresados-5-acusados-cocha.html>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

196 “Acusado de sabotaje y terrorismo, fue detenido José Acacho”, <http://www.minjusticia-ddhh.gov.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=3080:acusado-de-sabotaje-y-terrorismo-fue-detenido-jose-acacho&catid=276:institucionales&Itemid=59> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

5.2. *Ámbito institucional de criminalización*

Un segundo tipo de criminalización es el de tipo institucional muy ligado al normativo, se basa en la creación de organismos que tienen por objeto descaracterizar, asimilar y perseguir formas de manifestación culturales o en su defecto cooptar la propia institucionalidad indígena para ser debilitada y usada en beneficio de un determinado interés. De esta manera, se han expedido diversas normas de distinta jerarquía que regulan los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas sin que dichas colectividades hayan participado y consentido en sus contenidos por medio del mecanismo de consulta previa.

Basados en lo presentado, podemos citar varios ejemplos como son la expedición de un *Código Orgánico de la Función Judicial*¹⁹⁷ y de una *Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional*¹⁹⁸ en las cuales se regulan principios para la administración de la justicia indígena y formas de regulación institucional de la justicia indígena, entre las que constan la creación de un Consejo de la Judicatura que se constituye como un órgano que sin participación alguna de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas en el cual pasa a regular sus decisiones y a administrar sus manifestaciones de justicia.¹⁹⁹ En consecuencia, se produce además una especie de neocolonialismo que descalifica todo reconocimiento de la justicia indígena y que la reduce a una jurisdicción estrictamente limitada a conflictos de poca relevancia basada en su cuantía.

De igual manera, son de especial relevancia la creación y existencia de fiscalías indígenas que usurpan la aplicación de justicia indígena hacia una institucionalidad netamente occidental, de esta manera descalifican las actuaciones de las autoridades indígenas y persiguen a quienes ejercen dichas facultades bajo la aplicación de tipos penales, tal cual

197 Código Orgánico de la Función Judicial, artículos 7, 17 y 343.

198 Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional, artículos 6, 29, 64, 65, 66.

199 Código Orgánico de la Función Judicial, artículo 346.

como lo señala el informe sobre defensores y defensoras de derechos humanos²⁰⁰ esto significa un mensaje claro de persecución.²⁰¹

En otro ámbito, la aprobación de una *Ley de Minería* que entró en vigencia sin la correspondiente consulta prelegislativa, regula los lineamientos generales y específicos de la actividad extractiva del Estado que abarcan la explotación en territorios indígenas sin su participación o consentimiento implican una violación sistemática al derecho a la tierra, al derecho al territorio, así como también al derecho a la libre determinación y a la consulta previa.²⁰²

En este sentido, dentro del “Capítulo II. De la Formación, Ejecución y Administración de la Política Minera” se crea toda una estructura administrativa estatal conformada, entre otros órganos, por el Ministerio Sectorial competente, la Agencia de Regulación y Control Minero y la Empresa Nacional Minera, en la cual las colectividades indígenas no forman parte, ejercen injerencia alguna o derecho de veto respecto a explotaciones mineras en sus territorios.²⁰³

Aquello agravado por la creación del denominado “amparo minero” o amparo administrativo,²⁰⁴ institución que implica una prerrogativa proteccionista para que los beneficiarios de derechos mineros mediante la institucionalidad administrativa antes mencionada, denuncien la “internación, despojo, invasión o cualquier otra forma de perturbación que impida el ejercicio de sus actividades mineras.”

Eso implica un derecho exclusivo de los concesionarios mineros para realizar cualquier actividad de este tipo sin que se pueda establecer derecho al reclamo o a la resistencia por parte de quienes crean afectados a sus derechos, siendo estos últimos susceptibles de sanciones como el desalojo con el uso de la fuerza pública, multas, decomisos sin perjuicio de acciones penales, aquello sin necesidad alguna de determinar

200 Informe sobre la Situación de las Defensoras y los Defensores de Derechos Humanos en las Américas, puntos 79, 80, 81 y 82.

201 “Fiscal califica de subcultura a la justicia indígena”, <<http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1037665/-1/home/goRegional/Manabi>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

202 Raúl Llásag y otros (2009: 215-219).

203 *Ley de Minería*, artículos 4, 5, 8, 9, 11, y 12.

204 *Ibid.*, artículo 63.

si existen derechos constitucionales violentados.²⁰⁵ En efecto, este instrumento jurídico es utilizado constantemente desde comienzos del año 2009 como instrumento de criminalización de las personas que se oponen a este tipo de prácticas violatorias de derechos constitucionales.

Adicionalmente, la expedición de la *Ley de Seguridad Pública y del Estado* viene a constituirse en otro elemento de criminalización, aquello mediante la implementación de la institución del Estado de emergencia y bajo la interpretación de la siguiente causal:²⁰⁶ “ante situaciones de movilización social por reivindicaciones de derechos comprometidos por la industrias extractivas a los que históricamente los gobiernos han denominado (grave conmoción interna)”²⁰⁷

En ese contexto, al considerarse constitucionalmente las actividades de explotación ambiental como sectores estratégicos ha permitido el uso de la Fuerza Pública conformada por Fuerzas Armadas y Policía Nacional para legitimar su intervención ante hechos de protesta o manifestación. De esta manera,²⁰⁸ se han producido recurrentes confrontaciones con afectaciones a derechos humanos como la vida, la integridad personal, el derecho al reclamo y a la resistencia, así como a la libertad personal.

Lo anterior producido en gran parte debido al uso arbitrario e injustificado de la figura del Estado de emergencia, que en muchos casos ha desembocado en un uso excesivo de la fuerza o en un exceso de atribuciones de la Fuerza Pública, como fue denunciado en varias situaciones como las ocurridas en la comunidad de Sarayacu, en los territorios del pueblo waorani, en la comunidad de Dayuma,²⁰⁹ así como en varias otras comunidades por motivo del desacuerdo con el Proyecto de Ley del Agua presentado por el Ejecutivo.

205 *Ibid.*, artículos 64 y 65.

206 Ley de Seguridad Pública y del Estado, artículo 32.

207 Información presentada por Cedhu e Inredh en la audiencia temática ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre la situación de defensores y defensoras de derechos humanos en el Ecuador, 2009.

208 Constitución de la República, artículos 164 y 313.

209 Información presentada por Cedhu e Inredh en la audiencia temática ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre la situación de defensores y defensoras de derechos humanos en el Ecuador, 2009.

En otra arista, figura la desinstitucionalización de las organizaciones indígenas, en este sentido el actual Gobierno se encuentra en un complejo proceso de cooptación y neutralización de las distintas tendencias de los movimientos indígenas, producto de esto encontramos al Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) que viene a convertirse en una institucionalidad inmersa en el Ejecutivo, fenómeno que llegaría a concretarse con el actual Anteproyecto de Ley de Consejos de Igualdad de iniciativa del Ejecutivo.²¹⁰

Adicionalmente, las reformas introducidas al “Reglamento de Personas Jurídicas sin Fines de Lucro”²¹¹ un régimen fuertemente estatizado y discrecional para el control y fiscalización de las fundaciones y corporaciones de carácter civil.²¹² Esta queja se ha hecho manifiesta por la Conaie que reunida el mes de febrero del año 2010 emitió un comunicado en el cual en uno de sus puntos expresa lo siguiente:

Rechazamos la intromisión del Gobierno Nacional en las instituciones indígenas: DINEIB, CODENPE, Salud Indígena y FODEPI, y exigimos la autonomía de estas instituciones de acuerdo a los derechos colectivos y la Ley Orgánica de Instituciones Indígenas y demandamos la derogatoria de los Decretos Ejecutivos Nos. 1780, 1585, 196 y 250. Así como exigimos la restitución inmediata de las mismas y con los presupuestos respectivos.²¹³

Finalmente, otra práctica institucional de criminalización se encuentra reflejada en la utilización de un discurso confrontativo desde diversas instancias de la institucionalidad tradicional del Estado, en este sentido los máximos personeros del Consejo de la Judicatura,²¹⁴

210 Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, *Anteproyecto Ley de Consejos de Igualdad*, versión diciembre, 2010.

211 Decreto ejecutivo n.º 3054, registro oficial 660 de 11 de septiembre, 2002.

212 Decreto ejecutivo n.º 982, registro oficial 311 de 8 de abril, 2008.

213 Véase <<http://www.censat.org/articulos/10025-comunicado/823-Ecuador-CONAIE-declaran-las-concesiones-mineras-y-petroleras-en-sus-territorios>>

214 “Benjamín Cevallos comenta sobre las reformas penales”; “Justicia indígena para ciertas cuestiones, cuestión de edad, cuestión de familia, cuestión de delitos menores como el robo de borreguitos, cosas por el estilo, pero ya en cuestión de cosas mayores tienen que intervenir necesariamente la justicia ordinaria”, véase <<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/audio->

Defensoría Pública²¹⁵ y la Fiscalía del Estado²¹⁶ han declarado públicamente su desacuerdo, tanto ante la práctica de la justicia indígena como ante la defensa de los derechos ambientales y derechos de la naturaleza.

En referencia a lo anterior, sin duda el más grave de estos discursos por sus efectos constituye el realizado por el Presidente de la República, quien en diversas intervenciones, ha desacreditado a la justicia indígena rebajándola a una práctica proscrita por la ley sin contenido cultural, útil únicamente para casos sin importancia e incluso llegando a exhortar su desuso o abandono. Adicionalmente, estas afirmaciones han venido acompañadas de imputaciones de delitos a la dirigencia indígena, que ha sido tachada de enemiga de un proyecto nacional.²¹⁷

Todo aquello deja entrever que desde las más altas esferas existe una actitud que fomenta la conflictividad, además de una grave tendencia a la persecución de toda clase de líderes que disienten del modelo de gobierno actual o de las políticas económicas, legislativas o ambientales del régimen que puedan afectar el modo de vida propio de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.

VI. Conclusiones

Se presenta un marcado distanciamiento entre los principios establecidos en la Constitución de la República con la legislación y regulaciones secundarias publicadas con posterioridad; lo que la doctrina constitucional denomina un “vaciamiento de la Constitución” y comprende

benjamin-cevallos-comenta-sobre-las-reformas-penales-443611.html> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

215 “Defensor Público, Delitos deben ser juzgados penalmente”, <<http://www.diario-expresso.com/ediciones/2010/05/27/nacional/actualidad/defensor-insiste-en-ley-que-norme-justicia-indigena/>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

216 Véase <http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90%3Ada-yuma-la-represion-que-no-deseamos-de-un-regimen-que-se-proclama-ciudadano&Itemid=49>

217 “El Presidente fue pifiado en la Cocha”, <<http://www4.elcomercio.com/generales/solo-texto.aspx?gn3articleID=274010>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

tanto la negación como la tergiversación de los contenidos y derechos establecidos en la Carta Magna. Este fenómeno se presenta a través de la expedición de normativa infraconstitucional o secundaria o mediante la interposición de políticas públicas.

Se identifican a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas como “sujetos criminalizados”, en especial a quienes formando parte de estas colectividades han manifestado públicamente su desacuerdo con las políticas y acciones gubernamentales tendientes contrarias a los principios de interculturalidad y plurinacionalidad.

Se comprueba la existencia de formas particulares de criminalización primaria en cuanto a la adopción de normativa cuyo objetivo consiste en favorecer a las empresas concesionarias, y en consecuencia, perseguir y criminalizar la protesta social en defensa de los derechos humanos y de la naturaleza. En relación con lo expuesto, se han implementado medidas de criminalización secundaria, en cuanto se utilizan tipos penales como el sabotaje y terrorismo y el aparato represivo del Estado para impedir y disuadir a personas y colectivos que levantan su voz por defender sus derechos colectivos y difusos, como es el caso más visible referente al ejercicio de su propia justicia.

El rol que se encuentra desarrollando el Estado mediante sus normas y políticas es contrario a los principios constitucionales de plurinacionalidad e interculturalidad, siendo la justicia indígena, así como el *sumak kawsay* y los derechos de la naturaleza, elementos más visibles sobre los cuales recae la destrucción de estos conceptos.

Finalmente, se puede afirmar que el Estado ecuatoriano ha violado sus obligaciones generales de respeto, protección y promoción de derechos bajo las siguientes consideraciones:

- a. De respeto, porque adopta y ejecuta medidas para reprimir y penalizar a quienes resisten en contra de la violación de sus derechos colectivos, difusos y de la naturaleza;
- b. De protección, toda vez que permite que la actividad extractivista de las empresas concesionarias produzcan estos daños y en lugar de ejercer un control efectivo, reprime penalmente a sus víctimas; y de promoción, debido a que utiliza su aparato represivo para impedir, disuadir y castigar a quienes, en el legítimo ejercicio del

- derecho a la resistencia, en defensa de sus derechos personales, colectivos, difusos y de la naturaleza toman medidas de hecho para ser escuchadas;
- c. De promoción, en razón que la utilización de sus estrategias institucionales ha debilitado a las organizaciones sociales en su defensa por los derechos humanos, así como también se ha debilitado la credibilidad en el sistema de justicia por parte de los ciudadanos y las ciudadanas como resultado de su manejo altamente politizado.

VII. Oportunidades de encuentros y reconciliaciones

El contexto político en el que se desarrolla la Asamblea Constituyente permite que la Constitución, resultado de la misma, tenga un gran aporte de diversos colectivos usualmente excluidos del poder político y jurídico.²¹⁸ Como consecuencia, dicho texto constitucional representa al menos en lo conceptual un cambio sustancial con respecto a sus antecesoras, así como con otras normas constitucionales de la región hasta la fecha. Así nos encontramos ante un texto donde hay cuantiosos avances en cuanto a derechos, avances que deben ser rescatados, puestos en práctica e impedir que sean desconocidos.

Ese texto puede significar una oportunidad de encuentro y reconciliación ante momentos de grandes y complejos cambios donde los límites son pocos claros, donde el camino a seguir no es visible y los pasos resultan peligrosos. En este sentido, es necesario acordar en romper paradigmas y concepciones ajenas. El camino es largo en este sentido, pero su transitar puede significar un encuentro entre tendencias que nos conduzcan a un nuevo y propio paradigma que se refleje fácticamente en acciones estatales y ciudadanas.

Lo anterior significará partir de lo ético, como una nueva dimensión de valores que no se centren únicamente en el ser humano como ente individual aislado de otros seres y de su entorno: moral. Una nueva ética con estrecha vinculación a lo político, bajo el riesgo inminente de

218 Constitución de la República, artículo 11, numeral 2.

anularse mutuamente, la ética como instrumento de encubrimiento y aceptación, y la política como cálculo de consenso y lucha despiadada por adquirir y prolongar el poder.²¹⁹

219 Riechman (2000: 62-63).

El reto de la igualdad: género y justicia indígena

Judith Salgado

I. Introducción

Una de las hipótesis del “Proyecto de Investigación sobre Justicia Indígena y Plurinacionalidad” es que la justicia indígena en unos casos confronta y en otros reproduce la sociedad patriarcal. Para adentrarnos en la verificación de esta hipótesis nos parece pertinente echar mano de los aportes feministas al análisis del derecho pues esta es la fuente que ha enfatizado precisamente en develar las estructuras patriarcales, cuestionarlas y apostar por su superación. En este sentido, consideramos importante contar con un marco conceptual y metodológico previo respecto de la categoría de género, los métodos feministas de análisis legal y la relación entre feminismos y diversidad cultural para llegar a examinar concretamente el nexo entre justicia indígena y estructuras patriarcales en Ecuador. Este último punto lo desarrollaremos principalmente mediante análisis de las entrevistas realizadas a dirigentes e integrantes de la comunidad La Toglla dentro del “Proyecto de Investigación Justicia Indígena y Plurinacionalidad” y testimonios y debates realizados en diversos talleres dentro del proyecto “Diálogo de saberes sobre los mecanismos y formas de resolución de la violencia contra las

mujeres indígenas: los casos de las provincias de Imbabura, Chimborazo y Sucumbíos”²²⁰ (en adelante talleres de diálogos).

II. La categoría de género como aporte de los feminismos

Hemos optado por utilizar el término feminismos (en plural) para subrayar la gran diversidad que lo conforma.²²¹ No por ello desconocemos la raíz común de la que sus distintas tendencias se alimentan. En efecto, los feminismos que son tanto un movimiento político como un campo teórico de análisis, han coincidido en cuestionar las relaciones jerárquicas de poder entre hombres y mujeres, criticando la posición de subordinación, desigualdad, exclusión y opresión que las mujeres viven en las diversas sociedades y apostando por transformar tales situaciones. Han calificado a estas sociedades de patriarcales por estar basadas en la premisa de la superioridad de los hombres y todo lo asociado con lo masculino y la consiguiente inferioridad de las mujeres, y todo lo asociado con lo femenino construyendo así relaciones asimétricas de poder que atraviesan todos los ámbitos (social, político, cultural, económico, familiar, etc.).

Uno de los aportes teóricos de los feminismos ha sido el desarrollo del género como una categoría de análisis.

El concepto más difundido de género es el de una construcción cultural de la diferencia entre los sexos que produce relaciones asimétricas de poder. En esta comprensión el género es asociado con los significados, ideas, creencias sobre lo que significa ser hombre o ser mujer en un tiempo y espacio específicos. Supone además la idea de que el sexo es lo biológico, lo natural, mientras que el género es lo construido

220 Proyecto ejecutado por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador en 2008 con el apoyo de la Embajada de los Países Bajos. En este proyecto se realizaron 4 talleres de dos días de duración, cada uno durante un año en los que participaron mujeres indígenas líderes de sus comunidades y, en pocos casos, mujeres autoridades de la justicia indígena, funcionarias/os de Comisarias de la Mujer, docentes de la Universidad Andina Simón Bolívar y funcionarias del Conamu y Unifem.

221 En este artículo no vamos a profundizar en esa diversidad. Para quienes tengan interés en hacerlo recomiendo las siguientes lecturas: Isabel Cristina Jaramillo, “La crítica feminista al derecho (2009: 103-133); Virginia Vargas (2005).

discursivamente sobre esa diferencia sexual. En esta lógica el sexo sería inmodificable mientras que el género podría ser transformado.

Esta división sexo/género ha sido también cuestionada. En efecto, se ha puesto en evidencia que no todas las culturas entienden el sexo como una diferencia binaria y que en muchas de ellas se reconocen tres o cuatro sexos. Diversos estudios antropológicos demuestran que lo que calificamos como natural, inmutable y prediscursivo (la existencia de dos sexos uno femenino y otro masculino) es una peculiaridad de la cultura occidental.²²²

Judith Butler pone en evidencia que la diferencia sexual es invocada siempre como diferencia material y, por consiguiente, natural e indiscutible. Entonces el concepto de género como construcción cultural/social del sexo reafirma la dicotomía género/cultura y sexo/naturaleza. Esta autora cuestiona frontalmente esta comprensión y plantea la construcción del sexo como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos. La performatividad, entendida como el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone, produce tanto el género como el sexo. En suma, saca al “sexo” del ámbito de lo indiscutible, incuestionable, dado, prediscursivo y obvio para ubicarlo como un producto discursivo también.²²³

Sin perder de vista este punto de inflexión, en nuestra opinión, Joan Scott propone una definición de género muy interesante cuyo núcleo reposa en la conexión integral de dos proposiciones, “es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”. Respecto a la primera proposición el género comprende cuatro elementos interrelacionados entre sí, simbólico (representaciones múltiples y a veces contradictorias, por ejemplo las figuras de Eva y María); normativo (expresa interpretaciones de los símbolos basados en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman categóricamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino); institucional (referido a la familia, relaciones de parentesco, mercado de trabajo, educación, política) y subjetivo (referido a la

222 Gabriela Castellanos (2003: 34-37).

223 Judith Butler (2002: 17-94).

construcción de las identidades). En cuanto a la segunda proposición la autora afirma que “el género constituye el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. No es el género el único campo, pero parece haber sido una forma persistente y recurrente de facilitar la significación del poder en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica.”²²⁴

Otros autores también complejizan el debate al analizar los llamados regímenes de género. Así, por ejemplo, Silvia Walby plantea la interrelación de seis estructuras que constituirían los regímenes de género y ayudarían a explicar la subordinación y opresión de las mujeres. Así: 1) la apropiación del trabajo doméstico por parte de los hombres; 2) la inequidad en el trabajo remunerado; 3) el dominio masculino en las entidades estatales²²⁵ que definen la normativa y las políticas; 4) la violencia machista; 5) el control del cuerpo de las mujeres y su sexualidad; y, 6) el dominio de los hombres de instituciones culturales que refuerzan sus representaciones de las mujeres. También afirma la necesidad de interrelacionar el análisis de género con la clase, la raza, la edad, etc.²²⁶

Robert Connell, quien incursiona en los estudios sobre la construcción social de la masculinidad plantea también tres estructuras que se interrelacionan para formar los regímenes de género. Así las relaciones de poder en las que se evidencia el dominio masculino y la subordinación de la mujer; las relaciones de producción que definen la acumulación de la riqueza en manos masculinas y la desvalorización del trabajo de las mujeres tanto en lo productivo como reproductivo y la *cathexis* (dependencia emocional) que se conecta con el deseo sexual y las relaciones que alrededor de este se gestan. Este autor pone en evidencia que coexisten regímenes de género dominantes, así como regímenes que transgreden los postulados hegemónicos, también señala que no solo la fuerza y la opresión mantienen tales regímenes, sino también la satisfacción que encuentran los sujetos dentro de un régimen determinado.²²⁷

224 Joan W. Scott (2003: 289-292).

225 Para nuestro trabajo comprende también a las autoridades indígenas y la forma de creación de su derecho y formas de administración de justicia indígena.

226 Linda McDowell (1999: 33).

227 *Ibid.*, 36-38.

De otra parte, Gabriela Castellanos define al género como “un sistema de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que dan contenido específico al cuerpo sexuado, a la sexualidad y a las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y en un contexto determinado.”²²⁸

III. Métodos feministas para el análisis del derecho

Isabel Cristina Jaramillo sostiene que el derecho ha sido uno de los principales focos de la crítica feminista y, a la vez, una herramienta utilizada para la transformación social. Respecto de la crítica feminista desde la teoría del derecho destaca dos aportes: el primero, que el derecho, como producto de sociedades patriarcales, ha sido construido desde el punto de vista masculino reflejando y protegiendo los valores, necesidades e intereses de los varones. Segundo, que se ha demostrado que incluso cuando el derecho protege los intereses y necesidades de las mujeres e introduce su punto de vista, en su aplicación por instituciones o individuos moldeados por la ideología patriarcal ha desfavorecido a las mujeres.²²⁹

Katharine Barlett pone su acento en la importancia de contar con métodos feministas para el análisis del derecho. Sostiene que estos métodos surgen del pensamiento crítico que devela que las normas representan las estructuras de poder existentes y que, por lo mismo, es indispensable crear métodos que en lugar de reproducir tales estructuras ilegítimas de poder las identifiquen, cuestionen y superen.²³⁰

Esta autora identifica tres métodos feministas de análisis del derecho: 1) La pregunta por la mujer; 2) El razonamiento feminista práctico y 3) La creación de conciencia. Y desarrolla además una propuesta respecto de la construcción de conocimiento del derecho desde el feminismo a la que denomina “posicionamiento”.

228 Gabriela Castellanos, *op. cit.*, p. 48.

229 Isabel Cristina Jaramillo (2009: 122).

230 Katharine T. Bartlett (1990: 830-831). En la parte que sigue realizamos una síntesis de los puntos que consideramos centrales del artículo. La traducción es nuestra.

El primer método, **la pregunta sobre la mujer** (*asking the woman question*), indaga en las implicaciones de género de una práctica social o de una norma, examina la manera en que el derecho deja de lado las experiencias y los valores que por cualquier razón suelen ser más típicos de las vidas de las mujeres que de los hombres, revela cómo la posición de las mujeres refleja la organización de una sociedad más que unas características inherentes de las mujeres, ayuda a demostrar cómo las estructuras sociales se incorporan en normas que de manera explícita o implícita reproducen la subordinación de las mujeres. En suma, este método confronta la asunción de que el derecho es neutral respecto del género. Al utilizar este método es clave al hablar y preguntarnos por la mujer, explicitar de qué mujer estamos hablando.

El segundo método, **el razonamiento feminista práctico** (*feminist practical reasoning*), se centra en el proceso de resolución de casos, revelando que los así llamados métodos neutrales de decisión de casos tienden a esconder o enmascarar mas no eliminar las consideraciones sociales y políticas de las decisiones legales. Lo sustancial de este método consiste en una suerte de actitud de alerta frente a ciertas formas de injusticia que usualmente no se ven o no se toman en cuenta. El abogar por métodos contextualizados de razonamiento permite una mayor comprensión y explicitación de tales injusticias, y su utilización puede llegar a cambiar las percepciones respecto del mundo y ampliar los elementos que se consideran relevantes en el análisis del contexto de un caso específico. La autora sostiene que este método desafía la legitimidad de las normas de aquellos que se atribuyen el hablar en nombre de la comunidad, mediante las normas y nos recuerda que las feministas consideran problemático el concepto de comunidad, en tanto han demostrado que las leyes en general tienden a reflejar y reproducir las estructuras de poder vigentes.

El tercer método, **la creación de conciencia** (*consciousness-raising*), tiene que ver con la importancia asignada a los grupos de concientización en los que las mujeres se reúnen a compartir sus experiencias de vida desde lo personal y concreto, y la manera como este intercambio permite una retroalimentación permanente, reconfigurando la teoría desde la experiencia y la experiencia desde la teoría. Esta relación experiencia/

teoría revelaría la dimensión social de la experiencia individual y la dimensión individual de la experiencia social y, por tanto, el carácter político de lo personal.

Finalmente, Katharine Bartlett realiza una propuesta feminista para acercarse al conocimiento del derecho en la que toma elementos de varios debates epistemológicos. Denomina **posicionamiento** (*positionality*) a su propuesta que integra el concepto de conocimiento basado en la experiencia, concibe la verdad como una respuesta situada y parcial en contraste con la idea de una verdad objetiva y externa, requiere de una mirada autocrítica abierta a examinar sus propias posiciones e insiste tanto en la diversidad de experiencias como en su mutua conexión y nuestra común humanidad desarrollando un doble enfoque tanto a la comunidad como a los individuos vistos de manera interdependiente.

De su parte, Alda Facio²³¹ desarrolla su propuesta de una metodología de análisis del género del fenómeno legal que incluye seis pasos: 1) Tener conciencia de la subordinación del género femenino al masculino en la experiencia personal; 2) Comprender las manifestaciones del sexismo; 3) Identificar qué mujer se contempla como “el otro” y qué efectos tiene en mujeres de otra clase, edad etnia, opción sexual, etc.; 4) Ubicar el estereotipo de mujer que sirve de sustento al texto (mujer-madre; mujer-esposa; mujer-familia, etc.); 5) Analizar la relación entre los tres componentes del fenómeno legal (normativo, estructural y político/cultural);²³² 6) Colectivizar el análisis, enriquecerlo con aportes y contribuir a la concientización.

Como podemos ver esta metodología desglosa más lo que Katharine Bartlett llama la pregunta sobre la mujer y da mucha importancia también al método de toma de conciencia de género.

Para este artículo nos interesa enfatizar en el desarrollo del segundo paso por la utilidad que tienen para nuestro análisis.

231 Alda Facio (2009: 181-224).

232 El **componente formal-normativo** es la normativa formalmente generada (la Constitución, los tratados internacionales vigentes, leyes, reglamentos, etc.); el **componente estructural-institucional** es el contenido que el poder legislativo, las cortes, las instancias administrativas le dan a las normas, al momento de aplicarlas e interpretarlas; y el **componente político-cultural** es el contenido que las personas u organizaciones le dan a la norma por medio de la doctrina jurídica, las costumbres, las actitudes, las tradiciones y el conocimiento que tengan de ella.

Alda Facio, siguiendo a Margrit Eichler, identifica varias **formas en las que se manifiesta el sexismo** (creencia basada en la superioridad de los hombres sobre las mujeres), a saber:

- El **androcentrismo** se da cuando un estudio, análisis o investigación se enfoca desde la perspectiva masculina únicamente pero al mismo tiempo como si esta no fuera una perspectiva. Se percibe la experiencia masculina como central a la experiencia humana y por tanto la única relevante. Dos formas extremas de androcen-trismo son la ginopia (invisibilización de las mujeres y lo femeni-no) y la misoginia (repudio a las mujeres y lo femenino).
- La **sobregeneralización** ocurre cuando un estudio se centra úni-camente en los hombres y, sin embargo, sus resultados se presen-tan como válidos para las mujeres también.
- La **sobreespecificidad** se presenta cuando se asume una necesidad o comportamiento humano como específico ya sea de hombres o de mujeres.
- La **insensibilidad al género** se concreta cuando se ignora el géne-ro como una categoría válida e importante para el análisis.
- El **doble parámetro** se da cuando una misma conducta o una si-tuación idéntica se valoran o juzgan con parámetros distintos en base al género.
- El **deber ser de cada sexo** que se basa en la creencia de que exis-ten conductas o características humanas que son más apropiadas para hombres o para mujeres.
- El **dicotomismo sexual** consiste en tratar a hombres y mujeres como diametralmente opuestos sin mirar sus semejanzas.
- El **familismo** se presenta cuando se asimila mujer con familia asumiendo que las necesidades de la familia son las necesidades de la mujer sin considerar sus necesidades individuales.

IV. Feminismos, diversidad cultural y mujeres indígenas

Una de las clasificaciones de los tipos de feminismos distingue entre aquellos denominados esencialistas de género y los antiesencialistas de

género. En el primer grupo encontramos a todos aquellos que consideran que el género es la causa fundamental de la opresión de las mujeres y que esta se expresa de manera común en cualquier contexto, mientras que en el segundo encontramos a aquellos que si bien consideran al género como uno de los ejes de la opresión lo interrelacionan necesariamente con otros como la clase social, la etnia, la orientación sexual, la edad, etc., analizados en cada contexto específico.

Los feminismos esencialistas de género han mantenido generalmente una actitud de sospecha cuando no de oposición frontal al reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos colectivos por considerar que estos agudizan el problema de subordinación de las mujeres y las dejan en la desprotección en nombre de las tradiciones culturales.²³³

Desde los feminismos antiesencialistas encontramos la propuesta de repensar la diversidad cultural desde el género vinculando el análisis de la cultura con el poder. Esta postura cuestiona tanto las visiones esencialistas de la cultura que consideran que cualquier práctica cultural debe ser respetada en nombre de la diversidad cultural, como la visión etnocéntrica y colonial que descalifica toda cultura que no sea occidental adjetivando todas sus prácticas como salvajes, primitivas, atrasadas, en suma inferiorizándolas.

Dentro de los feminismos antiesencialistas de género encontramos al feminismo poscolonial o descolonizador que, según Boaventura de Sousa Santos, contribuye de manera trascendente a la construcción de epistemologías del sur, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad. Este autor entiende por feminismo poscolonial el conjunto de perspectivas feministas que integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación contemporáneo en el que sobresalen el racismo y el clasismo; buscan descolonizar las corrientes feministas eurocéntricas dominantes en nuestra región; y orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, cuestionando la discriminación que sufren las mujeres al interior de las comunidades de los oprimidos y afirmando la diversidad dentro de la diversidad.²³⁴

233 Susan Moller Okin (2006: 1-12).

234 Boaventura de Sousa Santos (2010: 159-160).

En efecto, han sido las mujeres indígenas organizadas en nuestro continente las que han venido combinando tanto una lucha frente al Estado por el reconocimiento de la autodeterminación de sus pueblos y sus derechos colectivos, como al interior de sus comunidades por replantear críticamente sus sistemas normativos.²³⁵

Aída Hernández enfatiza en los aportes de feministas poscoloniales para evitar los esencialismos culturales en los siguientes términos:

Al mismo tiempo que las feministas poscoloniales han advertido los peligros de los universalismos, han reconocido que esta preocupación por respetar la diferencia puede llevar a esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, dan pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad de grupo.²³⁶

Según María Teresa Sierra:

[...] las mujeres indígenas se han enfrentado a dos grandes tareas: por un lado convencer a sus hombres de que sus demandas como mujeres no van en contra de las luchas de sus pueblos; y por el otro mostrar que sus demandas responden a sus propias necesidades como mujeres indígenas, cuestionando las “malas” costumbres que las subordinan, sin por ello descalificar su cultura.²³⁷

El Mandato de la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala da cuenta tanto de la importancia que las mujeres indígenas dan a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, como a los derechos humanos de las mujeres desde su propia cosmovisión. Los extractos seleccionados de este mandato y que presentamos a continuación demuestran esta afirmación:

235 Aída Hernández (2003).

236 *Ibíd.*, 27.

237 María Teresa Sierra (Quito: 15).

Con el propósito de buscar alternativas para eliminar la injusticia, la discriminación y la violencia contra las mujeres, el machismo y volver a las formas de respeto mutuo y armónico en la vida planetaria nos congregamos en esta Cumbre y unimos nuestros corazones, nuestras mentes, nuestras manos y nuestros vientres (...) (nos comprometemos a) Formarnos e informarnos en el conocimiento de los instrumentos internacionales que defienden los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas y en particular de las mujeres (...) Lograr una mayor visibilización de los derechos de las mujeres en todos los espacios posibles. Establecer alianzas estratégicas... para b) Lograr el posicionamiento colectivo de los pueblos indígenas y desafiar el sistema de dominación jerárquico, excluyente, impositivo, capitalista-neoliberal, patriarcal y destructor del planeta (...) Fortalecer la participación de las mujeres en la toma de decisiones y estamentos de poder con un ejercicio dual y complementario respecto al territorio de los pueblos indígenas (...) Promover el respeto y la dignidad de la mujer a partir de la cosmovisión de cada uno de los pueblos indígenas.²³⁸

Como podemos constatar, para las mujeres indígenas latinoamericanas no existe per se una contradicción entre el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos humanos de las mujeres. Esto no quiere decir que no asuman realizar todos los esfuerzos necesarios para denunciar y superar aquellas prácticas culturales que reproducen la violencia y discriminación contra las mujeres, pero también para proteger aquellas prácticas culturales que dan cuenta de una relación equivalente y complementaria entre hombres y mujeres dentro de su propia cultura.

V. Justicia indígena y estructuras patriarcales

Julio César Trujillo entiende un sistema jurídico como “el conjunto de instituciones, normas, principios y valores que rigen la conducta o comportamiento de los miembros de la comunidad entre sí, de todos y cada uno de ellos con la comunidad y que sirven para resolver los conflictos

238 Mandato de la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, Puno, Perú, 27 y 28 de mayo de 2009.

que amenazan la supervivencia de la comunidad, o la seguridad de sus miembros.”²³⁹ Contrasta esta definición con el derecho indígena demostrando de manera clara el cumplimiento de cada uno de sus elementos.

La Constitución ecuatoriana en el artículo 57, numeral 10, reconoce como parte de los derechos colectivos de los pueblos indígenas el de “crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio y consuetudinario, **que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.**” Así mismo, al reconocer la justicia indígena en su artículo 171 establece que las autoridades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, **con garantía de participación y decisión de las mujeres.**²⁴⁰

Desde este marco normativo constitucional nos interesa mirar la protección o vulneración de derechos humanos de las mujeres indígenas en la administración de justicia indígena en Ecuador y la participación y decisión de las mujeres indígenas como autoridades de la justicia indígena.

Recordemos que de acuerdo con la teoría crítica en general y la teoría feminista en particular el derecho representa las estructuras de poder existentes. En este trabajo nos importa indagar específicamente cómo el derecho y la justicia indígena se relacionan con la confrontación y/o reproducción de estructuras patriarcales. Para el efecto, utilizaremos el método feminista de la pregunta por la mujer con particular énfasis en la ubicación de rupturas y/o reproducciones de manifestaciones del sexismo; el método del razonamiento feminista práctico para contextualizar algunos casos desde el uso de la categoría de género; el método de la creación de conciencia desde el análisis de la experiencia y propuestas de mujeres indígenas organizadas.

239 Julio César Trujillo (2004: 14).

240 El resaltado es nuestro.

4.1. Relaciones familiares y liderazgo comunitario

Respecto de la construcción del género al interior de las familias podemos constatar que la mayor parte de mujeres indígenas que participaron en los talleres de diálogos coinciden en que las mujeres se encuentran a cargo de las tareas domésticas, la crianza de los hijos e hijas y el trabajo agrícola pero perciben que este trabajo no es suficientemente valorado en la familia.²⁴¹ De otra parte se miran también como actoras en las luchas por la reivindicación de los derechos de sus pueblos, sin embargo resaltan la manera en que su papel dentro de esa lucha, por una parte, reproduce los tradicionales roles de género (como cocineras y acompañantes) y también los subvierten (como escudo humano ante enfrentamientos), sin embargo esto no se revierte en un reconocimiento y valoración de este rol. En palabras de una mujer indígena:

Hay muchas mujeres indígenas que han participado en eventos o acontecimientos históricos, por la valoración de su pueblo, la reivindicación de los derechos de los pueblos, pero no están presentes construyendo historia. Tan solo están presentes como acompañantes, cocineras o nos utilizan como escudo para que la Policía no agrede a los hombres. Nuestra propuesta como mujeres indígenas hasta el momento no está visibilizada. Hemos y vamos a seguir apoyando toda la reivindicación de los pueblos y nacionalidades indígenas, pero la participación nuestra ha sido superactiva de cocineras, de voceras, pero en la historia y en el lenguaje desaparecemos.²⁴²

Un elemento que vale la pena destacar es que cada vez más las mujeres indígenas se han organizado para intentar posicionar al interior de sus comunidades sus preocupaciones, necesidades e intereses presionando para que estos sean tomados en cuenta como asuntos de importancia en su comunidad. Y aún en medio de la oposición de algunos integrantes de las comunidades las mujeres persisten:

241 Mujer indígena participante en talleres de diálogos, en Marcelo Bonilla y Diego Yela (Quito, 2009: 9). <www.uasb.edu.ec/padh.php>

242 *Ibid.*, 14. Las mujeres que participaron en este proceso de diálogos solicitaron que sus nombres no consten en la sistematización.

[...] con tantas dificultades pero sí salimos y estamos saliendo especialmente en la comunidad donde nosotros haciendo de lideresas. Quieren que nosotras ya no sigamos pues [dicen] “tenemos que bajarlas a estas mujeres hay que hacerlas sentar en la casa a estas carishinas.”²⁴³ Nosotras ahora sí nos paramos y somos muchas mujeres.²⁴⁴

En el caso de las mujeres indígenas que concurren a los talleres de diálogos constatamos una fuerte motivación por aumentar su participación activa a nivel de sus comunidades, pero también las dificultades que ubican para que se amplíe la participación de las mujeres indígenas en general en los cargos de dirigencia en sus comunidades.²⁴⁵ En varias ocasiones se menciona que para aceptar cargos directivos en sus comunidades las mujeres indígenas deben contar con el consentimiento de sus maridos. En algunos casos inclusive la aceptación de una responsabilidad directiva puede desencadenar violencia contra las mujeres por parte de sus parejas, tal como se expone en el siguiente testimonio: “S veces ya le nombran la directiva y le dan otra pisa²⁴⁶ en la casa porque ha aceptado, ¿sí o no compañeras? Es que primero tienen que pedir el consentimiento al marido para aceptar, con muchas mujeres es así, se dice ‘voy a ver si es que mi marido me acepta para que venga’”²⁴⁷

Muchas veces también el rol reproductivo asumido como responsabilidad directa de las mujeres es visto como obstáculo para participar más activamente en la dirigencia de sus comunidades, sumado a la oposición de los maridos. Cuando se preguntó al grupo de participantes cómo es que ha habido mujeres indígenas con liderazgo nacional, una de las participantes responde:

[...] mama Dolores (Cacuango) es soltera y nunca se casó. Ahí sí se puede ejercer el liderazgo. Igual Blanca Chancoso es soltera... Carmelina Lamberla sí la conocían de la FISI, ella también fue soltera cuando estaba de dirigenta, ahora que se casó ya no está. ¿Qué pasó? Ella también

243 Palabra quichua que significa mujer que actúa como varón.

244 Mujer indígena participante en talleres de diálogos (Bonilla y Yela, 2009: 28).

245 *Ibid.*, 4-83.

246 Se utiliza para referirse a una paliza.

247 Mujer indígena participante en talleres de diálogos, en Marcelo Bonilla y Diego Yela (2009: 33).

cuando ya se casó terminó el trabajo y era una lidereza excelente a nivel nacional e internacional.²⁴⁸

Sin embargo, otros testimonios matizan esta afirmación porque aunque reconocen las dificultades de las mujeres casadas de asumir liderazgo al interior de sus comunidades y organizaciones no lo ven como un obstáculo insalvable, inclusive en ciertos casos dan cuenta de transformaciones en las relaciones de pareja que reflejan mayor equidad.

[...] yo me atrevo a decir que muy pocas liderezas tienen esposos que realmente entienden; no porque quisieron entender sino porque ha sido un proceso de “hacer entender”. En mi caso por ejemplo mi esposo me ayuda mucho porque también trabaja con organizaciones de mujeres, me ayuda mucho porque vio a su mamá ser maltratada por el padre y no quiere que sus hijas, sus hermanas, su suegra y su mamá vivan la misma situación que ha vivido. En este caso o sea algo pasó dentro de él que reaccionó. Me parece que por ahí sería la estrategia de ir trabajando. La idea es que no solamente nosotras en el espacio que estemos nos reconozcan nuestros derechos. También queremos llegar a la equidad y que ese espacio (se refiere al doméstico) que nosotros siempre por décadas hemos asumido sea compartido²⁴⁹ [...] A mí me costó muchísimo trabajo, mi esposo venía de una familia donde la mamá, las hermanas le atendían (...) El era varón, le daban lavando la ropa las hermanas, él nunca lavaba la ropa; cuando lavó la primera vez la ropa era cuando yo dí a luz a mi hijo, a mi primer hijo y hasta se puso a llorar no sé si de la emoción o del susto (...) Una vez vio la mamá que estaba lavando los pañales, y dijo: “Dios mío no puedo creer, no puedo creer que mi hijo esté lavando pañales, ahora sí no puedo creer que pasó, no, mi hijito que pasó tienes que venir trayendo a tu mujer acá para atenderle y vos no lavar los pañales”. Imagínese (...) Cuando cocinan, lavan, los hombres son más tiernos, se hacen más responsables.²⁵⁰

En el caso de algunas mujeres indígenas de la comunidad de La Toglla evidenciamos una autovaloración muy positiva como mujeres asociada a la inteligencia, la astucia, a la capacidad, a la habilidad de

248 *Ibid.*, 34.

249 *Ibid.*, 30.

250 *Ibid.*, 30.

defenderse en los enfrentamientos con policías por conflictos de tierras.²⁵¹ Este último aspecto es muy reconocido también por los hombres de la comunidad, en los siguientes términos: “las mujeres pelean más que los hombres (...) ellas están a capa y espada, en cambio a las mujeres no les pueden llevar presas pero a los hombres llevan más.”²⁵² (...) “Son las mujeres las que están al frente de eso de las confrontaciones”²⁵³

Esto podemos vincularlo con hallazgos de una investigación desarrollada en Ecuador y Perú en la que se sostiene que: “En las comunidades la identidad femenina está conformada por dos elementos complementarios entre sí: la figura de la madre nutriente y de la mujer guerrera (...) los aspectos femenino-agresivos (fueron) destacados por los varones como un elemento que genera admiración y temor al mismo tiempo.”²⁵⁴

Adicionalmente constatamos entusiasmo y ganas de participar y ser elegidas como parte de la dirigencia de su comunidad.²⁵⁵

En cuanto a los roles de género en la comunidad de La Toglla, varias entrevistas identifican a las mujeres como aquellas que pasan más en la casa, se encargan de los hijos, de los esposos, de sembrar, de aportar a la comunidad. Destacan también el rol de parteras y conocedoras de la medicina tradicional. Los hombres salen afuera a trabajar y traen dinero a la casa además de colaborar en labores comunitarias.²⁵⁶ Podemos ver que estos roles reflejan aún una división del trabajo por género, así lo productivo está a cargo de los hombres y lo reproductivo de las mujeres, si bien las mujeres han incursionado en proyectos productivos también pero dentro de su comunidad (huertos, confección de ropa, crianza de animales). Las labores comunitarias son comunes a hombres y mujeres.

251 Entrevistas a mujeres indígenas de base de la comunidad La Toglla, 9 y 21 mayo 2011. (Ximena Quishpe: 1 y 6; Lourdes Quishpe: 1, 10 y 11; Verónica: 14.)

252 Entrevista a hombre indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011. (Acerro: 10).

253 Entrevista a hombre indígena de las bases de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011. (Paucar: 11)

254 Rocío Franco y María Alejandra González (2009: 177).

255 Entrevistas a mujeres indígenas de base de la comunidad La Toglla, 9 y 21 de mayo, 2011 (Ximena Quishpe: 1 y 6; Lourdes Quishpe: 1, 10 y 11).

256 Entrevista a mujer indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011 (María Yolanda Miranda: 3; Lourdes Quishpe: 11).

Sin embargo encontramos también la ruptura de estos roles dicotómicos sobre todo en cuanto al liderazgo en cargos de dirigencia, en el enfrentamiento a fuerzas policiales y, de manera más puntual, respecto de aprendizajes antes considerados masculinos y sobre los que ha habido talleres que han incluido a las mujeres (sobre albañilería, carpintería, pintura, etc.)²⁵⁷

Si bien en la comunidad de La Toglla las mujeres participan activamente en espacios comunitarios y como parte de la dirigencia, solo en un caso han asumido la Presidencia.²⁵⁸ Al preguntarle a una dirigente de La Toglla el porqué no ha habido más mujeres presidentas, ella da cuenta de cómo el rol reproductivo puede impedir el asumir el máximo cargo de la comunidad:

[...] a veces nosotros mismo pensamos que no vamos a poder asumir ese cargo. Pero nosotros nos damos cuenta también que las mujeres si podemos sacar adelante cualquier cosa que nos proponemos hacer, también a veces si hacemos. Si quisiera ser presidente de aquí de la comunidad, para sacar adelante a la comunidad. Yo sí he pensado en ser presidenta de la comunidad.

—¿Y no le han elegido?

—Si me han dicho que sea, pero a veces por mi tiempo, por mis hijos, de mi niña en la escuela, a veces si me he puesto a pensar que no puedo tener tiempo para andar. Entonces ese, por ese problema no más...²⁵⁹

Identificado el hecho de que el rol de crianza de hijos/as limita la posibilidad de una mayor participación de mujeres en la dirigencia comunitaria, algunas mujeres han propuesto la creación de una guardería, que aún no se ha concretado por falta de dinero.²⁶⁰

Cabe destacar que en la comunidad La Toglla la autoridad se ejerce mediante un Consejo de Gobierno integrado por presidente/a,

257 Entrevista a mujer indígena de las bases de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011 (Lourdes Quishpe: 10).

258 Entrevista a mujer indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011. (Verónica, p. 2)

259 Entrevista a mujer indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011 (María Yolanda Miranda: 7).

260 Entrevista a mujer indígena de las bases de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011 (Lourdes Quishpe: 12).

vicepresidente/a, secretario/a, tesorero/a y síndico/a y varias dirigencias, entre ellas la de Administración de Justicia. Esta última se creó hace tres años²⁶¹ y está integrada por tres mujeres una de ellas una reconocida dirigente de 81 años, un mujer de 52 años que ha ejercido algunos cargos en la comunidad, entre ellos el de la dirigencia de la Mujer y la Familia y una mujer de 34 años que está iniciando su participación en cargos dirigenciales. Esto constituye un hecho novedoso y que vale la pena analizar más en detalle.

En efecto, podemos mirar este hecho como un avance en la participación de las mujeres en instancias dirigenciales y sobre todo en el ámbito de la administración de justicia indígena que ha tenido en general un rostro predominantemente masculino.²⁶² En este contexto podríamos preguntarnos si esto constituye una forma de confrontar la sociedad patriarcal al interior de la comunidad La Toglla. Y nuestra respuesta sería un sí matizado pues constatamos en esta comunidad una participación muy activa de las mujeres en cargos de dirigencia, aunque solo una mujer haya sido Presidenta. Tomando en cuenta este antecedente resulta lógico que cada vez más las mujeres copen espacios de autoridad y que sean reconocidas, respetadas y valoradas por su comunidad, recordando que es la Asamblea la que elige sus autoridades.

Uno de los entrevistados afirma “son tres compañeras las que están ahí (en la Comisión de Administración de Justicia), ellas más bien han sido las que tienen y han tenido mayor peso en este tipo de mediar, de resolver los problemas de la comunidad, pero también coordinación con la directiva principal.”²⁶³

Es importante tomar en cuenta que para ser parte de la Comisión de Administración de Justicia se requieren muchas cualidades, tal como lo señalan varios entrevistados.

261 Entrevista a hombre indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 5 de mayo, 2011 (Abraham Paucar: 3).

262 Respecto de este punto recomiendo la publicación de Rocío Franco y María Alejandra González (2009).

263 Entrevista a hombre indígena de las bases de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011 (Jaime Paucar: 5).

El requisito es muy fundamental porque deben ser personas que demuestren una buena conducta, intachable, que hayan demostrado solidaridad, apoyo, esfuerzo en beneficio de todos los de la comunidad, especialmente son personas que se merecen respeto y que nada han tenido que ver en actos de corrupción, que han demostrado no solamente a la comunidad sino a nivel familiar (...) Deben ser personas honorables de solvencia y de respeto interno y hacia afuera²⁶⁴ [...] Yo creo que para la Justicia Indígena la gente aplica por una persona más capaz, más entendida, una persona que tenga experiencia en mediar conflictos que sea más respetuosa, que la gente le respete y le haga caso, va por ahí más por requisitos²⁶⁵ [...] Más que todo hemos puesto a las compañeras por el mérito que se merecen, el respeto, el cumplimiento que han tenido²⁶⁶ [...] No, no hay hombres, todas son mujeres, es porque como le digo uno entre varones a veces no se respeta no más, pero a la mujer y a las personas mayores se tiene mayor respeto, o sea por eso es.²⁶⁷

El hecho de que hayan sido elegidas tres mujeres para integrar dicha comisión da cuenta del respeto y valoración de la que gozan en su comunidad, lo cual es sin duda una forma de contrarrestar estructuras patriarcales.

Sin embargo, es necesario señalar también que en el caso de esta comunidad el rol de la administración de justicia indígena se muestra muy frágil. Esto puede explicarse por un contexto de conflictos de tierras entre integrantes de las comunidades que lleva ya varias décadas y que no ha podido resolverse desde su propia justicia y ha sido básicamente derivado a la justicia estatal. En varias entrevistas podemos evidenciar que muchos conflictos (no únicamente los de tierras) son llevados a autoridades estatales y que la confianza en la efectividad de la justicia indígena en La Toglla está muy desgastada.

264 Entrevista a hombre indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011 (José Oswaldo Iza: 6).

265 Entrevista a hombre indígena de las bases de la comunidad La Toglla, 21 de mayo, 2011 (Jaime Paucar: 6).

266 Entrevista a hombre indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 5 de mayo, 2011 (Abraham Paucar: 2).

267 Entrevista a hombre indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 5 de mayo, 2011 (Sebastián Cabrera: 2).

De otra parte, en las entrevistas existen diversas versiones de cómo funciona la administración de justicia indígena en La Toglla, y en varias de ellas el rol de la dirigencia de administración de justicia no aparece. Esto puede deberse a que es una instancia creada recientemente, pero en todo caso nos da cuenta de que aunque es un avance que las mujeres asuman funciones de autoridad para tratar los conflictos de sus comunidades en el caso concreto este optimismo debe ser matizado por estos elementos del contexto. Quizá más que estar frente a un caso de confrontación a estructuras patriarcales estemos frente a una potencialidad de transformación.

4.2. *Violencia contra las mujeres indígenas*²⁶⁸

En cuanto a la **violencia contra las mujeres**²⁶⁹ la gran mayoría de testimonios de las mujeres indígenas participantes en los talleres de diálogos dan cuenta de una violencia generalizada contra las mujeres que además es naturalizada.

Denuncian que cuando una mujer se casa sus padres suelen advertirle que una vez que ha tomado tal decisión no cabe que luego venga a quejarse de nada; así mismo está muy presente la idea de la violencia “justificada” por el incumplimiento de alguna responsabilidad asignada a las mujeres lo cual las deja en situación de desprotección sea ante autoridades estatales como ante autoridades indígenas.

[...] no hemos podido acudir a ningún lado, ni tanto donde el comisario, teniente político, ni tanto a la comunidad, donde los cabildos, por que los cabildos a lo mejor culpan a las mujeres porque es ociosa, vaga, que no hace nada por eso que [te] ha golpeado, encima los padres [nos dicen] eso necesitabas, tienes que aguantar, entonces eso, hay problema.²⁷⁰

268 En este punto retomamos una parte del análisis desarrollado en un artículo publicado en el 2009. Judith Salgado (2009: 75-98).

269 Podemos ubicar a la violencia contra la mujer dentro de las formas más extremas de androcentrismo, la ginopia que es la invisibilización de la experiencia de las mujeres cuando no se considera relevante combatir la violencia que sufren y la misoginia como repudio a las mujeres y lo femenino que se expresa en el uso de la violencia y su naturalización y aceptación.

270 Mujer indígena participante en los talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 19).

En el siguiente testimonio vemos cómo la transgresión de una regla familiar/comunitaria arroja a la mujer a un campo de desprotección completa, cualquier violencia que sufra es asumida como consecuencia de sus malas elecciones.

[...] yo quería hablar (...) de la vergüenza, el miedo de la mujer que siente de todo. Es un caso que he vivido casi en mi familia mismo. Cuando una mujer sigue al novio es una vergüenza grandísima para una familia, y cuando sufre maltratos, agresiones verbales no puede ir a quejarse donde los padres, ni donde los cabildos porque, “ellas mismas se buscaron porque le siguieron al novio”, o sea que si es que sigo a mi novio, ya no tengo derecho ni a quejarme, ni a ir a denunciar porque ya es mi culpa, porque yo quise eso, eso también es una vergüenza que sienten, que sentimos.”²⁷¹

Así mismo en el caso de una adolescente de 14 años embarazada, el transgredir las normas culturales aceptadas respecto al ejercicio de la sexualidad conlleva la desprotección de derechos constitucionales, incluso poniendo en riesgo el derecho a la vida. La tía de esta chica narra que tuvo que llevarla al hospital para que dé a luz mientras que su padre, madre y hermanos no quisieron hacerlo por considerar que su embarazo constituía una vergüenza para la familia.

Mi cuñado llegó (al hospital) y dijo para qué se la trajo, ojalá que hubiera muerto, ahí era de dejarla, hace quedar mal a la familia (...) Eso hay en las comunidades, eso a veces siendo papá o hermanos también a una mujer ven y como quiera tratan. Entonces desde la familia, desde el mismo hogar no hay valoración de la mujer, peor yo diría en los hombres, así particulares, ¿qué valoración van a tener?²⁷²

Otro testimonio da cuenta de una práctica de acoso sexual en comunidades indígenas en el contexto de las mingas.

[...] sí, acoso sexual en las jóvenes por los dirigentes, por los compañeros de la comunidad, esa es la forma como se juega. Nos dicen “que ricás piernas”, o la nalga o lo que sea que dicen por acá sino en la comunidad.

271 *Ibid.*, 20.

272 *Ibid.*, 53.

Yo pues ya estoy viejita, cuando era adolescente veía eso: te quitan el sombrero, te empujan, te quitan la vaeta y te hacen carga montón, o sea creo que hasta te cogen los senos (...) Eso es frecuente en las mingas, en los trabajos comunitarios, las jovencitas que ya están de 15, 16, 17 años, les botan los jóvenes y pululún encima, encima, encima y te vienen hasta carga montón, hasta que ella diga que le deje ya creo que ya topó todo.²⁷³

En muchos casos la subordinación de las mujeres se sustenta en la defensa de los valores comunitarios, de la diversidad cultural y de los derechos como pueblos. Es precisamente en estos casos cuando el imperativo propuesto por Boaventura de Sousa Santos de que los pueblos tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza,²⁷⁴ muestra sus límites frente a relaciones de poder asimétricas al interior de una misma cultura. Pues en no pocos casos la cultura propia puede imponer a sus integrantes subalternizadas formas de violencia y discriminación en nombre del mantenimiento de los valores y características hegemónicas de su identidad cultural.²⁷⁵

4.3. Justicia indígena y género

De acuerdo con los debates desarrollados en los talleres de diálogos en la justicia indígena, muchos casos de violación, de acoso sexual se resuelven por medio de una transacción entre familias, entre grupos, sin considerar a la mujer como sujeto de derechos individuales también. Este tipo de prácticas se asimilarían a la forma de sexismo denominada familismo en la que se pierde el sujeto individual mujer subsumiéndola en la familia y sus intereses (la permanencia de la unidad familiar). Así también las respuestas son similares frente a casos de violencia física intrafamiliar como lo evidencia una líder indígena, “creo que es necesario que se entre en un proceso de cambio y también de lucha de las mujeres, porque ellas tendrán que aprender a tomar decisiones, aprender a resol-

273 Mujer indígena participante en los talleres de diálogos (Marcelo Bonilla y Diego Yela: 22).

274 “Los pueblos tienen el derecho a ser iguales siempre que la diferencia los haga inferiores, pero tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza.” (Santos, 1998: 364-365).

275 Una crítica a estas prácticas se la puede encontrar en Gloria Anzaldúa (2004: 71-80).

ver los casos en los que no se resuelva la agresión física por medio de la disculpa, la segunda oportunidad o por medios económicos.”²⁷⁶

Los casos de infidelidad entre marido y mujer representan un claro ejemplo del doble parámetro. En efecto en el caso de los varones esta conducta es más tolerada mientras que en las mujeres es duramente cuestionada y sancionada. El mismo comportamiento recibe una valoración diferente en razón del género.²⁷⁷

Respecto a la infidelidad. Es notorio que para los compañeros no hay sanción moral es decir si se entera la comunidad no se dice nada, pero si una mujer hace eso, es la desgracia más grande que le cayó a la comunidad (...) Dejaban a los hombres que se junten con cualquier mujer, con cuantas mujeres quieran, no se juzgaba a un hombre, pero a la mujer si (...) Las mujeres son las que sufren más castigo en cuanto a infidelidad. Sin embargo, las mismas mujeres castigan a las mujeres cuando de infidelidad se trata. Al hombre las mujeres no le hacen bañar, ortigar, peor meterle el ají en el ano o en el pene.²⁷⁸

Como podemos ver en este testimonio muchas veces las mismas mujeres reproducen estructuras patriarcales y perpetúan una de las manifestaciones del sexismo que es el doble parámetro. Tal como sostiene Gabriela Castellanos:

Del poder participan hasta los mismos dominados, quienes lo apuntalan y lo comparten en la medida en que, por ejemplo, repiten los dichos, las ideas que justifican su propia dominación. Esta, entonces, se organiza mediante una estructura de poder cuyas ramificaciones se extienden a todos los niveles de la sociedad. La mejor dominación, la más eficiente, es la que se apoya en miembros del propio grupo subyugado; es por esto que los esclavistas siempre eligen a sus capataces entre los mismos esclavos, así como las familias patriarcales siempre dependen

276 Mujer indígena participante en talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 107).

277 A esta conclusión también llega otra investigación (Andrea Pequeño, 2009: 86). Aura Cumes analiza un caso en que hay una mayor severidad en la sanción impuesta por autoridades indígenas mayas a la madre que al padre de los hijos comunes que fueron vendidos por los dos (Aura Ester Cumes, 2009: 33-47).

278 Líder indígena participante en los talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 39 y 42).

de mujeres (madres, abuelas, tías) para mantener el control sobre las niñas y los jóvenes.²⁷⁹

Uno de los entrevistados de la comunidad de La Toglla da cuenta de casos de infidelidad entre cónyuges y la manera de procesar tales problemas a través de su justicia. Vemos aquí cómo la infidelidad es asumida como un daño a toda la comunidad.

[...] se le llama la atención, se les baña con ortiga, aconsejándoles, haciendo ver digamos cómo es digamos la vida dentro de una organización y cómo debe ser una madre responsable no. Si es que está haciendo esas cosas, le daña a toda la sociedad de la comunidad, a todos los socios más que todo por cuanto de que lleva esa impresión, si no se le aplica a esa señora o ese señor, entonces eso en realidad es falta de respeto, falta de consideración, ha burlado con la organización, ha burlado con la familia, ha burlado con la misma mujer y los hijos si es que tiene hijos, entonces eso más que todo, yo, la Rosita hemos madrugado a preguntarles, decir cómo mismo son los problemas, y esa gente han escuchado y ahora viven de mejor forma.²⁸⁰

Una dirigente de La Toglla recuerda que en las actas de 1945 de la comunidad puede encontrarse información sobre la forma en que resolvían los conflictos sus autoridades. Relata un caso de una mujer que había cometido adulterio con un vecino/compadre y que dado que no escuchó a sus padres y padrinos y mantuvo tal relación fue castigada por la Asamblea. La sanción consistía en encerrarla por 24 horas en un cuarto en el que había agua helada que la cubría hasta las rodillas con el propósito de contrarrestar su “calentura”. Luego de lo cual sus padres y padrinos se comprometían a estar pendientes de que no vuelva a ser infiel a su marido.²⁸¹ Podemos constatar en estos casos el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres desde una vigilancia familiar y comunitaria.

279 Gabriela Castellanos (45).

280 Entrevista a hombre indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 5 de mayo, 2011 (Abraham Paucar: 8).

281 Entrevista a mujer indígena dirigente de la comunidad La Toglla, 2 de mayo, 2011 (Rosita Cabrera: 18).

En la comunidad de La Toglla una de las entrevistadas recuerda que hace algún tiempo cuando las mujeres se separaban de los maridos se las castigaba encerrándolas en un cuarto botándoles agua fría. Lo sorprendente del relato es que al preguntarle por qué las mujeres querían separarse las razones tenían que ver con violencia ejercida por su marido, sobre todo bajo efectos del alcohol que sin embargo no se castigaba. Esto contrasta con la severidad de la sanción a la mujer por decidir separarse.

–Y cuando el marido le pegaba, ¿qué hacía la comunidad?

Al marido bueno, le llamaba, le ponía a preguntar: ¿Por qué pegas, por qué es? Presidente sabía preguntar así. Y contestaba que ella mismo es resabiada, que ella mismo alza mano, eso ponía. Pero usted mismo ya no sigues tomando, de borracho no estás peleando eso mandaba hablando.

–¿Pero no le castigaban al marido?

–No, no castigaban.²⁸²

Evidenciamos en estos casos tanto la insensibilidad de género (no se considera la injusticia de mantener una unión marital atravesada por la violencia) como el familismo (la permanencia de la unidad familiar prevalece, la mujer y su derecho a la integridad personal y una vida libre de violencia desaparece).

De acuerdo con los debates en los talleres de diálogos, los casos de violencia contra las mujeres no son considerados relevantes o prioritarios en la justicia indígena (con excepciones que analizaremos más adelante). Refiriéndose a la provincia de Chimborazo, una líder indígena afirma:

[...] yo sí noto que hay bastante machismo en los compañeros de los cabildos de muchas comunidades, donde se investiga y consulta el tratamiento que se le da a los problemas de violencia intrafamiliar. Ellos lo que dicen es: “No, aquí casi no hay eso.” Negando una realidad que es general por decir lo menos y además ellos lo que hacen es que las asambleas se dan para problemas grandes [...] de robo de ganado, de linderos [...] pero no para el tema de violencia intrafamiliar. [...] no

282 Entrevista a mujer indígena dirigente de la comunidad de La Toglla, 2 de mayo, 2011 (Juanita Tibanta: 6).

toman en cuenta que de pronto eso sí afecta a su comunidad y a la armonía familiar.²⁸³

En los talleres de diálogos se resaltaron dos experiencias innovadoras en Sucumbíos y en Cotacachi en donde se ha combinado la formación de promotores y promotoras indígenas del buen trato o la buena convivencia y la creación de normativas internas (Ley del buen trato en Sucumbíos y el Reglamento del *sumak kawsay*²⁸⁴ y de la buena convivencia en Cotacachi).²⁸⁵ En ambos casos la organización de las mujeres indígenas y su empoderamiento han sido clave para posicionar el problema de la violencia contra la mujer y la violencia intrafamiliar como un asunto prioritario que deber ser resuelto por la justicia indígena de manera equitativa.

En el caso de las promotoras por el buen trato en las comunidades indígenas de Sucumbíos, su conocimiento sobre la Ley contra la Violencia a la Mujer y a la Familia (Ley 103) y los derechos humanos de las mujeres las han fortalecido y empoderado frente a los agresores. Una líder indígena cuenta un caso en que una mujer de su comunidad fue brutalmente golpeada por su esposo y buscó su ayuda en calidad de promotora del buen trato. Ella le ofreció presentar el caso a la Asamblea. Antes de que esta iniciara el agresor se acercó a pedirle que arreglaran la situación sin que tenga que ir preso. En efecto, en la Asamblea firmaron un acta en la que el agresor se comprometía a no volver a violentar a su esposa. De acuerdo con este relato, la amenaza de que en caso de no cumplir tal acuerdo se le enviaría a la cárcel²⁸⁶ directamente con la firma

283 Mujer indígena participante en talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 113).

284 Buen vivir en kichwa.

285 Mujer indígena participante en talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 114).

286 Esta práctica ha sido implementada en Colombia por el Cabildo Mayor y el Consejo de Justicia del Pueblo Inga de Aponte quienes resolvieron que la sanción a dos de sus integrantes acusados de delitos de violación el primero y de violencia intrafamiliar e intento de asesinato el segundo sería de seis años de cárcel por la gravedad de las infracciones. La Corte Constitucional al resolver la tutela propuesta por la máxima autoridad de este pueblo indígena, ordenó que se reciba a los integrantes de la comunidad en el Centro Penitenciario de Pasto, lo cual había sido inicialmente negado por las autoridades carcelarias. Ver Corte Constitucional de Colombia, sentencia T-1026/08 <www.corteconstitucional.gov.co>

del presidente de la comuna, resultó efectiva para que no se repitieran los actos de violencia.²⁸⁷

Al parecer ha habido casos en los que esta amenaza se ha concretado al decir de una funcionaria de la Comisaría de la Mujer:

[...] he tenido el apoyo de la FONAKISE a través de los derechos humanos, quienes por peticiones y oficios a la señora comisaria han solicitado, de que a tal persona por ser reincidente se le sancione y se le aplique el máximo de la pena. ¿Por qué? Porque dentro de la respectiva comunidad ya hubieron reuniones, se les ha dado una nueva oportunidad, han hecho un acuerdo. Si no han cumplido ese acuerdo, en virtud de eso, han solicitado a los derechos humanos de que sea la justicia, en este caso estatal, la que se aplique y se le sancione a esa persona.²⁸⁸

Al respecto creo que es aplicable a estos casos lo planteado por Julio César Trujillo, “[t]odos los conflictos, cualquiera sea la materia y cualquiera la importancia son de competencia de la autoridad indígena, salvo aquellas para las que la misma autoridad indígena competente decline su competencia y las remita al juez estatal.”²⁸⁹

Ahora bien, al parecer las mujeres indígenas en Ecuador son actoras importantes del fenómeno jurídico que Boaventura de Sousa Santos denomina interlegalidad y que designa la multiplicidad de los estratos jurídicos y de las combinaciones entre ellos que caracterizan al mundo de la vida, y que muestra que las personas y grupos sociales tienen como referente diferentes ordenamientos jurídicos, por ejemplo el estatal, el consuetudinario, el comunitario local, el global de acuerdo con las situaciones y los contextos específicos.²⁹⁰

287 Mujer indígena participante en talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 111-112).

288 Funcionaria de la Comisaría de la Mujer y la Familia (Bonilla y Yela: 93).

289 Julio César Trujillo (2009: 5).

290 Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (2001: 133).

4.4. Mujeres indígenas organizadas y conciencia de género

Mujeres indígenas organizadas interrogan los efectos de las normas ancestrales y la falta de vigencia efectiva de varios principios del mundo indígena en la vida cotidiana de las comunidades.

Nosotras que estamos agrupadas en la red de mujeres indígenas del Chimborazo (...) Preguntamos: ¿cuáles son las normas o tradiciones ancestrales? Nosotros aún no hemos podido sentarnos a conversar cuáles estas normas o creencias ancestrales y si serán buenas o malas (...) Creo que deberíamos pensar y repensar las mujeres indígenas, cuáles son las costumbres buenas, cuáles son las malas (...) porque la mayoría de costumbres originarias se han perdido, por ejemplo la solidaridad. Este concepto de la complementariedad es un término bien bonito, para mí es bien hermoso, pero en la práctica no es así.²⁹¹

El siguiente testimonio muestra, en nuestro criterio, formas de organización que crean conciencia de género y que desde el compartir experiencias buscan superar relaciones inequitativas y generar propuestas:

A veces cierto es, me han dicho a mí mismo, las mujeres o los que tienen tiempo están andando para estar criticando a los hombres. No es que las mujeres andamos criticando ni quejando, sino nuestra vivencia en el campo debemos compartir, debemos de ser en donde quiera, porque nosotros ya no debemos estar calladas. En todo ámbito, cualquier forma que haiga (sic) discriminación, no debemos estar calladas eso debería ser esclarecido en cualquier lado, en cualquier parte, para que nos respeten para que haiga igualdad.²⁹²

Encontramos también testimonios de que cuando ni la justicia estatal ni la justicia indígena responden frente a la violencia que sufren las mujeres por parte de sus parejas, las mujeres indígenas organizadas se juntan y hacen sentir su fuerza y unidad para exigir soluciones.

291 Mujer indígena participante en los talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 40).

292 *Ibid.*

Hubo otro maltrato de un evangélico que no era borracho, era sano, que había pegado a la pobre mujer. La mujer estaba con unos ojos hechos pedazos, la sangre por todo lado y bajamos nosotros primeramente a avisar al comisario, al teniente y no había estado ahí nadie. Había dicho que está con vacaciones, que ha de venir al tercer día, que no sé cuándo. Dijimos, bueno hasta eso que va a pasar el hombre, va a estar tranquilo y la pobre mujer decía que ya no quiere volver a la casa que le da miedo entrar a esa casa. Nosotros qué hicimos es ir a la una de la mañana a coger al marido que estaba durmiendo. Ahí entre unas sesenta mujeres le cogimos en la cama dijimos: bueno ven acá, queremos hablar ¿por qué usted maltrató así? Y él decía que no, o sea él decía que no recuerda cómo le pegó. Bueno ya justificaba de esa forma, entonces en eso nosotros dijimos, si nosotros pegamos va a ser malo, más bien traigamos al papá del hombre, entonces vino el papá. Le dijimos, verás venimos porque él ha pegado, así a la pobre mujer y ella no es botada por parte de la organización de mujeres.²⁹³

Ciertamente el discurso de derechos asociado al conocimiento y referencia a los derechos humanos de las mujeres reconocidos tanto en la normativa constitucional y legal²⁹⁴ como en tratados internacionales de derechos humanos es un dispositivo que fortalece la mayor participación de las mujeres en asuntos de interés comunitario y nacional.²⁹⁵ Varias de las mujeres indígenas participantes en los talleres de diálogos hacen referencia a la CEDAW,²⁹⁶ el Convenio 169²⁹⁷ y la Declaración de Pueblos Indígenas²⁹⁸ como una suerte de respaldo que legitima su discurso y su rol de liderazgo. Inclusive una de las mujeres líderes de Chimborazo relata²⁹⁹ que el apoyarse en esta normativa internacional contribuyó a que la Asamblea Constituyente incluyera en la normativa

293 *Ibid.*, 79-80.

294 Sobre todo respecto a la Ley 103 sobre Violencia Contra la Mujer y la Familia.

295 Cristina Cucurí (2009: 132-135).

296 La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. Por sus siglas en inglés conocida como CEDAW.

297 El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes.

298 La Declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas.

299 Líder indígena participante en talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 69).

constitucional³⁰⁰ disposiciones específicas sobre la protección de los derechos humanos de las mujeres en la justicia indígena así como la garantía de su participación como autoridades indígenas.³⁰¹

En todo caso parecería confirmarse lo que afirma Pequeño:

“[L]os procesos de organización de las mujeres, así como el acceso a talleres, cursos y capacitaciones en derechos humanos y derechos de las mujeres parecieran ponerlas en un nuevo pie de lucha: les permite defender su integridad y exigir respeto. Lo interesante es que, pese a apelar a una lógica universalista y eurocentrista, el discurso de los derechos se torna en una herramienta estratégica para defenderse, sin sentir, por lo menos aparentemente, que se está transgrediendo de manera completa el orden comunitario.”³⁰²

Al respecto me parece importante apuntar que el conocimiento y uso por parte de mujeres indígenas de instrumentos internacionales de derechos humanos de las mujeres y/o de la normativa nacional de protección contra la violencia contra la mujer y la familia o las iniciativas de poner por escrito reglamentos, leyes o estatutos de los pueblos indígenas que incluyan la protección contra la violencia y discriminación a las mujeres, no deberían ser considerados per se como una adhesión al discurso eurocentrista de derechos humanos y una traición a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Me parece que estas prácticas impulsadas básicamente por las mujeres indígenas organizadas muestran esa posibilidad de aprender de otras culturas y sistemas normativos y tomar aquello que cobra sentido precisamente para enriquecer su propia cultura, sistema jurídico y de justicia. Más aún considerando el posicionamiento subalterno de la mayor parte de mujeres al interior de los pueblos indígenas (al igual que en la mayor parte de culturas y

300 La invocación de instrumentos internacionales de derechos humanos para lograr la inclusión de derechos en la normativa constitucional ha demostrado ser una estrategia muy efectiva en el caso de Ecuador. Lo podemos constatar tanto en la Asamblea Nacional de 1998 como en la Asamblea Constituyente de 2007-2008, por ejemplo en el caso del reconocimiento de derechos humanos de las mujeres, pueblos indígenas y afrodescendientes, niños, niñas y adolescentes, personas con discapacidad, etc. Para el caso del reconocimiento de derechos sexuales en el Ecuador revisar Judith Salgado (2008).

301 Ver artículos 171 y 57 (numeral 10) de la Constitución de la República del Ecuador.

302 Andrea Pequeño (2009: 87).

sociedades occidentales). Pienso además que estas prácticas se inscriben en la lógica alternativa impulsada por varias mujeres indígenas en América Latina que tal como lo reseñé en párrafos anteriores combina la lucha por el reconocimiento y respeto de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos el derecho a ejercer sus formas de justicia en base a su normativa propia y la lucha porque la justicia indígena se transforme para brindar una efectiva protección a las mujeres contra la violencia y discriminación al interior de sus comunidades, tarea que en general aún está pendiente.

Esta afirmación se ve confirmada por la Declaración del Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas en Quito-Ecuador del 24 al 28 de octubre de 2008 que entre sus recomendaciones incluye las siguientes:

Exigimos que se fortalezca el sistema de justicia ancestral en nuestros países y que se reconozcan sus resoluciones por parte de la justicia ordinaria. Pedimos que los estados tomen las medidas adecuadas para garantizar el desenvolvimiento institucional de la justicia ancestral. No se trata de crear nuevas estructuras judiciales paralelas a las tradicionales en las comunidades con el objetivo de fortalecer el acceso a la justicia, tales como mediadores comunitarios, juzgados comunitarios, etc., sino de reconocer las competencias, jurisdicción y sabiduría de las autoridades indígenas que han mediado y resuelto conflictos tradicionalmente [...] Al mismo tiempo, exigimos que las autoridades indígenas responsables de la aplicación de la justicia ancestral revisen las formas de resolución de casos de violencia contra las mujeres, incluyendo violencia física, psicológica, sexual, pago de alimentos, adulterio, conflictos de herencia, acceso a la tierra e impedimentos de la participación de las mujeres, y hagan partícipes a las mujeres indígenas organizadas en este proceso.³⁰³

4.5. *¿Recomponer la dualidad complementaria?*

Nos parece destacable que en los talleres de diálogos, en varias ocasiones las mujeres indígenas insistieron en la necesidad de involucrar a los varones de sus comunidades en su lucha a favor de la equidad de género.

303 Declaración del Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas en Quito-Ecuador, en Miriam Lang y Anna Kucia, comp., *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Unifem, Quito, 2009, p. 242.

Creemos que esto puede estar asociado al principio de la dualidad complementaria como parte de la sabiduría indígena y que hace referencia a una forma particular de entender la realidad, la presencia de un polo opuesto implica necesariamente la presencia del otro, los opuestos resultan ser complementarios y no contradictorios (kari-warmi; chiri-cunu; tuta-puncha; inti-killá,³⁰⁴entre otros). El principio de dualidad complementaria significa el compartir y la posibilidad de encontrar un nuevo elemento producto de la complementación del par primordial.³⁰⁵

Constatamos que para muchas mujeres indígenas organizadas, la presencia y participación de los varones de sus comunidades en la superación de formas de violencia y discriminación de género es indispensable. Se proponen, tanto lograr transformaciones en las relaciones con sus maridos que apuestan por responsabilidades compartidas en las labores de la casa y las de liderazgo, como crear espacios acompañados de capacitación y evaluación de la situación en sus comunidades.³⁰⁶ Los siguientes testimonios reflejan esta posición.

¿Por qué solo las mujeres tenemos que capacitarnos y los hombres nada? [...] Yo veía por ejemplo en Saraguro. Nos fuimos a un encuentro de intercambio de experiencias. Ahí solo las mujeres decían que nunca a los hombres hay que permitir que entren porque ellos ya se capacitan, ya están ellos andando por todo lado. Había una mamita que dijo: vean mujeres si nosotros estamos solo nosotros preparándonos y los hombres no van a entender eso, tiene que ellos también estar ahí junto con las mujeres, para que vean lo que conversamos y lo que sentimos, los hombres cogen eso y es verdad que va a haber cambios [...] También nosotros en las parroquias estamos haciendo eso compañeras, de ya no solamente que los talleres sean con las mujeres, sino también hemos estado haciendo cada dos meses un intercambio de experiencias hombres y mujeres, para que compartamos cómo está la situación.³⁰⁷

304 En quichua: hombre-mujer; frío-calor; noche-día; sol-luna.

305 Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004: 166).

306 Un ejemplo de implementación de esta propuesta es la experiencia de promotoras y promotores del buen trato impulsada por la Asociación de Mujeres de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos (AMKISE). Rosa Andi y Gilberto Grefa (2009: 142-146).

307 Mujeres indígenas participantes en los talleres de diálogos (Bonilla y Yela: 75).

Pero quizá en estas aspiraciones y propuestas la complementariedad no se basaría en polos opuestos rígidos, sino en la posibilidad de movilidad entre ellos para compartir roles sobre la base de un respeto y valoración mutuo.

Cabría mirar en este punto el nexo de estas propuestas con las de mujeres mayas que “impulsan un trabajo reflexivo, buscando retomar desde sus matrices culturales formas diferentes para pensar las relaciones entre hombres y mujeres (en las que) el reto es recomponer esa complementariedad, que en el momento actual se encuentra fragmentada como efecto mismo de la colonización y la modernidad.”³⁰⁸

Eugenia Choque plantea dos observaciones en cuanto al concepto aymara y quechua de complementariedad (*chacha-warmi*),³⁰⁹ la primera es que una cosa son los principios y otra las prácticas y que esta visión desconoce la realidad cotidiana en la que la complementariedad puede significar el reconocimiento de la importancia económica de la mujer pero también su subordinación política, puede crear equidad en el nivel simbólico pero restringir a la mujer a un rol pasivo en el ámbito público. La segunda es que el trabajo de las mujeres indígenas no radica en desecher el concepto de *chacha-warmi*, sino resignificarlo eliminando en la práctica la jerarquía que se esconde detrás de la complementariedad.³¹⁰

Sin duda se trata de un enorme reto que en palabras de Boaventura de Sousa Santos implica “transformar la cultura propia sin despreciarla o sustituirla por otra, y así contribuir a enriquecer el patrimonio político-cultural de la lucha feminista global hasta ahora dominada por concepciones eurocéntricas y liberales.”³¹¹

V. Conclusiones

En el presente trabajo recurrimos a la categoría de género y a métodos feministas de análisis del derecho para mirar la relación entre justicia indígena y estructuras patriarcales. Anotamos que los feminismos an-

308 María Teresa Sierra, *op. cit.*, 20.

309 Hombre-mujer en aymara.

310 Eugenia Choque Quishpe (2009: 36, citada por Boaventura de Sousa Santos, 2011: 164).

311 *Ibid.*, 164.

tiesencialistas de género, particularmente el feminismo poscolonial o descolonizador, aporta mejores posibilidades para la lucha de mujeres indígenas tanto por el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas –entre ellos el de crear y aplicar su propio derecho y formas de administración de justicia– como por el cuestionamiento de aquellas normas propias que violentan los derechos humanos de las mujeres indígenas.

Sostenemos que en las relaciones familiares de las comunidades a las que pertenecen las personas entrevistadas y las participantes en los talleres de diálogos prevalece aún una división de roles de género en la que las mujeres asumen la responsabilidad reproductiva (crianza de hijos/as y trabajo doméstico). En cuanto a responsabilidades productivas estas se asocian más con los varones, si bien las mujeres incursionan también en actividades productivas como la crianza de animales, labores de siembra y de confección de ropa, entre otras. Tanto hombre como mujeres realizan además labores de carácter comunitario (participación en mingas y en cargos de liderazgo).

Si bien los puestos dirigenciales de mayor autoridad aún tienen un predominio masculino constatamos tanto una motivación de las mujeres indígenas por asumir cargos directivos, como una mayor presencia femenina en el liderazgo comunitario. En el caso de la comunidad La Toglla evidenciamos una alta valoración y respeto al liderazgo y contribución de las mujeres a su comunidad, llegando inclusive al nombramiento de una Comisión Administración de Justicia Indígena integrada por tres mujeres. Este logro, sin embargo, debe ser matizado por el contexto de debilidad de la administración de justicia en dicha comunidad.

Las mujeres de comunidades indígenas participantes en los talleres de diálogos dan cuenta de mayores dificultades en el acceso a puestos de liderazgo tanto por la oposición en algunos casos incluso muy violenta de los varones (muchas veces los maridos), como por la censura que reciben las mujeres que incursionan en estos cargos por descuidar sus labores reproductivas. El rol reproductivo también es ubicado como un impedimento para la participación de mujeres de la comunidad La Toglla aunque no aparece la oposición de sus parejas.

Las mayores movilidades en los roles de género rígidos se dan por parte de las mujeres que incursionan en roles y actividades considerados masculinos mientras que es realmente mínima la movilidad en sentido contrario, es decir la incursión de los varones en roles y actividades considerados femeninos. Al parecer esa doble identidad de las mujeres indígenas (mujer-madre-cuidadora y mujer-guerrera-confrontadora) rompe con la visión occidental de las identidades de género.

No obstante, cabe destacar que encontramos ya en algunos casos puntuales transformaciones en las relaciones de pareja que dan cuenta de una responsabilidad más compartida de las labores reproductivas y las de participación y liderazgo. En aquellas experiencias también los varones cruzan fronteras de roles de género tradicionales.

La violencia contra las mujeres al interior de las comunidades indígenas de las que son parte las personas entrevistadas y las mujeres participantes en los talleres de diálogos es generalizada y se expresa sobre todo en violencia en las relaciones de pareja, pero también mediante diversas formas de violencia sexual. La naturalización de la violencia contra las mujeres expresa formas extremas de androcentrismo como son la ginopia al invisibilizar este problema o restarle importancia, y la misoginia al “justificar” y/o aceptar resignadamente la violencia contra las mujeres siempre que se quebrantan roles de género incluyendo el ejercicio de la sexualidad de las mujeres.

Algunos casos relatados por las personas entrevistadas y/o participantes en los talleres de diálogos dan cuenta de cómo la justicia indígena generalmente reproduce las estructuras patriarcales vigentes. Constatamos, por ejemplo, el doble parámetro en el caso de la infidelidad entre cónyuges; la insensibilidad de género y el familismo en los conflictos familiares atravesados por la violencia contra la mujer y en los casos de separaciones. Encontramos también casos puntuales en los que la justicia indígena brinda protección a las mujeres contra la violencia ejercida por su pareja. En estos casos el rol de las mujeres indígenas organizadas es clave y contribuye sin duda a confrontar las estructuras patriarcales.

Apreciamos un uso estratégico por parte de las mujeres indígenas organizadas del discurso de los derechos humanos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Este conocimiento y su invocación se convierten

en un dispositivo para apuntalar su incidencia política a escala nacional y local y el cuestionamiento a relaciones de poder asimétricas.

La movilidad entre la justicia indígena y la justicia estatal para procesar conflictos en los que las mujeres indígenas se encuentran involucradas, especialmente en el caso de ser víctimas de violencia doméstica, muestra la vigencia del fenómeno de interlegalidad.

Creemos que el elemento simbólico del principio de dualidad complementaria como parte de la sabiduría indígena constituye un referente fundamental que no puede ser soslayado al relacionar el derecho y la justicia indígena y el género. En efecto, este principio está presente para reclamar directamente su falta de vigencia práctica y la necesidad de su recuperación; para enfatizar la importancia del involucramiento de los varones indígenas en la superación de la violencia y discriminación contra las mujeres en sus comunidades; para apostar por roles de género compartidos por hombres y mujeres. Quizá el ahondar en la investigación de este último punto sea un camino indispensable para entender de manera más amplia la relación entre justicia indígena, poder y género.

¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?

Ramiro Ávila Santamaría

I. Introducción

Estamos en tiempos de interculturalidad. La justificación para esta afirmación, de forma fácil pero contundente desde una perspectiva jurídica, la encontramos en la Constitución ecuatoriana del año 2008. También podemos encontrarla en la realidad: somos diversos y existen varias culturas en nuestro país. El reconocimiento jurídico de la diversidad y de interculturalidad plantea obligaciones poco comprendidas y asumidas y muchos retos. En este ensayo, por razones de “deformación” profesional, plantearé la cuestión de la interculturalidad en relación con el derecho penal.

El derecho tradicionalmente ha mirado al “norte” para inspirarse, nutrirse, consolidarse, reformarse y renovarse. La interculturalidad exige, desde nuestra perspectiva, hacer lo mismo pero desde nuestras raíces y desde abajo, en todas las áreas de la vida social y de las interrelaciones humanas y naturales. Desde nuestras raíces implica reconstruir una utopía propia, prehispánica y que se torna anticapitalista. Desde abajo quiere decir desde los movimientos sociales y no desde las propuestas de las instancias globales como el Banco Mundial o desde el poder estatal. A esta forma de entender la interculturalidad la denominaremos,

siguiendo a Walsh, “crítica”, que está encaminada a emancipar, a resistir y combatir todo poder que oprima o subordine y a transformar, reinventar y rehacer la sociedad y al Estado.³¹²

Lo que nos interesa por el momento y para este ensayo es la materia penal, ahora que nos imponen discursos y propuestas punitivistas, sentimientos de inseguridad ciudadana, usos intensivos del sistema penal del Estado, reformas a la administración estatal de justicia y cambios integrales a los códigos penales, procesales penales y de ejecución de penas encaminados a conseguir más sentencias, aumentar las penas y a utilizar la cárcel como forma única de resolución de conflictos sociales graves.

En este contexto de reformas normativas y de interculturalidad, ¿debe mirarse al derecho indígena para aprender e inspirarse para una reforma penal estatal? ¿Hay algo que el derecho indígena pueda enseñar al derecho estatal? Las mismas preguntas podríamos hacernos, en un país que reconoce la pluralidad jurídica, de las comunidades afrodescendientes, que no abordamos simplemente por no tener información y no porque no tengan algo que enseñar y compartir.

Para responder estas preguntas, dividiremos a este ensayo en tres partes. La primera tiene relación con las justificaciones para recurrir a la interculturalidad como principio fundamental en la construcción del Estado y del derecho. La segunda parte hace relación con un aspecto central del derecho penal occidental que ha sido un fracaso total y que merece ser repensado y reformulado: la cárcel. La tercera parte describe, a partir de algunas investigaciones realizadas en Ecuador y Perú, ciertos rasgos de la justicia indígena y reflexiona sobre el sentido del encierro desde la perspectiva indígena. Finalmente, como conclusiones, se enumeran algunos aprendizajes que el derecho estatal puede recibir de la justicia indígena.

312 Walsh (2010: 5).

II. La interculturalidad

2.1. *La interculturalidad en la Constitución de Montecristi*

La interculturalidad atraviesa toda la Constitución de Montecristi, desde el preámbulo, pasando por el artículo 1, que define y caracteriza a la Constitución y al Estado, y regulando instituciones específicas a lo largo del texto normativo. Es decir, la interculturalidad es un rasgo fundamental del Estado y del derecho en Ecuador.

El preámbulo tiene cinco considerandos, todos ellos se relacionan de forma directa con la interculturalidad. El primero reconoce nuestras raíces milenarias y ya no solo nuestro saber occidental, cuyos orígenes se remontan a épocas anteriores a la conquista española. El segundo celebra la Pachamama, de la que somos parte vital para nuestra existencia, recoge nuestras más profundas creencias prehispánicas, y ya no solo nuestra religiosidad cristiana. El tercero invoca a Dios y reconoce diversas formas de religiosidad y espiritualidad, y ya no solo nos encasilla en que somos una población mayoritariamente católica. El cuarto apela a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, y ya no solo a la cultura dominante que sin las otras nos empobrece como sociedad. El último considerando apela a las luchas de liberación frente a toda forma de dominación y colonialismo, y nos invita a ser críticos con toda nuestra historia, realidad y futuro. Ninguno de los cinco considerandos, que justifican la expedición de una nueva Constitución, se podría entender sin la interculturalidad.

Si alguien se atreviera a negar el valor jurídico del preámbulo, y no dudo que debe haber más de una persona que lo haga, entonces debemos acudir al texto de la Constitución. El artículo 1 de la Constitución –a la luz del cual debe leerse toda la Constitución, y cada uno de los artículos debe ser leído en concordancia con esta norma– establece que Ecuador es un Estado intercultural.

La interculturalidad, como dirían algunos planificadores, es un eje transversal de toda la Constitución, que debería tener impacto en la organización del Estado, en el sistema jurídico y en su aplicación: aparece cuando regula sobre los idiomas para una relación intercultural (art.

2), el derecho a la comunicación debe ser ejercido de forma intercultural (art. 16), la educación debe ser intercultural (art. 27) y debe promover el diálogo intercultural (art. 28), las prestaciones de salud deben regirse por la interculturalidad (art. 30), se considera un derecho colectivo la educación intercultural bilingüe (art. 57, numeral 14), es una responsabilidad de toda persona o grupo titular de derechos promover las relaciones interculturales (art. 83, numeral 10), la participación en democracia debe orientarse por el principio de interculturalidad (art. 95), los consejos de igualdad deben ejercer sus atribuciones relacionadas con la interculturalidad (art. 156), la función electoral se rige por el principio de interculturalidad (art. 217), las políticas integrales en los cantones fronterizos deben precautelar la interculturalidad (art. 249), las circunscripciones territoriales indígenas y afrodescendientes se rigen por el principio de interculturalidad (art. 257), el buen vivir requiere del goce de derechos y el ejercicio de responsabilidades en el marco de la interculturalidad (art. 275), el sistema nacional de inclusión y equidad social se guía por el principio de interculturalidad (art. 340), el sistema nacional de educación integrará una visión intercultural (art. 343), el Estado garantizará el sistema de educación intercultural bilingüe (art. 347, numeral 9), el sistema nacional de salud se guiará por el principio de interculturalidad (art. 358), las políticas de hábitat y vivienda se elaborarán a partir del principio de interculturalidad (art. 375, numeral 3), el sistema nacional de cultura respetará el principio de interculturalidad (art. 378), las relaciones del Ecuador con la comunidad internacional promueven la construcción de un mundo justo e intercultural (art. 416, numeral 10), la integración promueve y proteger el ejercicio de la interculturalidad (art. 423, numeral 4).

Jurídicamente, entonces, no hay discusión: la interculturalidad es un mandato normativo. Debería suceder, desde el más rancio formalismo jurídico, que los abogados y abogadas hagamos al menos un análisis semántico de las normas jurídicas que establecen la interculturalidad, bajo el principio positivista de la mera legalidad y de la neutralidad, que implica que el derecho es el que está vigente y que debe aplicárselo sin cuestionamientos. Pero el derecho tradicional se encuentra, como siempre, ocupado en mantener el statu quo, estudiar

el derecho privado y “matar con la indiferencia” las normas jurídicas con potencial emancipador.

Como debería suceder con el derecho, no debemos quedarnos en los textos normativos y debemos mirar la realidad para entender el sentido de las normas. Si se entiende el sentido de la norma en otros contextos, como el social, político, histórico, su aplicación se torna más fácil. El imperativo normativo, cuando se acepta el precepto, se torna efectivo. La interculturalidad nos enriquece como cultura y como sociedad y, por ello, conviene desentrañar las consecuencias jurídicas de su reconocimiento.

2.2. El sentido histórico y político de la interculturalidad

Cuando la Constitución de 2008 establece que Ecuador se organizará mediante un estado intercultural, está expresando con claridad tres ideas. (1) Constatación de una realidad, que reconoce que en Ecuador existen culturas distintas a la hegemónica: somos heterogéneos en Ecuador y también reconoce que existe colonialidad. (2) Una aspiración que todas las culturas tengan la posibilidad de desarrollar al máximo sus potencialidades y poder compartir y aprender de otras culturas: “hay que realizar los cambios que permitan una relación de equidad entre los grupos que la componen”.³¹³ (3) Finalmente, la idea de transformar, que implica desterrar y superar el colonialismo de la cultura hegemónica. Veamos de forma breve cada una de estas ideas fuerza.

2.2.1. El reconocimiento de la diversidad y de la colonialidad

a. La monoculturalidad y la diversidad

La historia de nuestro país –de igual modo la de nuestra región e incluso del mundo, ahora acentuado con la globalización– se caracteriza por el predominio y hasta la imposición de una sola cultura hegemónica, con pretensiones de universalidad. La cultura hegemónica invisibiliza y

313 Ayala Mora (2011: 57).

hasta destruye las otras culturas existentes en un mismo espacio y tiempo. Los espacios que han usado quienes detentan la cultura hegemónica han sido varios, tanto en el ámbito público como privado, que en su momento han sido magistralmente expuestos por Foucault mediante su teoría del disciplinamiento:³¹⁴ la familia, la iglesia, la escuela, el hospital, la cárcel, entre otras, son espacios en los que las personas se estandarizan o uniforman en todas sus manifestaciones.

La sociedad y el estado promueven sutilmente una forma de vida y una manifestación cultural. El modelo ideal de ser humano es una persona heterosexual, rodeada de una familia nuclear, que vive para satisfacer sus necesidades materiales a través del consumo, con religión judeocristiana, mestiza, patriarcal, individualista, urbana, profesional, propietaria y apolítica. Alrededor de este imaginario (reconozco que bastante simplificado) gira la institucionalidad pública y privada.

Veamos, ejemplificativamente, formas de transmisión de estos valores. Lo patriarcal comienza muy temprano en la vida, incluso antes del nacimiento, y que se manifiesta en los colores que identifican los sexos, el rosado para las mujeres, que estarán condenadas a la delicadeza y a la maternidad, y el azul para los hombres, que se dedicarán a juegos y a procesos de crecimiento más violentos. En lo económico, no habrá un solo programa de televisión que no tenga propaganda explícita o sutil que sugiera que la felicidad se consigue adquiriendo y comprando bienes que no son útiles ni saludables, como artículos de belleza o bebidas llenas de azúcar y colorante.³¹⁵ En lo religioso, la mayoría cristiana se hará sentir en cada festejo escolar y en cada reunión familiar. En el desarrollo de personalidad, la moda no dejará lugar a elección ni siquiera en la forma de vestirse ni de transportarse, las opciones de ocio y turismo,

314 Véase, por ejemplo, en el ámbito de la sexualidad su *Historia de la sexualidad*, en tres tomos, en el ámbito médico: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, en el ámbito penal-estatal: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, en el ámbito lingüístico: *Arqueología del saber*, en el ámbito psiquiátrico: *Historia de la locura en la época clásica*.

315 “Lo que resulta cada día más evidente es que una crítica así resulta incapaz de distinguir la necesaria, la indispensable denuncia de la complicidad de la televisión con las manipulaciones del poder y los más sórdidos intereses mercantiles –que secuestran las posibilidades democratizadoras de la información y de la creatividad cultural imponiendo la banalidad y mediocridad rampante en la inmensa mayoría de la programación...” (Martín-Barbero, 2002: 50).

el libro que se lee, el programa que se ve, la ropa que se viste, las opiniones que se tienen, los amigos que se escogen, los lugares que se visitan y la comida con la que nos alimentamos, las ideas que se piensan y hasta el lugar y la forma de morir... y así podríamos ver, en todos los ámbitos de la vida, una tendencia a uniformarnos.

Por supuesto que tenemos la ilusión de ser “libres” y de poder escoger alternativas distintas a la cultura dominante, y efectivamente muchos lo hacen. La cultura admite un grado tolerable de disenso, que Echeverría llama “momentos extraordinarios en el límite”,³¹⁶ que lo que hace es confirmar la regla de la cultura dominante.

El peor rasgo de una sociedad que promueve lo monocultural es que la forma de manifestar la subordinación o invisibilización de las otras culturas es mediante la discriminación: cuando la cultura diversa tiene que ver con lo indígena o lo afrodescendiente, el racismo se manifiesta; si es con el extranjero, la xenofobia; si es con la opción sexual, la homofobia; y así con cada una de las categorías por las que no se puede diferenciar para impedir o restringir el ejercicio de derechos.³¹⁷

Lo cierto es que, afortunadamente, existen culturas distintas a la hegemónica que, en un Estado y una sociedad que no las reconocen, resisten. Las más evidentes son las que viven las personas y colectividades indígenas y afrodescendientes: 13 nacionalidades, 14 pueblos indígenas,³¹⁸ a los que habría que añadir a los afrodescendientes y a los montubios. Estas y otros grupos sociales que manifiestan culturas distintas a las hegemónicas, como aquellos de otra nacionalidad están actualmente subordinadas y en este punto conviene analizar el colonialismo que, según el preámbulo de la Constitución, para luchar contra el él y liberarnos.

b. El reconocimiento de la colonialidad

La colonialidad no es una etapa histórica superada en el siglo XIX ni tampoco es mecanismo estatal de dominio de un Estado a otro. La co-

316 Cuando estos momentos extraordinarios son colectivos se está ante una revolución o ante la barbarie (Echeverría, 2010: 155).

317 Constitución de la República del Ecuador, artículo 11, numeral 2.

318 Datos tomados del Codenpe, citados por Llásag (2008: 351-355).

lonialidad es una realidad actual y se produce desde cualquier ámbito de poder.

La colonialidad³¹⁹ es un mecanismo mediante el cual una cultura, un grupo humano, domina a otro y lo despoja de todas sus potencialidades, de su historia, de su cultura, de su identidad. La colonialidad es un ejercicio de poder, que opera mediante múltiples mecanismos, que podrían sintetizarse básicamente en tres: (1) la diferenciación, (2) la jerarquización y (3) la dominación.

(1) La diferenciación. La cultura occidental se basa en el establecimiento de dualismos y en la clasificación como forma de conocer el mundo. Para muestra, el postulado básico de la lógica simbólica: *q* y *no q*. De este postulado, se desprende el principio de identidad y el tercero excluyente: todo lo que no soy *yo*, es *otro*.

Este primer paso, previo a dominar y como ejercicio del poder, consiste en establecer diferencias y clasificar: norte/sur, hombre/mujer, desarrollado/subdesarrollado, racional/emocional, intelectual/manual, urbano/rural, clase alta/baja, primer/último quintil, bueno/malo, caro/barato... La diferencia y la clasificación por esencia dividen, rompe, compartimentaliza la realidad. Los criterios para la diferenciación siempre son arbitrarios y terminan siendo funcionales al poder.

Quien tiene el poder de clasificar, normalmente define y singulariza. Desde el género, por ejemplo, los hombres nos hemos diferenciado de las mujeres y hemos establecidos las características de cada uno.³²⁰

(2) La jerarquización. La jerarquización implica una valoración, que tendrá efectos posteriores en el ejercicio de derechos. Normalmente los dualismos van aparejados a la jerarquización. Los dualismos dividen al mundo y ponen a unos sobre otros. Las características de unos son positivas y merecen la pena desatacarlas, y las de los otros son negativas y hay que eliminarlas o invisibilizarlas.

319 Véase sobre el tema Walsh (2009); Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social". En: *Journal of World Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall, Special Issue: Feschtist for Immanuel Wallerstein, Part I. <<http://cisoupr.net/documents/jwsr-v6n2-quijsano.pdf>>. [Consulta: enero 2011].

320 Olsen (2009: 139).

Así, por ejemplo, siguiendo con el género, que opera mediante la patriarcalización de las relaciones humanas, que es una forma potente y cotidiana de colonización, todas las características que se le atribuyen al hombre, las masculinas, son positivas, buenas, superiores, tales como la racionalidad, la actividad, la abstracción, la generalidad, el poder...; en cambio, las supuestas características esenciales de las mujeres, lo femenino, son negativas, malas, inferiores, tales como la sensibilidad, la pasividad, lo concreto, lo natural, lo particular, lo subjetivo...

Esto podemos visualizar en cada esfera de la vida. En lo laboral, se remunera con más dinero el trabajo racional, con menos el manual y con nada el dedicado al cuidado; en lo social, todos tienen que huir de la pobreza y aspirar a ser rico; en lo espacial, se valora más lo urbano que lo rural; y así podríamos seguir con toda relación humana.

(3) La consecuencia final es la dominación. Unos ejercen poder sobre otros de manera efectiva. Unos toman decisiones por otros. Unos son meros medios y sus fines son indiferentes y están destinados a cumplir los fines de otros. La dominación se ejerce mediante el disciplinamiento y del control. Por el disciplinamiento, las personas sutilmente cumplen con los roles predeterminados, sin ningún tipo de cuestionamiento y sacrificando sus libertades. Por el control, se utilizan mecanismos directos, como la coacción y la represión. La coacción se produce por mecanismos jurídicos que obligan a cumplir la voluntad de otro; la represión es el uso más violento de la coacción, que es el mecanismo penal: policía, prisión, condena, cárcel.

La coincidencia de estos tres elementos, produce la colonización. La colonización impide el ejercicio de derechos de un grupo humano, que se halla sometido a quienes tienen el control hegemónico de los mecanismos de poder: clasificar, jerarquizar y dominar.

La interculturalidad es el reconocimiento de la realidad: nuestras sociedades son diversas y coloniales. Hay heterogeneidad y en esa diferencia, unos oprimen a otros. Esta es la primera consecuencia del reconocimiento de la interculturalidad. La otra consecuencia es que, una vez reconocidas otras culturas en un mismo espacio territorial, estas tienen que relacionarse de forma horizontal.

2.2.2. El aprendizaje intercultural

El llamado del estado intercultural no es cambiar de una cultura hegemónica a otra ni tampoco de ser simplemente multiculturales. No se trata de que las culturas hoy subordinadas sean hegemónicas. Más de una vez he escuchado que eso es lo que se pretende cuando la Constitución ha reconocido como un valor importante el *sumak kawsay*. Nunca se ha pensado, desde la perspectiva opuesta, cuando desde la primera Constitución se estableció que para tener representación política se debía ser ciudadano, que efectivamente fue una imposición occidental europea excluyente. El *sumak kawsay* es un valor y una forma de entender la vida que, bien comprendido, sin duda puede ser compartido por cualquier persona o colectividad. Así como la dignidad es un valor occidental que merece ser difundido y valorado, muchos valores que son promovidos por los movimientos indígenas tienen el mismo potencial.

La interculturalidad no es multiculturalidad. Como bien lo distingue Walsh,³²¹ la multiculturalidad es un término descriptivo, que hace referencia a la existencia de varias culturas en una unidad territorial y que muchas veces conviven involuntariamente, como los inmigrantes. La noción de multiculturalidad es indiferente al tratamiento político de los grupos diversos y hasta permite y mantiene la colonialidad. Caben en un estado multicultural la promoción de una cultura hegemónica o la segregación de una cultura subordinada. Además, el término obvia la noción relacional: “oculta la permanencia de las desigualdades e inequidades sociales que no permiten a todos los grupos relacionarse equitativamente y participar activamente en la sociedad, dejando así intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación a otros.”³²² A esta forma de entender la interculturalidad Tubino la llamó “interculturalidad funcional.”³²³

La interculturalidad significa “el contacto e intercambio *entre culturas* en términos equitativos; en condiciones de igualdad.”³²⁴ Toda

321 Walsh (2009: 42).

322 *Ibid.*, 43.

323 Tubino (2010: 7).

324 Walsh (2009: 41).

cultura es una dimensión de la vida humana que se reproduce a sí misma.³²⁵ No existen mejores culturas o una “alta cultura” y otra “baja”, que por lo demás esta distinción no es otra cosa que el reflejo de sociedades jerarquizadas y con una fuerte presencia de una cultura hegemónica.³²⁶ Toda cultura es susceptible de cambiar, mejorar y perfeccionarse, en el sentido de que puede ofrecer mejores posibilidades para un “buen vivir”. Esta “evolución” puede darse por autocrítica pero, sobremanera, por aprendizaje de otras culturas. Más adelante, cuando analicemos el aprendizaje que podría producirse de parte del derecho estatal si dialogara en términos de igualdad con otras culturas, veremos el aspecto dialogal de la interculturalidad.

2.2.3. *La transformación de la realidad*

Reconocida la diversidad de culturas y la colonialidad, establecida la necesidad de relaciones horizontales entre las culturas, el siguiente paso es “sacarse las máscaras y tirarlas”. Estos es mirarnos de frente y sin prejuicios. ¿Qué es lo que desenmascaramos? Sin duda veríamos, por la opresión, la cara de la colonialidad: dolor, sufrimiento, marginación, exclusión, violencia, discriminación. Una mirada franca y directa no toleraría que dos culturas, dos actores, sean tan diferentes y que la diferencia sea el podio de uno y el fracaso del otro.

En este punto, se eliminarían o se tomarían todas las acciones para combatir los mecanismos de colonización: (1) armonizar, (2) desjerarquizar y (3) cooperar.

(1) La armonía significa la convivencia de varias características en una sola esencia. De esta forma se evitan los dualismos. Para el pensamiento occidental, por ejemplo, naturaleza no es lo mismo que ser humano; este tiene el mandato de dominar y distinguirse; el ser humano no es animal y vive sobre el mundo. En cambio, para el pensamiento andino, el ser humano es parte de la naturaleza, el ser humano es animal ni mejor ni superior a otros seres vivos, por tanto es uno y varios. En la

325 Echeverría (2010: 165).

326 *Ibid.*, 170.

lógica simbólica andina, *q* es *no q*; los hombres somos también mujeres, los ricos son pobres, lo bueno tiene su lado malo y todo viceversa.

(2) La eliminación de la jerarquización implica la revalorización de toda manifestación de los seres vivos y de las culturas. Es tan importante, ni más ni menos, las labores de cuidado y reproducción como las de producción; el trabajo manual y el intelectual; lo rural y lo urbano... todos nos necesitamos y todos somos importantes.

(3) Las relaciones opuestas a la dominación son aquellas que se basan en la solidaridad y en el principio de igualdad sustancial. La dominación se basa en la competencia y en el individualismo. Considera que la vida es como una carrera donde solo los mejores y los más fuertes llegarán a la meta. Este es el sistema capitalista. En cambio, una organización social y unas relaciones humanas basadas en la solidaridad, se basa en el reconocimiento de que sin los otros no se puede desarrollar al máximo las potencialidades de una individuo o colectividad, y que los seres que comparten o colaboran son los que más resisten. La vida no es una carrera sino un camino en el que no hay metas fijas ni predeterminadas. Este es el sistema del buen vivir.

Combatiendo todas las formas como se ejerce el poder de dominación, se descoloniza una sociedad y se permite “la transformación y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir, y vivir distintas.”³²⁷

III. El mecanismo sancionatorio de la justicia penal estatal: la cárcel

Miremos y contrastemos, desde la lógica de la interculturalidad, como lo hemos entendido, dos realidades. Por un lado, el mecanismo sancionatorio de la justicia estatal, que se centra en el uso de la cárcel y en el encierro como solución única. La otra realidad es la justicia indígena.

En un libro testimonial, un ciudadano francés al describir su primer día en la cárcel, manifiesta que penetró en la “antesala del infierno”.

327 Walsh (2010: 6).

La primera sensación que tuvo fue un olor repulsivo y unos ruidos atemorizantes. “Las imágenes que desfilan delante de mis ojos me cortan el aliento. Múltiples brazos se balancean ante las rejas de las puertas, los detenidos están con los torsos desnudos y parecen buscar el poco aire que pasa por estos delgados marcos. A pesar de la oscuridad, distingo la estrechez de las celdas en que está amontonado un número incalculable de personas, de pie, pegados unos contra otros. El calor es sofocante; el olor, insostenible. El pánico y el miedo me paralizan...”³²⁸

En el encierro se producen múltiples situaciones que producen profundas y reiteradas violaciones a los derechos humanos. Las más comunes son el hacinamiento, la violencia institucional contra el privado de libertad que produce muerte, tortura y tratos crueles e inhumanos, la falta de servicios públicos y condiciones de vida que degradan la dignidad del ser humano privado de libertad.

a. El hacinamiento

Basado en información proveniente de 28 países de América Latina y el Caribe, Elías Carranza concluye que la población penitenciaria viene creciendo de forma acelerada y que hay un uso generalizado de la prisión dentro del sistema penal.³²⁹ Los niveles de sobrepoblación son mayores que el 120 por ciento, por lo que conviene calificar a la situación de gravísima.³³⁰

El hacinamiento, entendido como la existencia de más de una persona donde hay espacio solo para una, se agrava si se considera la falta de recursos humanos y también financieros. Han aumentado los presos, pero no el personal administrativo y peor la adecuación física.³³¹

Un dato que genera más decepción, es que la mayoría de las personas privadas de libertad no están cumpliendo condena sino que, bajo la presunción de inocencia, están encerradas mientras están siendo procesadas.³³²

328 Dufour (2009: 74).

329 Carranza (2001: 13).

330 *Ibid.*, 20.

331 Luis Paulino Mora (2007: 59).

332 Carranza (*ibid.*, 28).

Para graficar esta situación, según informe de un juez de ejecución de penas en Costa Rica, “el hacinamiento es terrible, por lo que los privados de libertad en ocasiones deben dormir encima y a la par de los servicios sanitarios, en los baños o en el suelo, sin cama; se producen robos de ropa y dinero, ultrajan y violan a los privados de libertad que recién ingresan, se vende droga, se matan, hieren y amenazan personas para que paguen protección, hay humedad en todo el Centro, la atención médica no es la adecuada ni alcanza para toda la población...”³³³

De igual modo, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en su visita *in loco* a las cárceles de Jamaica, constató que “el problema de hacinamiento es aún más crítico en las celdas de detención policial, donde las personas arrestadas son encerradas junto con personas en detención preventiva en espacios completamente inadecuados... los detenidos se amontonan en celdas oscuras, sin ventilación y sucias... los detenidos viven en medio de la basura y la orina, sin consideración alguna por su dignidad...”³³⁴

En cada uno de los informes que la CIDH ha realizado a países de la región, existe un acápite sobre las personas privadas de libertad, y las constataciones realizadas en Jamaica son semejantes a las del resto de países de la región.

b. La violencia institucional

Hay muchas formas de manifestación de la violencia, por omisión y acción de las autoridades encargadas de proteger derechos dentro de las cárceles. La más dramática es la muerte por falta de prevención o por ejecuciones dentro del encierro.

Ilanud sostiene que las muertes por homicidio al interior de las cárceles son 25 veces más altas que la vida en libertad.³³⁵ Muchas de esas muertes se producen entre compañeros por falta de prevención de parte de los guardias y otras por masacres propiciadas por el mismo estado. Así, por ejemplo, en el 2004 en la cárcel de Urso Branco, Brasil, murieron 9 personas y 160 fueron retenidas como rehenes; en el 2004,

333 Mora (*ibíd.*, 68).

334 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, comunicado de prensa 59/08, 2008.

335 Benito Durá (2009: 199).

en el penal La Esperanza, El Salvador, murieron 30 personas y 23 fueron heridas; en el 2005, en la cárcel de Higüey, República Dominicana, murieron 100 personas; en el 2005, en la cárcel de Escuintla, Guatemala, 30 personas murieron y 80 fueron heridas; en el 2005, en la Penitenciaría de Magdalena, Argentina, murieron 32 personas por asfixia; en la cárcel de Uribana, en el 2007, Venezuela, murieron 16 personas y quedaron heridas 13...³³⁶

En las sentencias y resoluciones de los organismos internacionales de derechos humanos también se refleja y registra esta realidad, como muestra válida y evidente del funcionamiento inhumano de los sistemas penales. Así, por ejemplo, se mencionan las condiciones de vida en algunos casos. En el caso del Penal Miguel Castro Castro contra Perú resuelto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el que murieron 42 internos, hirieron a 175, se afirma que 322 personas internas sufrieron tratos crueles, inhumanos y degradantes, tales como abusos sexuales a mujeres, “hacinamiento, aislamientos en celdas reducidas con falta de ventilación y luz natural, sin lecho para el reposo ni condiciones adecuadas de higiene, y la incomunicación o las restricciones indebidas al régimen de visitas...”³³⁷

Creo que un caso que sintetiza y refleja la situación calamitosa de nuestras cárceles, que además ha sido construido en base a datos oficiales y periciales, es el conocido por la Corte Interamericana como el “Caso del Instituto de Reeducción del Menor”, denominado “Panchito López”, ubicado en Paraguay.

En este caso se consideró como hechos demostrados los siguientes: las personas estaban encerradas en un lugar destinado a ser casa de habitación y por tanto no tenía infraestructura adecuada; sus internos eran niños de sectores marginados; con una sobrepoblación del 50 por ciento, las celdas eran insalubres con escasas instalaciones higiénicas. Los internos estaban mal alimentados y carecían de asistencia médica, psicológica y dental adecuada. Los internos que sufrían discapacidades físicas, enfermedades mentales y/o problemas de adicciones, no contaban

336 *Ibid.*, 200.

337 Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso del Penal Miguel Castro c. Perú, 2006, párr. 315.

con una atención médica acorde con sus necesidades especiales. Los internos contaban con pocas oportunidades de hacer ejercicio o de participar en actividades recreativas. Muchos de los internos no tenían camas, frazadas y/o colchones, con lo cual se vieron obligados a dormir en el suelo, hacer turnos con sus compañeros, o compartir camas y colchones; esta situación facilitó para que hubiera abusos sexuales entre los internos y riñas y peleas. Los programas ofrecidos sufrían serias deficiencias, ya que no contaban con un número adecuado de maestros ni con recursos suficientes. Los guardias del instituto recurrieron frecuentemente al uso de castigos violentos y crueles con el propósito de imponer disciplina en la población de internos; como métodos de castigo se utilizaron aislamiento, palizas, torturas, y traslados a cárceles de adultos; además, los guardias vendían sustancias estupefacientes a los internos... los internos fueron sometidos a sufrimiento diario y, por tanto, a un proceso de aprendizaje negativo y vicioso, el cual, en parte, explicaba el alto índice de reincidencia de los mismos. En la última década se produjeron enfrentamientos con los guardias y varios incendios. Hubo varias muertes y múltiples heridos...³³⁸

c. La falta de servicios públicos

Una de las consecuencias obvias del hacinamiento, es la obstaculización del normal desempeño de las funciones de cualquier sistema penitenciario, tales como salud, el descanso, la higiene, la alimentación, la seguridad, el régimen de visitas, la educación, el trabajo, la recreación y la visita íntima.³³⁹

Por mencionar algunos datos, la incidencia de enfermedades prevenibles, como la tuberculosis o el sida, han adquirido en algunos centros penitenciarios proporciones de epidemia. “Por ello, las causas más frecuentes de muerte en nuestras cárceles son aún las enfermedades transmisibles y las patologías y lesiones que podrían prevenirse y curarse, respectivamente, de existir suficientes medios y adecuada

338 Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso del Instituto de Reeducción del Menor c. Paraguay, 2004, párr. 134.

339 Carranza (*ibíd.*, 22 y 23); Ramm (2005: 58).

infraestructura sanitaria y acceso a una pronta, adecuada y eficiente atención médica”.³⁴⁰

Los baños suelen tener un mal estado estructural. “Los internos llegan a utilizar bolsas plásticas y otros envases para depositar sus materias fecales”.³⁴¹ Los drenajes de las aguas servidas tampoco son funcionales.³⁴²

La alimentación es escasa y deficiente, mal preservada y preparada. El presupuesto para alimentación varía entre 0,58 centavos de dólar y 1 dólar. El acceso al agua potable no es permanente ni óptimo. En algunos casos el agua es contaminada.³⁴³

En cuanto a la educación, la ofrecida por los centros penitenciarios es considerada de mala calidad: escolaridad plagada de “desenganches” (separación de contenidos con la realidad de las personas), conflictividad, repitencias reiteradas, desconexión de la realidad. Además, se presentan expulsiones del sistema por indisciplina, repitencias, abandono, formación deficiente y elemental.

Si la educación y la escuela no pueden operar debidamente es obvio que las habilidades y destrezas para el desarrollo social y personal, en el proceso de socialización, son casi nulas y potencian el deterioro de los vínculos familiares, el poco valor de la vida, la nula participación social y el desinterés político, la evasión bajo el uso de drogas, el contagio del HIV, generando códigos sociales o de clase que operan como reafirmadores de la estigmatización o identidad de grupo social vulnerable olvidado o relegado por la sociedad y el Estado.³⁴⁴

d. La degradación del ser humano privado de libertad

La privación de libertad, aún en cárcel de oro, suele causar perjuicios irreversibles en la personalidad humana, que suele ser peor mientras más larga. Múltiples estudios demuestran los efectos alienantes en cual-

340 Tidball-Binz (2007: 49).

341 Benito Durá (*ibíd.*, 217).

342 Dufour (2009: 169).

343 Benito Durá (*ibíd.*, 218).

344 *Ibíd.*, 234.

quier lugar de encierro.³⁴⁵ Zaffaroni sostiene que “uno de los resultados del sistema penal parece ser la neutralización por deterioro de la persona, acelerando o determinando un proceso de decadencia biosíquica de la misma...”³⁴⁶

La vida en la cárcel es dura de llevar, por las condiciones de precariedad en que ahí se vive. En un estudio cualitativo realizado por Alejandra Ramm, se recogen varias evidencias que demuestran el impacto del encierro en la vida de las personas. “Estar en la cárcel es sentirse supervulnerado en un montón de derechos... el derecho a expresarse, a tener una atención de salud digna,... se les priva de un montón de cosas que no están castigadas... yo siento que hay mucho maltrato... el sistema fomenta fobia social por una serie de agresiones que ellos viven a diario...”³⁴⁷ Las personas privadas de libertad sufren angustia por la convivencia con personas desconocidas y violentas. El ambiente agresivo degenera en miedo a los funcionarios penitenciarios y a los compañeros de celda. El temor va desde la posibilidad del acoso, pasando por los insultos, robos, agresiones sexuales hasta a la muerte.³⁴⁸ En definitiva, “condiciones precarias de subsistencia, hacinamiento, pérdida de libertad y autoestima, soledad y miedo, son elementos que configuran la experiencia cotidiana de las cárceles”.³⁴⁹ La vida y la experiencia en la cárcel son siempre dolorosas y traumáticas.

En las “presotecas”,³⁵⁰ como se seguirá afirmando a lo largo de este ensayo, la dignidad de las personas es vulnerada cotidiana y reiteradamente. Zaffaroni afirma, sintetizando todo lo que se ha dicho hasta el momento, que “no hay aberración imaginable que no hayan conocido ni padecido nuestros sistemas penales y que, lamentablemente, justo es confesarlo, no han podido ser erradicadas del todo...”³⁵¹

345 Ferrajoli (2005: 455).

346 Zaffaroni (1998: 205).

347 Ramm (*Ibid.*, 60).

348 *Ibid.*, 63.

349 *Ibid.*, 64.

350 Larrandart (2009: 174).

351 Zaffaroni (2009: 110).

IV. La justicia “penal” indígena en clave intercultural

Entrando en materia del derecho penal, siempre se ha dicho que las propuestas de los abolicionistas, que sostuvieron la eliminación del encierro y la devolución del conflicto a la víctima, eran irrealizables porque implicaban una sociedad diferente. Pero resulta que en nuestras sociedades, con todos sus defectos, se aplican justicias muy parecidas a las propuestas por los abolicionistas. Estas justicias son las que “administran” las comunidades indígenas de forma ancestral, a pesar de la imposición oficial de un solo derecho y de más de trescientos años de influencia colonial.³⁵²

En uno de los estudios más serios y recientes sobre la justicia indígena, publicadas en la Serie “Justicia Comunitaria en los Andes” (cuatro tomos),³⁵³ se demuestra (1) que el Estado no interviene, (2) que las víctimas y las comunidades tienen la capacidad de resolver conflictos, que el método y el procedimiento de resolución de sus conflictos es la conciliación y (3) que el encierro no es considerado como una pena útil y que la mejor reacción ante las infracciones más graves (penales) es la reparación.

a. El Estado no interviene

El Estado no tiene la capacidad operativa ni técnica para intervenir en los conflictos suscitados en las comunidades indígenas. No resuelve los conflictos sociales con relevancia penal en las zonas urbanas, mucho menos en los territorios indígenas, a donde ni siquiera llegan autoridades estatales. En Ecuador, por ejemplo, solo se da respuesta al 2,61 por ciento de los casos que llegan a su conocimiento;³⁵⁴ el fracaso sería mayor si sumáramos los conflictos indígenas.

Sin embargo, cuando el Estado interviene lo hace para desconocer la justicia indígena y para agravar los conflictos, bajo la premisa de que es justicia “salvaje” o “primitiva” y que viola los derechos humanos.

352 Walsh (2002: 24).

353 Jürgen Brandt y Valdivia, 2006.

354 Carrión, Pontón y Armijos (2009: 55).

En dos casos documentados, el uno en Guatemala en la comunidad de Chico³⁵⁵ y otro en Ecuador en la comunidad La Cocha,³⁵⁶ se puede apreciar lo pernicioso de la intervención estatal. En los dos casos se resuelven los conflictos tanto en la justicia indígena como en la justicia ordinaria y se pueden constatar sus diferencias. En el caso de la comunidad Chico, se juzgó un robo de una camioneta (pick up) a un indígena que vivía del transporte de mercancías, los victimarios reconocieron su responsabilidad, pidieron disculpas, se obligaron a devolver lo robado y se los reinsertó en la comunidad. El acto de juzgamiento comunitario se consideró, por parte de los medios de comunicación, como un linchamiento. Cuando intervino la justicia ordinaria, encerraron a uno de los victimarios, que algunos años más tarde salió de la cárcel sin sentencia y adicto a la base de cocaína, la víctima no pudo obtener lo que se le había prometido, el dinero que iba ser utilizado para comprar la camioneta se destinó al pago de honorarios del abogado defensor y la víctima no pudo reinsertarse en la comunidad.³⁵⁷

En Ecuador, en el caso de la Cocha, se juzgó a una persona que había dado muerte a otra, el victimario fue sancionado a recibir “ortigazos”,³⁵⁸ cargar una piedra alrededor del territorio de la comunidad, pedir perdón y pagar una suma de dinero a la madre de la víctima. De igual modo, el acto de juzgamiento fue considerado como un linchamiento y el victimario fue presentado por los medios de comunicación como una víctima. A pretexto de violación de los derechos humanos del victimario, intervino la justicia ordinaria para liberarlo de los “salvajes” indígenas, desconocieron lo juzgado, encerraron tanto al victimario como a las autoridades indígenas y el caso se encuentra dentro de un procedimiento penal. Lo más seguro es que las personas saldrán después de algunos años sin condena, con todos los efectos que genera el “padecimiento” carcelario y el daño y reparación a las víctimas será completamente ignorado.

355 Padilla (2008: 151).

356 Poveda (2010: 6).

357 Padilla (*ibid.*, 176).

358 La ortiga es una planta que produce hinchazón. Tiene efectos medicinales y se suele usar como una forma de castigo. En Bolivia se lo conoce como “chicotazo”.

Estos dos casos son paradigmáticos en relación con la inutilidad y violencia del sistema penal ordinario. En la mayoría de los conflictos que se suceden en una de las 22 nacionalidades indígenas guatemaltecas o en alguna de las 16 nacionalidades indígenas ecuatorianas, afortunadamente, el Estado no interviene porque no puede y porque no sabe lo que sucede. Los conflictos familiares, comunitarios y sociales se resuelven en aplicación de sus derechos ancestrales. Negar ese derecho resulta una ingenuidad y al mismo tiempo una prepotencia enorme. ¿Cómo arreglan los cuidados de los niños? ¿Qué normas se aplican para los matrimonios, las sucesiones de bienes, los incumplimientos de los acuerdos? ¿Cómo se juzgan los actos violentos? Sin duda, la respuesta no se va a encontrar en nuestros códigos civiles ni penales. Las normas, los procedimientos, las autoridades y las sanciones tienen como fuente el derecho ancestral.

b. La conciliación y la purificación

La justicia es percibida por las comunidades y por las autoridades como “un proceso orientado a la resolución de un conflicto. El objetivo principal es superar el problema mediante la reflexión y el entendimiento de las partes y lograr una conciliación o reconciliación”.³⁵⁹

En una comunidad de Cajamarca, Perú, se afirmó que “todos los problemas se concilian y todos entran por igual y primero por la base y que hay que trabajar mucho y no se hace presión”.³⁶⁰

En términos sociales se restablecen y fortalecen los vínculos rotos por el cometimiento de una infracción, y en términos personales el infractor se purifica, se limpia, por ello la pena no tiene como “finalidad causar un sufrimiento excesivo, sino representar el elemento que servirá para purificar al individuo... [El proceso es] un ritual que utiliza la comunidad para sancionar al individuo y restablecer la armonía”.³⁶¹

359 Brandt y Valdivia (2007: 79).

360 *Ibid.*, 80.

361 Corte Constitucional de Colombia (1997), sentencia T-523.

c. La reparación

La convivencia en el mundo indígena se basa, pues, en la idea de armonía y equilibrio. Cuando se comete una infracción, se rompe la armonía. La intervención de las autoridades y de la comunidad se encamina a restablecer el equilibrio roto.³⁶² El equilibrio se logra mediante la inclusión (reintegración social) del infractor y la satisfacción de la víctima, que además fortalece los vínculos comunitarios.³⁶³

Una decisión se considera justa, desde la perspectiva indígena, cuando se logra reparar el daño causado a la víctima:³⁶⁴ “Un aspecto del derecho indígena es devolver la armonía quebrantada, recuperar las relaciones, y si es posible, la reconciliación.”³⁶⁵ En la gran mayoría de conflictos se resuelve con la conciliación.³⁶⁶

Tanto el procedimiento como las sanciones tienen profundos significados comunitarios, encaminados a encontrar el equilibrio y la cohesión social: mantiene o restablece la paz comunal, garantiza la vigencia de la autoridad y el orden en la comunidad, los infractores rectifican su conducta (se comprometen a no volver a cometer el mismo error y piden disculpas), inclusión de las personas involucradas en el conflicto (salvo los casos de expulsión, en los que se considera que el infractor es incorregible), previenen y disuaden efectivamente.³⁶⁷ Un ejemplo que refleja la idea del equilibrio e inclusión es el del caso de la Cocha en el año 2002. La persona que había dado muerte a un comunero, después de haber cumplido la pena dentro de la comunidad, cuatro años más tarde fue elegida dirigente de la comuna.³⁶⁸

d. La privación de la libertad en el mundo indígena

En las comunidades indígenas, la privación de la libertad es una pena sin sentido porque rompe con el principio básico de convivencia que

362 Estermann (1998: 116).

363 Brandt y Valdivia (*ibid.*, 143).

364 *Ibid.*, 90.

365 Vintimilla Saldaña, Almeida y Saldaña (2007): 150).

366 Brandt y Valdivia (*ibid.*, 211).

367 *Ibid.*, 148-150.

368 *Ibid.*, 92.

obliga a no ser ocioso.³⁶⁹ Sin embargo, esta pena existe, es corta (no dura más de siete días) y es realmente excepcional.³⁷⁰ En un caso conocido por la Corte Constitucional de Colombia, en el que la comunidad impuso una pena de privación de libertad de 8 años y luego la revisó e impuso la pena de 20 años, en base a estudios antropológicos, la Corte constató el hecho de que “en la cárcel... no se ve a la familia y se fuma marihuana, bazuco, se aprende de homosexual, se aprende fechorías y los castigos son muy largos. Cuando la persona sale no se ha rehabilitado, llega vicioso, llega homosexual, llega corrompido. Así, la pena de cárcel no corrige, antes daña...”³⁷¹ y se estableció que la comunidad había impuesto una sanción ajena a sus normas ancestrales, que preveía, para hechos similares, 3 años de trabajos comunitarios y tiempos cortos de cepo.

Además, resulta interesante resaltar que en la justicia comunitaria no existe la lógica de sospechoso, procesado o condenado; la persona es parte de la comunidad y el problema es de la comunidad no exclusivamente de la persona victimaria³⁷² la persona que comete una infracción “distorsiona severamente el orden socio-económico, ritual y celebrativo, y por tanto el orden holístico.”³⁷³ Luego, el conflicto de la víctima y del victimario es de toda la comunidad. Por ello, la privación de libertad como castigo retribucionista no tiene sentido ni tampoco como pena rehabilitadora.

La justicia indígena tiene problemas como cualquier administración de justicia. Uno de ellos, son los excesos en relación con violación de derechos humanos, cuando ya no hay significados de purificación en el ejercicio de la violencia o incluso en algunos linchamientos. Pero estos casos de violencia son apenas de un 4,1 por ciento³⁷⁴ y se afirma que un buen 90 por ciento no hay incompatibilidad con los estándares de derechos humanos.³⁷⁵ Otro problema es el relacionado con la violencia

369 Padilla (*ibid.*, 172).

370 Brandt y Valdivia (*ibid.*, 147).

371 Corte Constitucional de Colombia (1996), sentencia T-349.

372 Brandt y Valdivia (*ibid.*, 197).

373 Estermann (*ibid.*, 204).

374 Brandt y Valdivia (*ibid.*, 146).

375 *Ibid.*, 147.

intrafamiliar, que no es adecuadamente resuelto y de alguna manera es tolerado.³⁷⁶

V. Los retos de la interculturalidad en el ámbito legal: aprender de la cultura históricamente subordinada

Me parece, sin dudar, que mucho hay que aprender del sistema jurídico indígena y este es un mandato en el Estado intercultural. El reto está en efectivamente mirar ese sistema jurídico y tomar las mejores prácticas que sean aplicables. Este aprendizaje de otra cultura requiere el cumplimiento de algunas condiciones:

¿La cultura hegemónica puede aprender algo de culturas subordinadas? ¿Las culturas subordinadas pueden aprender algo de la cultura hegemónica? Sin duda que sí y en muchos ámbitos. Por ejemplo, el individualismo y la competitividad fomentada por la cultura hegemónica global, que ha generado tantos índices de suicidio y de dependencia a fármacos en los países del norte, pueden aprender tanto de la vida comunitaria y solidaria de muchas comunidades indígenas. Nociones como las de democracia representativa pueden enriquecerse con las formas de obtener consensos en las democracias comunitarias de muchas partes de la región andina. Así mismo, culturas indígenas pueden aprender sobre las múltiples luchas y reflexiones que han hecho los movimientos feministas de occidente y revitalizar la participación y el respeto a la mujer. Aprender de la cultura históricamente subordinada es una forma de descolonizar.

Boaventura de Sousa Santos propone una metodología de diálogo, que la denomina “hermenéutica diatrópica”, por la que propone una forma de conocimiento y enriquecimiento entre dos culturas. Desde ese encuentro, Santos concluye, por ejemplo, que existen nociones de respeto a las personas semejantes a lo que conocemos como dignidad. El encuentro entre culturas debe ser “mirándonos la cara, no es lo que yo

376 Franco Valdivia y González Luna (2009: 166).

llamo estar juntos pero de espaldas, un auténtico diálogo de culturas. Una interlocución entre pares.”³⁷⁷

La interculturalidad no es una propuesta simple y pacífica. Implica profundas transformaciones en todo orden, tanto individual privado como político estatal. La gestión de la interculturalidad requiere transformar todos esos espacios, discursos e instituciones que actualmente promueven una cultura hegemónica, una realidad, un modelo de vida. Imaginémonos, por un instante, cómo se configuraría una familia, una escuela, unos medios de comunicación, unos Estados realmente interculturales. Las familias serían más interétnicas, se promoverían distintas formas de espiritualidad, las niñas también se vestirían de azul, de vez en cuando cultivaríamos la tierra; en las escuelas existirían indígenas y afrodescendientes, aprenderían kichwa, comerían cocadas en los recreos; en los hospitales encontraríamos shamanes, nos darían más agüitas de hierbas en lugar de pastillas, nos escucharían más en lugar de ver exámenes médicos; los medios de comunicación nos mostrarían poesía, mitos, paisajes distintos, voces y vidas inimaginables, nos promoverían el buen vivir además del consumismo; quizá no existiría cárcel y todas las sanciones serían reparatorias... La vida, sin duda, sería menos rutinaria, más interesante y retadora.

En Ecuador estamos a las puertas de una reforma penal integral. Como siempre desde que fuimos históricamente colonizados, miramos hacia el norte o hacia países que han aprendido bien y adaptado de forma eficiente el derecho y las prácticas del norte. Así, por ejemplo, vamos a adoptar la necedad más grande de los Estados Unidos: mayor represión, más cárceles, más policías, más eficientismo, mayor divorcio entre las víctimas y los victimarios, mejores técnicas policíacas. También, seguramente, miraremos a Chile y su modelo de juicio adversarial, que es una máquina de producción de sentencias y de multiplicación de condenados.

¿No será que podemos aprender de nuestros indígenas y mirarnos a nosotros mismos? ¿Será que hay algo diferente al sistema penal basado en la cárcel?

377 Luis Macas, “El movimiento indígena en el Ecuador”, *op. cit.*, p. 93.

Requerimos, pues, tomar en serio la interculturalidad, dialogar en términos de igualdad con quienes aplican otros sistemas jurídicos, ser más humildes e imaginarnos que en lugar de grandes consultores internacionales podemos aprender de una autoridad indígena y lejos de una oficina o escritorio. Este reto implica, si uno ve desde lo científico, desarrollar muchas metodologías que han desarrollado las ciencias sociales, como la antropología o la sociología, para aprender desde nuestro saber occidental; o tal vez, simplemente aprender a escuchar y mirar libres de ataduras científicas al otro, siempre que exista esta apertura cultural hacia lo que ha sido considerado marginal y subordinado.

Al fin, no solo que aprenderíamos para el derecho penal, sino teniendo esa posibilidad de aprender de las otras culturas, además miraríamos esa realidad de exclusión, marginación, discriminación que no queremos ver. En un Estado intercultural la opresión y la pobreza no podrían ocultarse ni tolerarse.

El Estado intercultural no es, pues, una palabra inocente o novelera más. La propuesta no podrá limitarse a una reforma legal, a la incorporación de una materia en la escuela, a la creación de un ministerio, a un reportaje en la televisión pública. El estado intercultural tiene un rol central en la construcción de una sociedad diferente y emancipadora. La interculturalidad no puede ser impuesta desde arriba sino que debe ser un “proceso dinámico y proyecto de creación y construcción desde la gente, que reconoce y enfrenta los legados coloniales aún vivos e incita al diálogo entre lógicas, racionalidades, saberes, seres, formas de vivir y mundos, que tienen derecho a ser distintos”.³⁷⁸

Estamos en tiempos de reformas integrales al sistema penal estatal. La mirada está puesta en las leyes, las doctrinas y las prácticas de países que promueven la eficiencia y el uso intensivo de las cárceles. La interculturalidad, mandato constitucional, nos invita y nos obliga a mirar y a aprender de otros sistemas jurídicos, que los tenemos en nuestro propio Ecuador y de los cuales, con un poco de inteligencia, de trabajo empírico y de humildad, podemos aprender y, desde estos, debemos corregir la justicia estatal.

378 Walsh (2009: 59).

Plurinacionalidad y Constitución

Julio César Trujillo

Resulta sumamente arriesgado hablar de las formas de organización política y social de comunidades humanas, como son las indígenas y afrodescendientes, desde el ángulo de otra comunidad humana diferente, como es la mestiza. Por esta razón y por el respeto que guardo para las nacionalidades y pueblos indígenas no he de hablar, sino de modo meramente descriptivo, de lo que es la justicia indígena ni de cuál es su derecho propio, me ocupo de ellos desde la perspectiva del trato que da a ellos la Constitución y de lo que se podría hacer para que el trato constitucional sea desarrollado de buena fe en la ley y en la práctica de nuestra sociedad.

Sin pretender decir la última palabra, sino como una simple opinión que puede servir para motivar el debate, no creo que desde la dogmática jurídica quepa discutir si la forma en que los indígenas resuelven sus conflictos pueda llamarse función jurisdiccional, ni cabe tampoco discutir si las reglas conforme a las cuales resuelven esos conflictos son derecho y si, por lo mismo, en Ecuador se debe hablar del pluralismo jurídico, que algunos niegan.

Cabe la investigación y el debate en la teoría general, en la sociología e incluso en la antropología del derecho, pero no en el derecho positivo porque la Constitución zanja la discusión y opta por reconocer la existencia del pluralismo jurídico, al reconocer al derecho indígena al que, bien o mal, llama también derecho propio o consuetudinario

(art. 57, numeral 10) y a la solución de los conflictos por la autoridad indígena otorga la categoría de función jurisdiccional (art. 171), y es a partir de este reconocimiento que las autoridades del Estado, incluso el legislador, deben expedir las normas y realizar sus actividades para que merezcan ser respetadas por ser constitucionales y, por lo mismo, legítimas a los ojos de todos los habitantes del país y de la comunidad internacional.

Las normas jurídicas y las actividades del Estado y sus instituciones solamente cuando se enmarquen en esos parámetros constitucionales merecen el respeto de los indígenas, y su acatamiento puede ser legítimamente exigido aun con el concurso de los tribunales jurisdiccionales y la fuerza pública cuando se las viole por las autoridades indígenas.

Mutatis mutandis lo que decimos de los pueblos y nacionalidades indígenas es aplicable a los pueblos afrodescendientes, en cuanto portadores de una cultura que no es idéntica a la de los mestizos que, por un largo proceso de hegemonización, está encarnada en las normas, instituciones y prácticas del Estado, hasta ahora organizado como un Estado uninacional y monocultural.

1. El Estado plurinacional

Tras largas batallas políticas, no exentas de violencia sobre todo verbal, los indígenas han logrado que el Estado se defina en el art. 1 de la Constitución como plurinacional. Esta definición no es otra cosa que el reconocimiento de la realidad o del hecho de que en el territorio del Ecuador coexisten con la mayoría mestiza alrededor de trece naciones o nacionalidades indígenas como prefieren autodenominarse, amparados en el reconocimiento que la constituyente de 1998 hiciera de su derecho a denominarse según ellos decidan.

No he de enfrascarme en la dilucidación de lo que ha de entenderse por nación o nacionalidad, ya que, ni siquiera en Europa lugar de origen del término, han podido ponerse de acuerdo. Lo que no debemos dejar de anotar es que cualquiera que sea el concepto, la verdad es que todos coinciden en reconocerle, a la nación, como sujeto portador de una cultura propia y que va desde la cosmovisión y creencias religiosas,

la forma de organizarse social y políticamente hasta los términos de relacionarse con la naturaleza para extraer de ella, sin degradarla o destruirla sino más bien enriquecerla, lo necesario para su vida, de los suyos y de la comunidad, con respeto del derecho de las futuras generaciones.

Habida cuenta de que coexisten, en el mismo espacio físico, varias naciones, o lo que es lo mismo, varias culturas, lo obvio es que han de comunicarse entre ellas. Si esa comunicación es con el reconocimiento, expreso o implícito, de que es un diálogo de iguales, no para imponerse una o algunas de ellas invocando su calidad de superiores respecto de las otras, sino para respetar recíprocamente la identidad de todas y con esta previa admisión de la diversidad, realizar un proyecto con el aporte de todas y en beneficio de todas y de todos los miembros de ellas, creo que, solo entonces, podemos hablar de una comunidad intercultural.

Tampoco he de detenerme en el análisis de las condiciones económicas, sociales y aun políticas que se requieren para que la igualdad pase de la retórica a la cotidianidad y para que entonces sea realidad la comunidad intercultural.

Sin entrar a discutir con los antropólogos, sostengo que una de las manifestaciones de la cultura es la forma en que las comunidades culturales se organizan social y políticamente que, a su vez, comprende quiénes y cómo ejercen la autoridad, cómo y cuándo mantienen la convivencia pacífica de sus miembros entre sí y de todos con la autoridad; en esto, como en otras materias que no viene al caso analizar ahora, hay diferencias entre lo que sucede en los pueblos y las nacionalidades indígenas con lo que ocurre en el Estado.

Por cierto, en la vida de los pueblos y nacionalidades indígenas no reina la anarquía y no reina porque todos actúan conforme a reglas que son conocidas y respetadas por todos; tampoco hemos de caer en la ingenuidad o hemos de exigir con torpeza que las relaciones interpersonales en ellos sean siempre y en todo armoniosas, lo real es que también entre ellos hay individuos que se apartan de las reglas de convivencia pacífica y, por lo mismo, hace falta autoridad y procesos para resolver los conflictos interindividuales y los de los individuos con la comunidad y con la autoridad y todo esto tienen las colectividades indígenas.

De lo que he podido conocer acerca de las culturas de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, estas cuentan con instituciones políticas y sociales que compiten en generosidad con las instituciones del derecho y de la sociedad mestiza, para confirmar esta afirmación bastaría analizar la institución del *wiñachishka*³⁷⁹, en la familia, o de la minga en materia laboral y de solidaridad, y por esa vía podríamos prolongar la referencia a otras instituciones relacionadas con el matrimonio, la convivencia social, etc.

Nosotros (los mestizos) tributarios como somos de la organización política de Europa continental y, en algunas materias, de los Estados Unidos de América, y herederos del Derecho romano germánico les hemos impuesto, según dice Luis Macas con lucidez y profundidad que perturba y duele, la terminología de la que somos tributarios y herederos y lo que no es sino continuación del colonialismo, con buena voluntad antes que perversidad, queremos que las instituciones, reglas y formas de resolver los conflictos de los indígenas no sean sino la reproducción de las que, con dificultades, el Estado ha adoptado y así buscamos, con no inocente soberbia, la equivalencia de los conceptos, categorías, clasificaciones e instituciones “nuestras” en el derecho indígena, propio o consuetudinario y en cuanto no los encontramos les negamos el derecho a existir, en una especie de etnocidio no doloso, pero no por eso no culposo.

Pero obligados a respetar la Constitución, más allá de lo que acaso pensaron las y los constituyentes, debemos reconocer, en las leyes y en la vida cotidiana, a las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas la función jurisdiccional y en ejercicio de ella la facultad de resolver los conflictos internos mediante la aplicación de las normas y procesos vigentes en su derecho propio, a esto se puede llamar “justicia indígena”.

379 Este término significa: persona que vivió en una familia sin ser hija o hijo de la misma, pero que lo consideran como tal para efectos de derechos y obligaciones.

2. La función jurisdiccional de la autoridad indígena

Tres cuestiones previas debemos resolver antes de analizar lo que es la justicia indígena, estas cuestiones son, primera, autoridad indígena es aquella persona, grupo de personas o colectivos a quienes la respectiva comunidad, pueblo o nacionalidad reconoce como tal, por haber sido designado de acuerdo con sus tradiciones ancestrales.

Debemos estar claros que los indígenas nombrados por el Estado para un cargo cual quiera de los previstos en el derecho estatal, como fiscales, miembros del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, etc. son funcionarios del Estado, si se prefiere son indígenas en funciones estatales y no autoridades indígenas.

A la inversa, las autoridades estatales no son competentes para aplicar el derecho indígena, propio o consuetudinario y si alguien se excediera en sus atribuciones y lo hiciera, no por eso se constituye en autoridad indígena, sigue siendo autoridad estatal incompetente para aplicar el derecho propio de las comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas; mas cuando, dentro de sus competencias la autoridad estatal (sea o no juez) tuviera que aplicar la ley estatal a una persona o colectividad indígena deberá proceder de conformidad con el artículo 344, literal e, del Código Orgánico de la Función Judicial y, en consecuencia, apreciar los hechos e interpretar la norma “interculturalmente” y para el efecto.

Segundo, los linchamientos con los que los vecinos de un barrio, recinto o anejo, etc. se hacen justicia, por sí mismos, cansados de la delincuencia que los azota y decepcionados de la incompetencia de los jueces y policías del Estado; *estos son simple y llanamente linchamientos al margen*, tanto, del derecho estatal como del derecho propio de las comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, y sin que haya precedido decisión judicial o decisión de la autoridad indígena.

Tercero, es cierto que en el Estado liberal primitivo, el único capacitado para crear derecho era el Estado; pero ni entonces, la forma de hacerlo era única o idéntica en todos los que se constituyeron a raíz de las revoluciones del siglo XVIII, no era igual el Estado constitucional de derecho que se organizó en los Estados Unidos de América y el Estado

de derecho legal que prevaleció en Europa continental, ni fue lo mismo el *common law* del primero y el derecho escrito de esta última. Asimismo, no son del todo iguales las clasificaciones en todas las familias del derecho conocidas y mucho menos las categorías y conceptos que usan a diario para la creación, ejecución y aplicación de las normas que, en cada país, integran el derecho positivo. ¿Podríamos decir que Estados Unidos de América no tiene derecho porque no tiene derecho del trabajo, como tenemos nosotros?

En el moderno Estado social y democrático de derecho, o “constitucional de derechos y justicia”, como prefiere identificarse el Estado ecuatoriano, los creadores de derecho objetivo son múltiples interna e internacionalmente, esto es lo que ha dado ocasión para que lúcidos estudiosos del fenómeno jurídico en el mundo contemporáneo propongan la reconceptuación del derecho que comprenda al derecho estatal junto a otras normas jurídicas; se atrevan a sostener, con el respaldo de los hechos, que “el pluralismo jurídico es una característica universal de la organización social”, y que, para su estudio, distingan el pluralismo clásico propio de las sociedades coloniales y poscoloniales, como la nuestra, y el nuevo pluralismo jurídico, muy extendido en las sociedades industrializadas.

3. Los elementos de la justicia indígena

En la justicia indígena intervienen, en primer lugar, la autoridad que frente al conflicto es un tercero, interesado en restablecer la armonía en la colectividad, perturbada por el conflicto y no en satisfacer sus intereses propios de la autoridad, ni los de una de las partes solamente; en segundo lugar, la víctima de los actos u omisiones que han infringido las reglas de la convivencia armonioso o pacífica, y, tercero, el responsable de los actos u omisiones dañosos. No hay, pues, justicia por propia mano.

Ya hemos dicho que la autoridad es aquella a la que la comunidad, pueblo o nacionalidad le reconoce su condición de tal; esta puede ser un individuo, un grupo o una colectividad mayor. Con arreglo a la cultura comunitaria de los indígenas, la autoridad, a veces, es toda

la comunidad, pueblo o nacionalidad que más que dictar la decisión, interviene para juzgar el acierto o el desacierto, la equidad o desproporción de la decisión, etc., y para estimular al arreglo, la conciliación de la víctima y del culpable, y para forzar a la solución equitativa de los perjuicios causados por los actos u omisiones dañosos.

El derecho propio de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas no conoce las clasificaciones del derecho estatal y, por lo mismo, aunque la autoridad llamada a conocer los diferentes conflictos no siempre es la misma, ni las reglas aplicables son iguales en todos los casos, la distinción no obedece a las clasificaciones y categorías del derecho estatal. Por esto es que resulta violatoria de la autonomía indígena las pretensiones de dejar a las autoridades indígenas los conflictos que a juicio del legislador estatal son de menor cuantía y sustraer de ellas las que juzga de mayor importancia.

Todos los conflictos, cualquiera sea la materia y cualquiera la importancia son de competencia de la autoridad indígena, salvo aquellas para las que la misma autoridad indígena competente decline su competencia y la remita al juez estatal.

3.1. En el proceso

El juzgamiento, si así hemos de llamar, al ejercicio de la función jurisdiccional por la autoridad indígena no es arbitrario, sigue un proceso, en el que los interesados tienen todas las oportunidades de hacer valer, en igualdad de condiciones, su derecho; el proceso es público, mucho más que el estatal, puesto que, con frecuencia, la comunidad no es el convidado de piedra, como en los procesos ante los tribunales del Estado, sino que tiene participación activa y, a veces, protagónica.

Lourdes Tibán, Raúl Ilaquiche, Raúl Llásag y otros, con mejor conocimiento de la realidad, han detallado los procesos en los que se juzgan las causas de los indígenas, e incluso demuestran que las fases de este proceso, lo mismo que los derechos, obligaciones y cargas de las partes, en el proceso, son tales que las asimilan, sin mayor dificultad, con el debido proceso constitucional.

Lo que también caracteriza al proceso indígena, en materia penal sobre todo, es la participación de la que nosotros llamaríamos víctima, al extremo de que la solución del conflicto no culmina si es que ella no está satisfecha, aunque para moderar sus pretensiones y persuadirla está presente la comunidad que actúa, según ya hemos dicho, como interesada en el restablecimiento de la armonía y, en término nuestros diríamos, preocupada por el triunfo de la equidad.

A diferencia del rol que, en la justicia indígena siempre se le otorgó a la víctima, solo en la Constitución actual, la de 2008, se le toma en cuenta y esperemos que el derecho procesal le reconozca el papel que las más modernas corrientes del pensamiento jurídico le otorgan.

3.2. *Justicia indígena y Estado*

La Constitución de modo expreso manda que las autoridades del Estado, a las que llama autoridades públicas, han de respetar las decisiones de la autoridad indígena en ejercicio de la función jurisdiccional, lo que tiene innumerables consecuencias; al menos he de destacar que eso significa que sus decisiones son definitivas, que ninguna autoridad puede revisarlas o incumplirlas, lo que jurídicamente quiere decir que otra autoridad, juez o tribunal debe abstenerse de volver a juzgar el caso, pues de hacerlo violaría el artículo 76, numeral 7, literal i que prescribe que “nadie puede ser juzgado más de una vez por la misma cusa y materia” y que en materia penal se conoce como el *non bis in ídem*.

Esta norma constitucional está correctamente recogida en el artículo 344, literal c del Código Orgánico de la Función Judicial; esperemos que se lo respete en la práctica y no presentemos el espectáculo, triste para quienes nos importa la imagen internacional del Ecuador, de que mientras la opinión pública internacional respaldaba al juez Poveda que, en Cotopaxi, aplicó este principio, en el ámbito nacional al mismo juez se lo perseguía y se pretendía sancionarle por la misma decisión que en el extranjero se le aplaudía.

El mandato del artículo 171, inciso 2, de la Constitución quiere decir también que las autoridades estatales han de prestar a la autoridad

indígena la colaboración necesaria para que las decisiones de esta sean cumplidas.

La misma Constitución prescribe que la Asamblea Nacional, como órgano legislativo, ha de dictar una ley para establecer “los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”; o sea que mediante ley y solo mediante ley, debe delimitar la competencia entre estas dos jurisdicciones, a la vez que ha de fijar la forma cómo han de colaborar y cooperar para bien del país, pero no es que la ley sea necesaria para investir de jurisdicción y fijar la competencia de la autoridad indígena, esta jurisdicción y competencia están reconocidas en la Constitución y, por tanto, la ley tan solo fijará los límites, pero mientras no los fije la ley, la autoridad indígena conocerá cuanto juzgue, según su derecho propio, que es de su competencia.

Por esta razón, juzgamos acertado el artículo 345 del Código Orgánico de la Función Judicial que prescribe que: “Los jueces y juezas que conozcan de la existencia de un proceso sometido al conocimiento de las autoridades indígenas, declinarán su competencia, siempre que exista petición de la autoridad indígena en tal sentido”.

Echamos de menos, tanto la autoridad que ha de resolver el conflicto de competencias y los criterios o parámetros con arreglo a los cuales ha de hacerlo, y aunque el primer vacío puede ser llenado por el artículo 436, numeral 7 de la Constitución que faculta la Corte Constitucional dirimir los conflictos de competencia, el segundo vacío tan solo puede ser llenado por la ley que prevé la misma Constitución.

El artículo 171 de la Constitución de la República señala un tope o límite al Derecho propio o consuetudinario y a la autoridad indígena; este límite son los derechos humanos reconocidos en la propia Constitución y en los instrumentos internacionales sobre la materia y el control para que se respete este límite compete a la Corte Constitucional.

En virtud de esta norma, cuando una de las partes del conflicto resuelto por la autoridad indígena, en ejercicio de su función jurisdiccional y con la aplicación del derecho consuetudinario, considerara que se han violado sus derechos reconocidos constitucionalmente, puede apelar para ante la Corte Constitucional, la cual de comprobar que efectivamente hay tal violación declarará sin valor la decisión de

la autoridad indígena, que no podrá invocar a favor de su decisión el derecho propio o consuetudinario. Los derechos humanos que la autoridad indígena debe respetar son así los que se hallan enunciados en el texto constitucional, lo mismo que los que consten en los instrumentos internacionales.

Parte III

**El caleidoscopio
de las justicias indígenas**

Presentación

En esta parte del libro se presentan los estudios empíricos sobre justicia indígena en seis comunidades indígenas ecuatorianas reseñados en la introducción a este volumen. En todos los casos se estudian problemáticas relacionadas a las hipótesis de la investigación: presiones internas y externas, racismo, situación de las mujeres indígenas, relación con el extractivismo, coordinación la justicia ordinaria. Al final de esta sección se incluye una conclusión general de todos estos estudios en la cual se sintetiza información clave de cada comunidad estudiada, para luego pasar a un análisis comparado de sus diferencias y convergencias.

Como podrá apreciar el lector al revisar estos ensayos, las justicias indígenas se caracterizan por una alta heterogeneidad, pero ello no significa aleatoriedad o arbitrariedad, pues esta diversidad tiene que ver con la forma como cada comunidad ha respondido a las presiones internas y externas específicas que la afectan. Así, por ejemplo, cuando una comunidad indígena ha avanzado más en la organización de su autogobierno, tiende a remitir menos casos a la justicia ordinaria, incluso menos casos graves. De igual forma, cuando las mujeres indígenas han generado más cambio cultural al interior de la comunidad, la justicia indígena amplía su jurisdicción en materia de género. Por otra parte en las comunidades en que aun hay tierras comunitarias, la justicia indígena incluye la resolución de conflictos de tierras en su competencia lo cual genera conflictos con la justicia ordinaria que las comunidades sin tierra comunitaria no conocen.

Esta parte de la obra se inicia con un estudio de Raúl Llásag sobre justicia indígena en la comunidad La Cocha. El juzgamiento de homicidios en La Cocha por parte de autoridades indígenas en el 2002 y en el 2010, así como su remisión a la justicia constitucional, ha hecho de este el caso de justicia indígena de mayor cobertura mediática en Ecuador en el último decenio. Sin embargo, se conoce poco la realidad comunitaria de La Cocha, en la que se produjeron estos juzgamientos. Este estudio muestra la organización y dinámica interna de la comunidad y sus complejas relaciones con la justicia ordinaria y otros agentes de presión externa.

El segundo estudio empírico, elaborado por Luis Ávila, se refiere a la comunidad San Lucas, en Saraguro. En el examen de la evolución organizativa de esta comunidad destaca el surgimiento de un Consejo de Administración de Justicia, así como la creciente adopción de la escritura en su sistema jurídico, y las estrategias emancipatorias de las mujeres indígenas. El artículo destaca las presiones políticas internas y externas y la economía política que gravita en la vida de la comunidad.

Un tercer estudio, escrito por Lucía Yamá, se aproxima a la justicia indígena en la comunidad Unión Venecia, comunidad kichwa en la provincia del Napo. Destaca en esta comunidad amazónica la presión que ejercen actividades extractivistas petroleras, mineras y forestales, las cuales entran en contradicción con las formas de propiedad comunitaria de la tierra y con su derecho a la autonomía. Esta contradicción deriva en criminalización de la justicia indígena y de la protesta social.

El siguiente trabajo, elaborado por Alex Valle, muestra la tensión en la comunidad la Toggla, entre reconstitución y conflicto de la justicia indígena en las cercanías de Quito. El carácter periurbano de esta comunidad desmitifica la visión de la justicia indígena y de lo indígena como puramente rural, mostrando la complejidad de este fenómeno en áreas urbanas. Esta dimensión urbana, a su vez, crea presiones determinadas, tales como las de inmobiliarias e invasores sobre tierras comunitarias, o la mayor interacción, y a veces conflicto, con la justicia ordinaria.

Finalmente, Fernando García presenta normas, procedimientos y sanciones de las comunidades San Francisco del Pueblo Chibuleo y Llinllin del Pueblo Puruway. Es un estudio etnográfico de gran solvencia

que dialoga fructíferamente con el conocimiento acumulado por el autor en su larga e importante investigación sobre justicia indígena en Ecuador, y que por la comunidad de hipótesis y temáticas entabla también ese diálogo de forma implícita con los cuatro estudios antes reseñados.

Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: La Cocha

Raúl Llásag Fernández

I. Introducción

La Constitución de 2008 declara al Ecuador entre otras características, como un Estado plurinacional e intercultural.³⁸⁰ El Estado plurinacional es un proyecto de país, que parte del cuestionamiento de la vigencia de la colonialidad del Estado, la sociedad, la familia, la educación y el capitalismo depredador. Para ello, plantea no solo el reconocimiento y participación de los colectivos tradicionalmente marginados como las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano, pueblo montubio, mujeres, trabajadores y otros sectores marginados, sino también: el cambio de las relaciones sociales, nuevas formas de relación del Estado con los colectivos y ciudadanos, nueva estructura del Estado, nueva forma de educación y producción de conocimientos, nuevas formas de relación Estado y los recursos naturales, entre otros. Esta relación del Estado y la naturaleza está determinada por una nueva forma de vida, denominada por la Constitución como *sumak kawsay*³⁸¹

380 Constitución de la República del Ecuador vigente, artículo 1.

381 R. Llásag (2009: 113-126).

y condicionado por los derechos de la Pachamama o naturaleza,³⁸² que cuestiona el sistema extractivista de los recursos naturales.

Esa forma de concebir la plurinacionalidad no solo es inviable para los administradores del Estado e intelectuales que consideran que el extractivismo de los recursos naturales es la única forma de activar el aparato estatal, especialmente el petróleo y los minerales, sino, además, es atentatoria al sistema capitalista mismo, por tanto, a los intereses transnacionales y a la derecha ecuatoriana servil a esos intereses.

Por otro lado, los derechos de los colectivos indígenas, desde la perspectiva indígena, son uno de los mecanismos de la construcción del Estado plurinacional. Por ello, en este trabajo de investigación, se trata de entender el derecho a la administración de justicia indígena, como un componente del fortalecimiento del movimiento indígena y la construcción del Estado plurinacional. Iniciaremos con unos breves antecedentes geográficos, históricos y políticos relevantes de la comunidad La Cocha, que nos permitirá situar la justicia indígena de la comunidad, pero en el contexto político y social local y nacional. En segundo lugar, trataremos de describir el derecho propio de la comunidad en el contexto de la plurinacionalidad, partiendo de lo que la comunidad entiende por conflicto, desgracias o *llaki*; clases de desgracias que se producen; las autoridades que resuelven las desgracias; procedimiento o debido proceso que siguen las autoridades; las reparaciones, ritos de sanación y dignidad humana; y la finalidad que persigue la resolución de conflictos. En tercer lugar, revisaremos los niveles de coordinación y cooperación, tanto formal como informal que se producen entre la justicia indígena de la comunidad La Cocha y la justicia eurocéntrica. En cuarto lugar, trataremos de describir las presiones tanto externas como internas que sufre la justicia indígena de la comunidad La Cocha. En quinto lugar, miraremos el racismo y justicia indígena a partir de los casos de la comunidad. En sexto lugar, trataremos de mirar si la deslegitimación de la justicia indígena en la comunidad La Cocha está relacionada con el extractivismo de los recursos naturales. En séptimo lugar, trataremos de mirar qué sucede con la dirigencia provincial,

382 Constitución de la República del Ecuador, artículos 71 al 74.

regional con respecto a la justicia indígena en el caso específico de la justicia indígena de la comunidad la Cocha. Y, finalmente, trataremos de concluir cómo la justicia indígena puede incidir en la construcción del Estado plurinacional.

Para este trabajo, partimos de un proceso de investigación social que incluye algunos enfoques etnográficos, sin decir que es una etnografía en el sentido estricto de la palabra. Hemos hecho uso de la observación no participante de investigadores en campo, realización de entrevistas tipo conversación, revisión documental y experiencia personal.

Metodológicamente, se trata de una investigación cualitativa de segundo orden que privilegia la alteridad u otredad, en donde el investigador social es un reintérprete de lo interpretado por los sujetos en su cotidianidad. Para ello, hemos partido de indagar sobre categorías necesarias que responden a las hipótesis planteadas en este proyecto investigativo. Posteriormente, se han establecido variables dentro de las categorías y con base a estas se formulan las preguntas de las conversaciones, las cuales fueron aplicadas a dirigentes, y comuneros seleccionados de acuerdo con criterios de nuestras variables de análisis establecidas y en mutuo consenso con las autoridades de las comunidades. Posteriormente, con base en la información recolectada tanto de fuentes primarias como de fuentes secundarias, realizaremos un trabajo de sistematización y análisis de la información que se respalda en los testimonios directos obtenidos en las entrevistas, que presentamos a grosso modo en este trabajo.

II. Antecedentes geográficos e históricos relevantes de la comunidad La Cocha

a) Información geográfica y sociodemográfica

La comunidad La Cocha está ubicada en la jurisdicción de la parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi, al noroccidente de la ciudad de Latacunga, capital de la provincia de Cotopaxi, vía Latacunga-

Quevedo, a unos 92 kilómetros de la ciudad de Latacunga. La provincia de Cotopaxi, a su vez, se encuentra en la sierra-centro del Ecuador.

La Comunidad se encuentra entre 2800 a 3500 msnm. Sus tierras son áridas y secas, no disponen de agua de regadío. La vía de Latacunga a la Laguna Quilotoa³⁸³ es asfaltada, no así al interior de la comunidad, pues, son vías de cuarto orden y construidas por la comunidad mediante mingas.³⁸⁴ La población alcanza a ocho mil habitantes aproximadamente.³⁸⁵ El clima es frío, en época de invierno las bajas temperaturas (heladas) matan los cultivos. Se cultiva cebada, habas y papas, tienen pocos animales vacunos por la sequía. Existe un alto nivel de emigración especialmente de jóvenes a Quito, Guayaquil, Quevedo, Latacunga y otras ciudades. No todos los habitantes tienen servicio de agua entubada. El servicio de energía eléctrica llegó a la comunidad hace veinte años, aproximadamente. No existen señales de televisión y escuchan básicamente Radio Latacunga. No tienen servicio de salud pública del Estado, el centro de salud más cercano se encuentra en la parroquia Zumbahua. Tienen una escuela.

b) Breve información histórica de la comunidad

Lo que ahora constituye la jurisdicción de la provincia de Cotopaxi y el valle de Machachi, estaba poblada por el pueblo Panzaleo. Durante la colonización europea y la Constitución de la República del Ecuador, se convirtieron en haciendas de propiedad de la Iglesia Católica. En 1908 los bienes de la Iglesia Católica pasaron a formar parte de los bienes del Estado y administrados por la Junta de Asistencia Pública.³⁸⁶ En 1924,

383 Quilotoa es una laguna de origen volcánica, ahora turística, que se encuentra limitando con la comunidad la Cocha, a una altura aproximada de 3040 msnm.

384 Mínga es un sistema de trabajo comunitario para la construcción y mantenimiento de los servicios comunitarios, como vías de acceso, agua entubada, tierras comunitarias, casa comunal, etc.

385 Datos estimativos según información de los dirigentes y miembros de la comunidad, cuando se refieren a la resolución de los problemas graves, en donde dicen que se reúnen entre ocho mil a 10 mil personas. No existe un registro de habitantes en la comunidad. Entrevista al señor Humberto Latacunga Chaluiza, realizada el 5 de junio, 2011.

386 El 6 de noviembre de 1908, en la Presidencia de Eloy Alfaro se dicta la Ley de manos muertas, mediante la cual todas las haciendas de propiedad de la Iglesia pasaron a formar parte de

la hacienda Zumbahua de una extensión de doce mil cuatrocientos hectáreas, es arrendada por Jaime Alberto Moncayo, en dicha extensión se incluía lo que ahora constituye el territorio físico de la comunidad la Cocha.³⁸⁷

En el año 1964 se dicta la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización. Ley que nace del mandato de la Alianza para el Progreso de Punta del Este, como una forma de no permitir el avance o la réplica de la Revolución cubana hacia el resto de los países de América Latina y básicamente para concluir con las diferentes reivindicaciones de las organizaciones indígenas, que en el caso del Ecuador exigían el derecho a las tierras y educación bilingüe.

En 1965, se produce una huelga de los trabajadores y huasipungueros³⁸⁸ de la Hacienda Zumbahua, liderada por los compañeros Francisco Ante, Agustín Quishpe, Mariano Pallo, Angel Umajinga y otros. A partir de esa huelga, una parte de la hacienda se entregó a los huasipungueros y trabajadores de la misma. En 1983, el Instituto de Reforma Agraria y Colonización (ex Ierac), entregó las últimas tierras a favor de la Comuna La Cocha.³⁸⁹

En el mes de julio de 1967, se constituye la comunidad La Cocha, y adquiere su personería jurídica como Comuna³⁹⁰ en el Ministerio de Previsión Social y Comunas, hoy Ministerio de Agricultura y Ganadería. En esa época se constituyó con muy pocas personas, de los 226 exhuasi-

propiedad del Estado y en lugar de devolver a las comunidades indígenas y huasipungueros, se creó la Junta de Asistencia Pública y esta a su vez arrendaba a personas privadas "patrones".

387 Los administradores por parte del Estado eran Manuel Hidalgo y Juan Hidalgo. Los mayordomos fueron los señores Manuel Chiguano y Manuel Pallo. Y los administradores y pagados por el arrendatario fueron Carlos Olivo, Mario Ruso y Eriberto Albán. Datos proporcionados por el señor Alberto Umajinga Pilalumbo, 12 de septiembre, 2011.

388 Los huasipungueros fueron personas y obviamente la familia del huasipunguero, que entregaban su fuerza de trabajo de manera gratuita y por todo el tiempo en las haciendas (como trabajadores agrícolas, pastores, trabajo doméstico), a cambio de un pedazo de tierra, en donde podían construir su choza, tener animales como ovejas y cerdos. Pero estas familias, primero no tenían tiempo para cultivar su huasipungo o pedazo de tierra y, segundo, dependían del "patrón", quien les proveía de lo básico para sobrevivir, y en base a ello en deudor eterno e incluso para sus generaciones futuras.

389 Información proporcionada en la conversación con el compañero Alberto Umajinga Pilalumbo, 12 de septiembre, 2011.

390 Es un término que se introduce a raíz de la vigencia de la Ley de Comunas, dictada en 1937.

pungueros. Su primer cabildo lo conformaron los compañeros Manuel Pallo Chiguano, Manuel María Guamangate, Segundo Chiguano Toaquiza, Agustín Chiguano Pallo y Juan José Chaluzza Toaquiza, presidente, vicepresidente, síndico, tesorero y secretario, respectivamente.³⁹¹

Por el aumento de la población, actualmente la comunidad la Cocha está conformada por 14 sectores o comunidades: La Cocha Centro (matriz), Pasobullo, Cocha Vaquería, Coshca, Cocha Uma, Iracunga, Cusualó, Quilapungo, Caucho, Chicho, Unacuta, Ponce Quilotoa, Macapungo, Ataló. Todas estas comunidades están agrupadas en una organización denominada Unión de Organizaciones y Comunidades Indígenas de la Cocha (Unocic)³⁹², que a su vez es filial de la Unión de Organizaciones de las Comunidades (Unociz), del Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), de la Confederación Kichwa del Ecuador Ecuarrunari (Ecuador Runakunapk Rikcharimuy) y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Sin embargo de ello, no significa que al interior de La Cocha las comunidades o sus miembros sean homogéneos, hay diferentes intereses, lucha por el poder y diferentes formas de pensar.

c) Contexto político actual en las que se desenvuelve la vida de la comunidad La Cocha

A raíz de los levantamientos indígenas en Ecuador, el movimiento indígena ecuatoriano se convirtió en el actor social y primer protagonista político del país. Pero, ello, tiene al menos tres consecuencias, el primero que se inicia todo un proceso de debilitamiento interno, ya sea mediante la cooptación de la dirigencia a la lógica de los partidos políticos y del Estado; en segundo lugar, existe toda una campaña de deslegitimación del movimiento indígena y la mejor herramienta para esa deslegitimación es la acusación que la justicia indígena es “salvaje” y “violatoria a los derechos humanos”; y, tercero, aparecen al interior de las organizaciones indígenas, personas individuales con poderes económicos e incluso

391 Reglamento Interno de la Comunidad La Cocha, aprobada por el Ministerio de Previsión Social y Comunas el 14 de agosto de 1967.

poder político local, que utilizan los conflictos internos para politizar y sacar réditos políticos electorales personales de su familia y de sus aliados.³⁹² En ese contexto, se mueve la comunidad La Cocha, que se evidenció en el denominado caso “Cocha 2010”.

III. Plurinacionalidad y justicia indígena en la comunidad La Cocha

Debemos advertir que hablar en términos que son extraños para la cultura de la comunidad La Cocha, no solo es muy complicado, sino que es un error, porque se puede caer en el peligro de pretender explicar desde la concepción del derecho positivo y germánico-romano las concepciones totalmente diferentes que se desarrollan dentro de la comunidad; lo que podría llevar a generalizaciones peligrosas. Y sería contrario a la construcción del Estado plurinacional.

Ese error se produce cuando se habla del derecho y justicia indígena, tratando de encontrar las normas escritas, jueces dedicados exclusivamente a la resolución de los conflictos, abogados, debido proceso al estilo del positivismo jurídico y Estado uninacional.

Pero también, debemos tener presente que las culturas no son entes aislados, sino en permanente interacción e interrelación, por tanto, la cultura, no es solo, el resultado de lo ancestral o de lo propio, sino también de lo apropiado de otras culturas, e incluso de lo que le fue impuesto.

En el artículo 57, numeral 10 de la Constitución ecuatoriana, se reconoce a favor de los pueblos indígenas el derecho a “*crear, desarrollar,*

392 Nos referimos a Lourdes Tibán, quien actualmente tiene un fuerte control político en la provincia y es un poder económico dentro del mundo indígena, a tal punto que la Presidenta del Movimiento Indígena de Cotopaxi es su comadre, Diocelinda Iza. El caso “Cocha 2010”, tiene muchas cuestiones no esclarecidas, porque la difusión hacia los medios de comunicación de que la comunidad supuestamente habría decidido sancionar con la pena de muerte a los infractores, sale precisamente de Lourdes Tibán y ello deriva en la intervención del fiscal general Washington Pesántez, compadre de Lourdes. Recordemos que la figura política de Washington Pesántez para esa época estaba deteriorada por un accidente de tránsito sufrido por la cónyuge y se le acusó de la actuación parcializada de la Fiscalía y el pedido del juicio político en la Asamblea Nacional Legislativa.

aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario...” Luego al regular la administración de justicia, en un sección independiente (segunda), el artículo 171 faculta a las autoridades de las comunidades, comunas, pueblos y nacionalidades indígenas ejercer funciones de justicia, en base a su derecho propio.

Por tanto, trataremos de describir lo que ocurre en la comunidad La Cocha, con su derecho propio partiendo de los elementos que reconoce la Constitución, y sobre la base de los criterios de las personas de la comunidad, archivos de la comunidad y estudios previos.

d) Derecho propio

No vamos a descifrar lo que significa el derecho propio, sino describir la organización social interna y su relación con lo externo. Para entender el derecho de la comunidad La Cocha, debemos iniciar aclarando que los miembros de la comunidad comparten no solamente los hábitos, sino también valores, ideas, palabras, gestos, símbolos y trabajos que se transmiten desde la gestación, el nacimiento y durante todo el proceso de la vida de una persona, empezando con los padres, en la vida familiar, en el trabajo, vecindad y la comunidad, y en el último ámbito básicamente en las reuniones, mingas, fiestas, asambleas. Por ello, cada uno de los miembros conoce lo permitido y lo prohibido, la forma de relacionarse entre los parientes, con los miembros de la comunidad y con los extraños, la utilización de los bienes comunitarios y familiares, la transmisión de herencias, la configuración de la filiación, los roles que deben cumplir en el hogar y la comunidad, la designación y reconocimiento de las autoridades, la relación con la espiritualidad, etc. Es decir, el derecho es parte misma de la vida comunitaria y familiar.

Las comunidades indígenas están formadas generalmente por familias ampliadas y el número de sus habitantes no sobrepasan de 500 personas. Por ello, en el caso de la comunidad La Cocha, considerando que la extensión es grande y por el aumento de población, se van subdividiendo en sectores o comunidades. En estas comunidades el principio

fundamental que mueve toda la vida, es el *kushikuy kawasy*,³⁹³ traducido por algunos como “principio de relacionalidad”³⁹⁴ o por otros como armonía entre el mismo ser humano, la familia, comunidad y la naturaleza³⁹⁵. Esta es la posición que adoptamos para describir el derecho de la comunidad La Cocha.

[...] en la comunidad³⁹⁶ siempre buscamos que hombres y mujeres, grandes y pequeños, lleven una vida de armonía, por eso cuando por ejemplo existen problemas matrimoniales, primero invocamos a las energías que dan nuestra pachamama: taita inti (sol) yaku (agua), y waira (viento), todas estas energías están en nuestra pachamama que es nuestra casa, y como hijos todos debemos estar en armonía (José Cuchi- parte, entrevista 12-X-2008).³⁹⁷

En consecuencia, el derecho indígena no es un ente separado y especializado como en el derecho eurocéntrico. Por ello, la justicia indígena, como lo denomina la Constitución ecuatoriana, no necesariamente persigue la justicia, sino el buscar la curación del que cayó en “desgracias”, llaki,³⁹⁸ enfermedad.

i. Desgracia o llaki (infracción)

Cuando la comunidad se ve enfrentada a un conflicto o alguien hace lo prohibido o no cumple su deber, no hablan de infracción sino de la tristeza, desgracias, llaki, enfermedad.

393 *Kushukiy kawsay* es un término kichwa que no se podría traducir de manera literal como “vida feliz”, porque se trata de un principio que permite que el ser humanos vivan en armonía consigo mismo, la familia y la comunidad y la naturaleza. Véase Llásag (2007: 79-87).

394 Estermann (1998: 98).

395 R. Llásag (*ibíd.*, 79-87).

396 Se refiere a la comunidad de La Cocha.

397 M. Llásag (2010: 84).

398 *Llaki*, del kichwa tristeza, desarmonía, desgracia, enfermedad.

Para nosotros fue una tristeza muy grande al saber que la muerte de nuestro compañero Mali Latacunga, que murió por agresión de tres compañeros... (José Cuchiparte, entrevista 12-X-2008)³⁹⁹

La tristeza, *llaki*, desgracias, enfermedad no solo aflige al individuo a la persona afectada e “infractora”,⁴⁰⁰ sino a la familia, por tanto a la comunidad y la naturaleza.

[...] en estos casos no solo sufren las familias involucradas, sino toda la comunidad porque se rompe la armonía... (José Cuchiparte, entrevista 12-X-2008).⁴⁰¹

Por las connotaciones anotadas, no solo que las autoridades cumplen roles totalmente diferentes a los jueces de la justicia eurocéntrica, sino que sus procedimientos, “sanciones” y concepción de la dignidad humana se acoplan al principio de armonía del ser humano, con la familia, la comunidad y la naturaleza, como lo veremos más adelante. Y sacar estos casos a la justicia ordinaria, no resuelve en nada la tristeza o *llaki*, al contrario, generan más conflictos internos y familiares.

Ya tuvimos un caso parecido,⁴⁰² aquí en la comunidad hace más de cinco años, cuando un compañero de la comunidad le mató a su amante, ahí, no actuamos nosotros, sino las autoridades de Latacunga. A ese problema las autoridades han dado largas, todavía creo que siguen los juicios, pero ahí, el que tiene plata nada, y mejor aquí en la comunidad andan más orgullosos, y las familias hasta ahora pelean, por eso, en la muerte del compañero Maly, decidimos arreglar nosotros mismos, reuniendo a toda la comunidad... (José Cuchiparte, entrevista 12-X-2008).⁴⁰³

399 M. Llásag (*ibíd.*, 84).

400 La palabra “infractor”, lo tomo prestado de la justicia eurocéntrica, porque en el derecho indígena esa denominación no existe y lo tomo únicamente con fines pedagógico y de transmisión de otras realidades.

401 M. Llásag (*ibíd.*, 84).

402 Cuando dice que “ya tuvimos un caso parecido”, se refiere al caso denominado Cocha 1, por la muerte del compañero Mali Latacunga.

403 M. Llásag (*ibíd.*, 84 y 85).

Aquí, en la comunidad hay muchos problemas de brujería, inclusive hemos tenido que castigar al mismo brujo, porque él es el responsable de que muchas personas de la misma familia estén peleadas. Los brujos deben ayudar para que la comunidad marche bien, y no hacer daño a su propia gente...

ii. Diferentes problemas, desgracias o llaki (tristeza)

De las entrevistas, podemos ver que los problemas más frecuentes que se producen en la comunidad son los que denominan “conflicto de pareja”.⁴⁰⁴ Esos conflictos se refieren a los problemas de jóvenes (generalmente que migran a las ciudades) que enamoran a la chicas, les embarazan y abandonan; peleas y desacuerdos entre marido y mujer; abandono de los maridos a las mujeres; maltrato de parte de los maridos a las mujeres.⁴⁰⁵

El conflicto que aparece en casi todas las entrevistas es el relacionado con el robo. En su mayoría provocados por personas extrañas a la comunidad,⁴⁰⁶ pero también por jóvenes que han migrado hacia las ciudades y se han endeudado en los bancos o cooperativas y tienen que cubrir las deudas adquiridas.⁴⁰⁷

Otro de los conflictos que se presenta con mayor frecuencia en la comunidad es sobre desacuerdos en los linderos⁴⁰⁸ de las propiedades de los comuneros, ya sea porque los propietarios alteran los linderos⁴⁰⁹ o porque las personas que migran a las ciudades abandonan sus propiedades y regresan después de algunos años.⁴¹⁰ En la comunidad La Cocha,

404 Entrevista a Ricardo Chaluiza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

405 Entrevistas a Ricardo Chaluiza, Fabiola Chaluiza, Olga Mejía, Segundo Guanotuña, Juan José Chaluiza Toaquiza y otros, realizadas por Lucía Yamá y Raúl Llásag: 1 de mayo, 2011; 5 de junio, 2011; 4 de agosto, 2011; 5 de junio, 2011.

406 Entrevista a César Ricardo Toaquiza Chiguano, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

407 Entrevista a Ricardo Chaluiza, realizada por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

408 Entrevistas a Ricardo Chaluiza, Fabiola Chaluiza, Olga Mejía, Segundo Guanotuña, Humberto Latacunga, Manuel Chiguano, realizadas por Lucía Yamá y Raúl Llásag: 1 de mayo, 2011; 5 de junio, 2011; 4 de agosto, 2011 y 5 de junio, 2011.

409 Entrevista a Alfonso Tigasi, realizada por Ricardo Chaluiza: 5 de junio, 2011.

410 Entrevista a Juan José Chaluiza Toaquiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

la mayoría de las tierras están entregadas en propiedad individual a los miembros de la comunidad.

También se habla de peleas entre vecinos y entre miembros de la comunidad. Las peleas entre vecinos generalmente se producen por desacuerdo en los linderos⁴¹¹ o daños provocados por los animales en las plantaciones de los vecinos,⁴¹² también se producen en estado de embriagues.⁴¹³

Los problemas de muerte, se refieren a muerte provocada por terceras personas, desde 1998 hasta el 2011 se han juzgado 4 casos de muerte.⁴¹⁴ Entre esos casos están los denominados: Caso La Cocha 2002⁴¹⁵ y Caso La Cocha 2010.⁴¹⁶ Este último caso, el fallecido no es de la comunidad La Cocha sino de otra comunidad llamada Guantopolo y la muerte se produce en la parroquia Zumbahua, pero la competencia se radica en las autoridades de la comunidad La Cocha por acuerdo de las partes y autoridades, tanto de la comunidad Guantopolo como de la comunidad La Cocha.

La comunidad también mira como un problema o *llaki*, la falta de respeto por parte de los jóvenes hacia los mayores, generalmente se produce por parte de los jóvenes que migran hacia las ciudades, ya sea por buscar trabajo, estudios u otras causas.⁴¹⁷

También aparecen los conflictos de herencias, generalmente cuando existen desacuerdos en la forma de repartirlos bienes dejados por los fallecidos.⁴¹⁸

La comunidad mira como un conflicto el apareamiento de jóvenes rokeros, asociado al alcoholismo

411 Entrevistas a Ricardo Chaluiza y César Vega, realizadas por Lucía Yamá y Raúl Llásag: 1 de mayo y 5 de junio, 2011.

412 Entrevista a Alfonso Tigasi, realizada por Ricardo Chaluiza: 5 de junio, 2011.

413 Entrevista a Humberto Latacunga, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

414 Entrevista a Ricardo Chaluiza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

415 Véase M. Llásag (2010).

416 Ver, R. Llásag (2010: 93-106).

417 Entrevista a Juan José Chaluiza Toaquiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

418 Entrevista a Manuel Chiguano, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

Aquí algunos jóvenes, disculpe, vienen con costumbres malas, algunos son borrachos o a algunos les sabemos decir rokeros, así saben regresar y ya no hacen caso a las autoridades de la comunidad...⁴¹⁹

Pero el alcoholismo, no solo se produce entre los jóvenes, sino también con personas mayores.⁴²⁰ El alcoholismo es la causa de peleas entre cónyuges.⁴²¹

Con mucha reserva hablan también de casos de violación.⁴²²

Existen conflictos que le son extraños a la justicia eurocéntrica, como la brujería y los chismes.

Aquí en la comunidad hay muchos problemas de brujería, inclusive hemos tenido que castigar al mismo brujo, porque él es el responsable de que muchas personas de la misma familia estén peleados. Los brujos deben ayudar para que la comunidad marche bien, y no para hacer daño a su propia gente (José Cuchiparte, entrevista 12-X-2008).⁴²³

Desde la visión de las comunidades indígenas de Cotopaxi, existen yachaks y brujos. Los primeros son personas sabias, que conocen sobre la medicina ancestral, a donde recurren las personas para curar los males. En cambio, los segundos son personas que utilizan los poderes para hacer el mal o simplemente para perjudicar a las personas que acuden en busca de ayuda.

Uno de los principios básicos de las comunidades indígenas e incluso ahora constitucionalizado es el “ama llulla” (no mentir).⁴²⁴ El chisme es el quebrantamiento de este principio, porque es un comentario de algo inexistente en la comunidad y esto genera conflictos en el hogar, la familia y la comunidad.⁴²⁵

419 *Ibid.*

420 Personas mayores está asociada generalmente con el matrimonio.

421 Entrevista a dirigente Olga Pilalumbo, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

422 Entrevistas a Juan José Chaluzza Toaquiza, Humberto Latacunga Chaluzza y Fernando Mejía, realizadas por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

423 M. Llásag (2010, 85).

424 R. Llásag (2007: 82).

425 Entrevista a Olga Mejía, realizada por Raúl Llásag: 4 de julio, 2011.

También aparecen conflictos entre comunidades, generalmente por límites territoriales, que de alguna manera han sido superados, por ejemplo hablan de los problemas con las comunidades de Pilaló y Morete.⁴²⁶

Como podemos ver, existen diferentes conflictos a los que se ve enfrentada la comunidad y para ello hay diferentes autoridades que resuelven, como lo veremos a continuación.

iii. Apuk (autoridades)

Nos referimos a las autoridades con competencia para resolver las desgracias o “llakis”, de acuerdo al derecho propio de la comunidad La Cocha, es decir, hablaremos de las autoridades cuya competencia nace del poder autonómico de la comunidad indígena.⁴²⁷

Existen tres clases de autoridades, dependiendo del tipo de las desgracias o “llaki”: las autoridades tradicionales, las autoridades de elección y la autoridad comunitaria o asamblea.

Autoridades tradicionales

Entre las autoridades tradicionales están los mayores, los padres, padrinos, hermanos mayores e incluso yachak. Estas autoridades generalmente resuelven casi todos los conflictos familiares y de pareja, generalmente en conjunto.

El conflicto de pareja, primeramente, se resuelve dentro de la casa, dentro del hogar, ahí existen los padres de los dos. Ahí les dan un consejo y preguntan ¿qué es lo que está pasando? Si logran arreglar se queda ahí. Si nuevamente se inician los problemas o no se arreglan, intervienen los padrinos, el padrino soluciona estos problemas. Si luego, ya no le hacen caso, llega a la comunidad...⁴²⁸

426 Entrevista a Juan José Chaluisa Toaquiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

427 R. Llásag (2009).

428 Entrevista a Ricardo Chaluisa, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

En conflictos entre marido y mujer cuando no han tenido mayor comprensión, los padrinos y personas mayores sabían dar consejos...⁴²⁹

En el caso de problemas de pareja, cuando son de diferentes comunidades, se habla de la presencia de un conjunto de autoridades tradicionales, denominada el Ayllu.

Que tal si una pareja se casa y una es de una comunidad y el otro de otra comunidad, entonces cuando hay problemas, ahí no participa solamente una familia, sino ahí ya interviene el Ayllu, porque está presente la familia ampliada.⁴³⁰

Parecería que los conflictos de alimentos no resuelven las autoridades de la comunidad, pero están conscientes de que deben resolver y por su complejidad en coordinación con las autoridades de la justicia eurocéntrica.

¿Qué tipo de problemas de pareja van a los juzgados, a los jueces comunes, a los jueces ordinarios?

Cuando tienen esos bebecitos, cuando hay problemas de alimentos, de reconocimiento... para poder depositarles alimentos, en ese caso no tenemos todo en regla para poderles hacer abrir la cuenta, por eso todavía no hemos practicado todavía en esa parte.⁴³¹

Los problemas de chismes y peleas entre vecinos también son resueltos a nivel de las autoridades tradicionales, excepto que estas no sean resueltas en este nivel o las personas afectadas prefieran recurrir a la autoridad electa o la asamblea.

Autoridades electas

Las autoridades electas son relativamente nuevas, pues, se introducen a raíz de que la comunidad adquiere personería jurídica, es decir, cuando se constituye como Comuna en 1967. Estas autoridades, denominadas

429 Entrevistas a Juan José Chaluiza Toaquiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

430 Entrevista a Alfonso Tigasi, realizada por Ricardo Chaluiza: 5 de junio, 2011.

431 Entrevista a Ricardo Chaluiza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

“Cabildo”, están conformadas por el presidente, vicepresidente, síndico, secretario, tesorero, vocales o kapariches por cada uno de los sectores. Pero además en cada uno de los trece sectores: Pasobullo, Cocha Vaquería, Coshca, Cocha Uma, Iracunga, Cusualó, Quilapungo, Caucho, Chicho, Unacuta, Ponce Quilotoa, Macapungo, Ataló existen autoridades como el presidente, vicepresidente, secretario, síndico, tesorero y vocales.

Los problemas que no son resueltos por las autoridades tradicionales, son conocidos por las autoridades electas, que pueden resolver al interior del Cabildo o Directiva, dependiendo de los sectores o comunidades, o pueden llevar a la Asamblea. Generalmente, resuelven al interior del cabildo o directiva los problemas de parejas, robos, linderos, herencias, chismes, peleas entre vecinos y entre miembros de la comunidad, faltas de respeto por parte de los jóvenes hacia los mayores. Sin embargo, estos problemas pueden ser sometidos a la Asamblea, cuando así consideren los afectados o los miembros del Cabildo.

Pero hay una consideración especial con respecto al Cabildo de la Comunidad de la “Cocha Centro” o matriz, adonde recurren los que viven al interior del territorio de “Cocha Centro” y también de cualquiera de las otras comunidades o sectores que conforman la Unocic.

Asamblea general

En cambio, la Asamblea de cada una de las comunidades, que está conformada por todos los miembros de la comunidad o comunidades incluidos niños y niñas, resuelven los conflictos que los miembros de la comunidad y el cabildo o la directiva consideren graves, o cuando el cabildo o la directiva no han podido resolver el caso.

Pero, algunos casos graves como la muerte, son sometidos al Cabildo de la Comunidad “Cocha Centro” y está en coordinación con la directiva de la Unocic, resuelven en Asamblea General de todos los 14 sectores, como se procedió en el caso denominado “Cocha 2002”.

En el caso la “Cocha 2010”, los caídos en desgracia (víctimas e infractores), no son miembros de la comunidad La Cocha y el conflicto tampoco se produce al interior de la comunidad, sino en la plaza de la parroquia Zumbahua. Pero, es conocido y resuelto por las autoridades

de la comunidad La “Cocha Centro”, la Unocic y Unociz. Este fenómeno se produce por varias razones, entre ellas: 1) Tanto los familiares de la víctima como de la infractores deciden someter el caso a las autoridades de la comunidad La Cocha; 2) Las autoridades de la comunidad Guantopolo deciden someter el caso a las autoridades de la Cocha, a tal punto que participan en el proceso de investigación, juzgamiento y sanación;⁴³² 3) Porque las autoridades de la comunidad Guantopolo eran familiares de los sospechosos y también del fallecido. Todo ello por seguridad de los infractores y para garantizar la imparcialidad de las autoridades.

Como podemos ver, las autoridades que resuelven los conflictos son personas nombradas para prestar servicios a la comunidad, pero también, son las personas que los miembros de la comunidad consideran como sus autoridades, en ambos casos, esas autoridades son socialmente reconocidas.

Estas autoridades cumplen ciertos requisitos: ser miembro de la comunidad, ser mayor de edad, entre otros.⁴³³

[...] siendo aún jóvenes, deben ser dinámicos, que sean capaces de organizar y reunir a la gente, que tengan ánimo para trabajar por la comunidad, para que reclamen las necesidades de la comunidad, deben ser de respeto, que conozcan cómo resolver los problemas.⁴³⁴

Deben tener experiencia y cada uno de los sectores ponen sus candidatos. Por decir, yo soy presidente como representante de La Cocha, vicepresidente es uno de la comunidad La Cocha Vaquería, secretario es uno de Posabullo, síndico es Coshca. Entonces así sucesivamente se elige.⁴³⁵

Pero, además, en todo el proceso actúan diferentes autoridades y cumpliendo diferentes actividades, como investigaciones, brigadas comunitarias que protegen a los sospechosos y brindan seguridad a estos,

432 Acta de juzgamiento del caso La Cocha 2010.

433 La mayoría de edad, no necesariamente está asociada a cumplir 18 años, sino al estado civil de casado, aunque no está impedido para los solteros, pero en la práctica todas las autoridades son casados.

434 Entrevista a Juan José Chaluisa Toaquiiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

435 Entrevista a Ricardo Chaluisa, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

en la conducción de la asamblea, en la ejecución e incluso posterior a los ritos de sanación.

Estas autoridades actúan siguiendo el debido proceso, establecido en su derecho propio, como veremos a continuación.

iv. Procedimientos

Con particularidades a cada caso concreto se cumple el siguiente procedimiento: *willachina* o comunicación o ruego; *tapuykuna* o investigación; *nawichina* o *chimbapurana* o contraste de la información; *pakta-china* o resolución; *chikiyashka* o ejecución de la resolución.

El procedimiento de nosotros, es primero, las personas quienes vienen a poner una denuncia verbal... de ahí viene la averiguación, averiguamos, y luego de la averiguación es *nawichina*, y el último ya es el proceso de solución de parte a parte. Y ya de ahí ya lo sancionan entre ellos, si es de la misma Comuna, ellos tienen que llevar la paz, en armonía, porque esa es nuestra justicia indígena. En la asamblea tienen que pedir perdón y la asamblea ya les perdona y les da algunas orientaciones y con eso ya tranquilamente entienden. Casi la mayor parte de los problemas que ha existido en esta Comuna, nosotros hemos hecho así.⁴³⁶

El *willachina*, no debemos traducirlo como demanda o una simple comunicación, sino más bien, se trata de una especie de ruego que hacen las víctimas a las autoridades para que resuelvan los conflictos.

Una vez que las autoridades conocen el caso, inician con la siguiente fase que es el *Tapuykuna*, que algunos lo traducen como investigación, pero se puede evidenciar que se trata de una averiguación o conversación. La autoridad no interroga, sino conversa desde la vida, de su estado emocional, de los problemas con la persona acusada. De igual forma lo hace con sus familiares, testigos, etc. De ahí que esta fase puede tener características particulares de acuerdo al caso.

436 Entrevista a Ricardo Chaluiza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

En el caso de problemas de familiares de pareja, chismes, peleas entre vecinos y miembros de la comunidad, generalmente proceden a conversar y preguntar, hasta que llegan a un acuerdo mutuo y piden perdón.⁴³⁷

En los casos de conflictos de linderos, la autoridad concurre al lugar del problema, verifica personalmente los hechos y deja establecido los límites, las partes aceptan y se perdonan.

Pero, cuando se trata de robos, las autoridades inmediatamente proceden a nombrar comisiones para que concurren a posibles sitios de venta de las cosas o animales robados⁴³⁸ y otra comisión procede a seguir las huellas dejadas.

[...] entonces seguimos las huellas, ahí a veces avanzamos a cogerle y como ellos dejan coger vienen tranquilamente y llamamos al cabildo y ponemos la hora y solucionamos tranquilamente. A veces vienen del otro lado y se van robando, entonces eso no podemos localizar, pedimos ayuda a la Policía por el celular para que cierren bien las vías por lo menos el día sábado desde las cinco de la mañana y ya deben estar espiando con los policías allá.⁴³⁹

En los casos graves como la muerte, se nombran otras comisiones no solo de averiguación, sino también las brigadas comunitarias

Cuando cogen al sospechoso, nosotros no tenemos cárceles. Tiene que estar bien protegido en una casa particular que nadie tiene que ver. Entonces ahí tiene que estar bien protegido, eso hicimos nosotros en esos momentos.⁴⁴⁰ Protegido, tenemos que pasar la comida, tenemos que pasar las cobijas y tenemos que sacar afuera para que se caliente, tiene que hacer algunas actividades comunales. Y ahí son los papeles importantes de las brigadas comunitarias, dentro de esas brigadas también hay presidente, vicepresidente, secretario, tesorero. Ellos cumplen las órdenes de las autoridades. Ahí hacen las averiguaciones, con esos resultados nos vienen a informar. Recibimos esa información y verificamos nosotros

437 Entrevistas a Ricardo Chaluiza y Juan José Chaluiza Toaquiza, realizadas por Lucía Yamá y Raúl Llásag: 1 de mayo y 5 de junio, 2011.

438 Entrevista a César Ricardo Toaquiza Chiguaño, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

439 Entrevistas a Humberto Latacunga Chaluiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

440 Se refiere al caso denominado "Cocha 2010".

también a ver si es cierto o no es cierto. Siempre se va a verificar y comprobar. En esa comprobación nosotros también hacemos preguntas. Eso nosotros hemos hecho hasta la presente fecha, entonces ahí tenemos los elementos claros para juzgar...

Entonces esta etapa se cumple de diferente forma, dependiendo de los casos.

El *nawichina* o *chimbapurana* es el contraste de la información recibida para verificar la veracidad de lo actuado en la etapa del *tapuykuna*. Parecería que no en todos los casos se cumple esta etapa, porque sencillamente se vuelve innecesaria, como el caso de linderos, conflictos de parejas o familiares, en donde hay una relación directa de los involucrados en el conflicto, sus familiares y autoridades. Esto se vuelve necesario en los casos complejos y dudosos.

Kishpichirina o resolución “son tomadas generalmente en consenso con los participantes ya sean en las reuniones familiares, del cabildo o de la asamblea general. Estas resoluciones generalmente son reducidas a escrito ya sea como actas de la Asamblea o también Acta de Acuerdos. La resolución puede terminar con la curación o sanaciones del infractor o infractores, o con la conciliación de las partes.”⁴⁴¹

La fase final es la *Paktachina* y *Chikiyashka*, en donde se ejecuta la resolución de manera inmediata, excepto en las que se hayan establecido plazos y la ejecución requiera del transcurso del tiempo.

Todo problema, desgracia o *Llaki*, se concluye con el perdón, en donde el caído en desgracias pide perdón a los afectados y a toda la comunidad, y estos a su vez aceptan el perdón. Esto es muy importante para mantener la paz de la comunidad. Igualmente es importante la aceptación de la responsabilidad por parte del infractor.

Existen varias formas de reparación y ritos de sanación que permiten la recuperación de la armonía con el ser humano, la familia, la comunidad y la naturaleza, veamos a continuación.

441 R. Llásag (2007: 45).

v. Reparación, ritos de sanación “sanciones” y dignidad humana

Se puede mirar que, cuando la comunidad resuelve un asunto, tiene presente la forma de reparar el daño causado a la víctima y garantizar la integridad del acusado

En el caso de robo “tendrá que devolver todo lo que ha llevado, si ha vendido se hace un avalúo, de ahí ponemos un plazo con la letra de cambio, ahí se devuelven y quedan como amigos no han pasado nada”.⁴⁴²

En otros casos, como la muerte se puede ver una forma de indemnización a las víctimas para garantizar su sobrevivencia.⁴⁴³

Pero, también se garantiza la seguridad del acusado, por ello inmediatamente son trasladados a lugares seguros y al cuidado de las brigadas comunitarias, como lo vimos anteriormente. Otras formas de garantizar a los infractores son mediante la prohibición de salir a sitios en donde pueden correr peligro como fiestas como en el caso de “Cocha 2010”.

Por otro lado, los caídos en desgracia, desde la concepción de la comunidad, están poseídos por malas energías, por tanto, proceden a imponer una serie de ritos de sanación como: ortigada; latigazos; baño con agua fría y cargar materiales de la Pachamama (timonal). Estos ritos de sanación han sido vistos por la justicia eurocéntrica como violación a los derechos humanos, por tanto a la dignidad humana.

Pero la dignidad humana, en el caso de la comunidad no está asociada únicamente al ser individual. El ser humano, por un lado es cuerpo físico, espiritual y astral, por otro lado es parte de una familia, de una comunidad y la naturaleza. Desde esta concepción, un ser humano es digno en la medida en que recupere su capacidad de articular su cuerpo físico con lo espiritual y astral, de tal manera que le permita vivir en paz con su familia, comunidad, consecuentemente con la Pachamama. Desde esa perspectiva, la ortigada, el látigo y el agua fría cumplen la función de regulación de los canales energéticos del cuerpo físico que logran armonizar con el cuerpo espiritual y astral. Mientras que el perdón permite la paz con la familia y comunidad. En tanto que, el cargar los

442 Entrevista a Ricardo Chaluzza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llászag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

443 Actas de resolución de los casos “Cocha 2002” y “Cocha 2010”.

materiales de la Pachamama (timonal), permite conciliar con la naturaleza. Por tanto, todos estos ritos lo que logran es recuperar la dignidad humana desde la concepción de la comunidad.

Por ello, cuando la comunidad considera que no es posible conseguir esa recuperación de la dignidad humana, procede a la expulsión, que es una sanción excepcional y más grave, porque es una muerte comunitaria del individuo.

Por las mismas razones, también, en todos los casos aparecen los consejos de los familiares, padrinos, mayores y dirigentes.

Asociado a la concepción de la dignidad humana, no existe en la comunidad la privación de la libertad como “sanción”, porque la privación de la libertad es contrario al principio del trabajo y *ama killa*.

vi. Finalidad de la resolución de conflictos

Al respecto podemos concluir, sosteniendo que la administración de justicia indígena, en cada una de las resoluciones, va más allá que la justicia eurocéntrica, es decir, no se queda en el simple “hacer justicia”, porque lo que busca la comunidad a más de reparar el daño y garantizar la integridad de los infractores, es conseguir que ese ser humano recupere su dignidad humana y permita buscar la paz o armonía de los seres humanos con sus familias, la comunidad y la naturaleza.

La vida comunitaria está íntimamente ligada a la naturaleza, en donde moran los dioses y se enojan cuando infringen los principios y normas internas, de ahí que se entiende que la finalidad de las resoluciones se asocia a esa armonía no solo de los seres humanos con la comunidad, sino también con la Pachamama.

Mi abuelo José Chugchilán me enseñaba que en el cerro Amena Urcu, existe un pequeño hombre y el es dueño de ese cerro y todo lo que él puede mirar. Este tiene chachas de ají, naranja, habas, cebada, dependiendo del clima. Cuando no llueve, es porque la gente se ha portado mal, entonces debemos hacer ritos religiosos con bandas y disfraces y

ahí se hace de buenas y vuelve a llover y nos da plantas nativas chuquirahua, zunfillo, etc. Que son para curar algunos males.⁴⁴⁴

IV. Niveles de coordinación y cooperación

La coordinación y cooperación tienen por objetivo la no vulneración de la autonomía legislativa y jurisdiccional reconocida a favor de los colectivos indígenas, bajo el principio de igualdad de condiciones y oportunidades que permita el diálogo de interlegalidades, es decir, evitando la imposición o subordinación.⁴⁴⁵

La coordinación y cooperación puede darse de manera formal e informal.⁴⁴⁶ A su vez, estas pueden ser de suma cero y suma positiva.⁴⁴⁷ Pero no haremos ningún análisis y nos limitaremos únicamente a describir las formas de coordinación y cooperación que se producen entre la “justicia indígena” de la comunidad La Cocha con la justicia eurocéntrica y el resto de instituciones del Estado.

a) Coordinación y cooperación formal

La coordinación y cooperación a nivel formal se produce por intermedio de la Fiscalía Indígena, una instancia del Ministerio Público. Lo asumimos como formal, porque es la única instancia creada formalmente con la intervención del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) y el Ministerio Público,⁴⁴⁸ cuyos representantes en su momento fueron Lourdes Tibán Guala y Washington Pesántez, respectivamente, quienes también intervinieron en el caso La “Cocha 2010”, de manera indirecta y directa.

444 Entrevista a Francisco Ugsha, realizada por Ricardo Chaluiza: 27 de abril, 2011.

445 R. Llásag (2011).

446 *Ibid.*

447 *Ibid.*

448 *Ibid.*

En el caso “Cocha 2010”, el fiscal indígena Vicente Tibán Guala⁴⁴⁹ interviene y participa de manera activa. Finalmente, interviene el fiscal general Washington Pesántez y trata de llegar a la comunidad La Cocha, pero previamente se reúne con Lourdes Tibán en la ciudad de La Maná, más la gente de Zumbahua no permite su llegada. El criterio del Ministerio Público es que la justicia indígena no tiene competencia para conocer casos considerados desde la justicia eurocéntrica como penales y que la actuación de la comunidad La Cocha es ilegal y procede iniciar juicios penales en contra de las autoridades indígenas por secuestro y en contra de las responsables de la muerte.⁴⁵⁰

Efectivamente, por intervención del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y la Fiscalía, el viernes 27 de mayo del 2011 se entregan las cinco personas que fueron juzgadas por las autoridades de la comunidad La Cocha (Flavio Hernán, Iván Candejejo Quishpe, Wilson Ramiro y Kléber Fernando Chaluisa Umajinga y Manuel Orlando Quishpe Ante); el Juez Segundo de lo Penal de lo Penal de Cotopaxi da inicio a la etapa de instrucción fiscal, por el presunto delito de homicidio, expide medidas cautelares de orden personal y las 5 personas son trasladadas inmediatamente a la cárcel número 4 de la ciudad de Quito, quienes actualmente se encuentran libres por caducidad de la prisión preventiva.⁴⁵¹

Con las versiones de los cinco detenidos: Flavio Hernán e Iván Candejejo Quishpe, Wilson Ramiro y Kléber Fernando Chaluisa Umajinga, de la comunidad Guantopolo y Manuel Orlando Quishpe Ante, en cambio, el 31 de mayo de 2010, el fiscal de la provincia de Cotopaxi da inicio a una indagación previa solicitando detención provisional para siete autoridades de esa comunidad. El 4 de junio de 2010, son detenidos los dirigentes Jaime Rodrigo Cuchiparte Toaquiza, Blanca Yolanda Mejía Umajinga y José Ricardo Chaluisa Cuchiparte y son trasladados al Juzgado Tercero de lo Penal de Cotopaxi, donde se abre la instrucción fiscal por delito de plagio y se ordena la prisión preventiva

449 Vicente Tibán Guala es hermano de Lourdes Tibán, quien a su vez es comadre de Washington Pesántez.

450 R. Llásag (2010: 97 y 98).

451 *Ibid.*, 101.

de los dirigentes.⁴⁵² Pero, además, con fundamento en el artículo 428 de la Constitución, suspende el trámite de la causa y remite en consulta a la Corte Constitucional, para que esta decida si son constitucionales o no los artículos 33 y 217 del Código de Procedimiento Penal, que facultan el inicio de la instrucción fiscal, pero tratándose de autoridades que actúan en la administración de justicia conforme a lo dispuesto en el artículo 171 de la Constitución.⁴⁵³

La Corte Constitucional tenía un plazo no mayor a cuarenta y cinco días para resolver sobre la consulta realizada por el Juez, tal como lo ordena el artículo 428 de la Constitución. Dicha consulta ingresó a la Corte el 11 de junio de 2010, causa No. 0036 10 CN, sin que hasta la presente fecha se haya pronunciado sobre la misma.⁴⁵⁴

Por otro lado, tanto las autoridades de la comunidad La Cocha, como las personas que fueron sancionados por las autoridades indígenas, en el mes de junio del 2010, presentan ante la Corte Constitucional la acción extraordinaria de protección en contra de la decisión de la autoridad de la comunidad La Cocha, para que la Corte determine si existió vulneración o no de derechos humanos en el proceso de administración de justicia efectuado por las autoridades de la indicada comunidad, en el caso de la muerte del señor Marcelo Olivo Pallo. Esta causa que se tramita en la Corte Constitucional con el n.º 731 10 EP, tampoco ha sido resuelta hasta el momento.⁴⁵⁵

Por su parte el Presidente de la República, el 7 de agosto de 2010 (causa 007 10 IC), solicita a la Corte Constitucional la interpretación del artículo 171 de la Constitución de la República del Ecuador, en donde sostiene que las autoridades indígenas no tienen competencia para conocer casos penales y en donde sea parte el Estado. Esta consulta tampoco ha sido resuelta hasta el momento.⁴⁵⁶

452 *Ibid.*

453 *Ibid.*

454 *Ibid.*, 102.

455 *Ibid.*

456 *Ibid.*, 102 y 103.

b) Coordinación y cooperación informal

En la actuación diaria de las autoridades indígenas se puede ver acciones de cooperación y coordinación formal con la justicia ordinaria eurocéntrica y otras instituciones del Estado.

Cuando se refieren a los casos de alimentos y reconocimiento de hijos o hijas, sostienen que para la comunidad se dificulta cuando no llegan a un acuerdo y casi todos los casos son sometidos a la justicia ordinaria, pero al mismo tiempo, están conscientes de que la justicia eurocéntrica no resuelve los problemas, por tanto, sostienen que:

Pero hoy estamos ya preparados también para eso, estamos conversando a ver si podemos nosotros hacer aquí con la propia justicia indígena. Porque ellos no hacen lo que nosotros hacemos aquí, pero tenemos que hacer una coordinación tanto con la justicia ordinaria y con la justicia indígena, eso ya estamos planteando.⁴⁵⁷

En los casos de robo, normalmente coordinan con la Policía para cerrar las vías y ubicar al infractor

A veces vienen del otro lado y se van robando, entonces eso no podemos localizar, pedimos ayuda a la policía por el celular para que cierren bien las vías por lo menos el día sábado desde las cinco de la mañana y ya deben estar espiando con los policías allá.⁴⁵⁸

Cuando se refieren al cumplimiento de la coordinación con el puesto de Policía de la parroquia Zumbahua, dice:

Si están cumpliendo, además de eso, nosotros pedimos a los policías que rodeen por la noche más o menos 11 a 12 a 1 de la mañana, porque por ahí es la hora de robo, pues, entonces por ahí los señores policías también ya están cuidando y así pues nosotros estamos siguiendo.⁴⁵⁹

457 Entrevista a Ricardo Chaluzza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

458 Entrevista a Humberto Latacunga Chaluzza, realizada por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

459 *Ibid.*

Hay otras formas de coordinación informal, como el caso de herencias y partición, una vez que las partes llegan a un acuerdo, firman un acta y la envían ante un Notario Público para que eleve a escritura pública y se proceda a registrar.

V. Presiones que sufre la justicia indígena

La justicia indígena en la comunidad La Cocha sufre presiones tanto internas como externas.

a) Internas

Por presiones internas, entenderemos aquellos factores que se producen al interior de la comunidad, que obligan a cambios positivos para fortalecer la justicia indígena, como aquellos factores internos que desestabilizan a la justicia indígena. En la comunidad podemos encontrar:

i. El género

La situación de la mujer, al parecer ha variado mucho, sin decir que las mujeres se sientan representadas y garantizadas por la justicia indígena. Por ejemplo, se habla últimamente que una mujer fue presidenta de la Comunidad,⁴⁶⁰ pero veamos lo que podemos encontrar:

No se ha puesto de presidenta no porque son mujercitas o porque no saben o no entiendan, sino porque no se han preparado, no tienen esa formación, pero para poder, recién estos años, desde mi hija en adelante, están comenzando a prepararse, a estudiar... las mujeres no se han preparado, porque los papaces decían las mujeres no tienen derecho, cuando se casen tienen que ir con el esposo, porque lavar, cocinar, hacer

460 Se refieren a la compañera Olga Mejía, actualmente miembro del buró político de Alianza País.

trabajo de pastoreo, solamente el varón tiene derecho, así sabían decir. Ya viene cambiando, ahora ya tempos, desde hace 7 años u 8 años...⁴⁶¹ No hay mujeres dirigentes, porque tienen miedo de hablar, miedo de conversar, por eso creo que no participan... porque la gente saben poner a los que participan un poquito, a la persona que pueda socializar, a esa gente escogen para el puesto de la dirigencia.⁴⁶²

Las mujeres al hablar de la experiencia de una mujer dirigente, dicen:

Es bueno organizar con los miembros de la organización, con los dirigentes, es bueno tener experiencia. En tiempos antiguos las mujeres no éramos ocupadas, no éramos respetadas por los esposos, no éramos tomadas en cuenta en las comunidades, ahora ya podemos participar dentro de la comuna, así como en la parroquia en todos los actos. Pocas mujeres en La Cocha hemos ido rompiendo. Desde que yo nací,⁴⁶³ única presidenta he sido yo. A veces en la dirigencia también funciona como en la política, entre los varones que están manejando, entre ellos saben hacer unas reuniones internas y manejan eso... Hay muy poca participación de la mujer... pero hay que seguir luchando.⁴⁶⁴

En la comunidad existe un grupo de mujeres, de aproximadamente treinta mujeres. Las integrantes de este grupo forman parte de la dirigencias de la comunidad como secretarías y tesoreras. Pero además reflexionan sobre sus derechos

Nosotros como organización de mujeres estamos pensando organizar para tener beneficios, en la Constitución claramente habla de derechos de las mujeres. Las mujeres tienen derecho de participar, por ende nosotras estamos fortaleciendo para el futuro para nuestras hijas para sobrevivir.

Lo importante es que las mujeres apoyan la justicia indígena, ellas participan, pero también exigen cambios, por ejemplo están tratando

461 Entrevista a Juan José Chaluiza Toaquiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

462 Entrevista a César Ricardo Toaquiza Chiguaño, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

463 La persona entrevistada tiene 33 años de edad.

464 Entrevista a Olga Mejía, realizada por Raúl Llásag: 4 de julio, 2011.

de resolver en la comunidad los casos de alimentos y reconocimiento de hijos.⁴⁶⁵

ii. Migración

No existen datos estadísticos, pero se puede evidenciar que hay un alto porcentaje de migración hacia las ciudades:

Aquí, ahorita el problema de la división es porque la gente va saliendo a otros lugares como migrantes y aquí casi toda la propiedad van dejando, solamente los viejitos quedamos, todo eso es problemático. Bueno fuera que algunos jóvenes, algunas mujeres que se van a estudiar, con su formación tengan trabajo, pero no, sin trabajo les toca servir a otra personas o en las industrias por pequeños sueldos, no estoy de acuerdo con eso. Los jóvenes que se van vienen cambiados con malas costumbres, juntando seguramente con gente mala.⁴⁶⁶

Cuando regresan, ya vienen cambiados, ahí viven un año, dos años, ahí vienen asomar hecho los que no quieren conversar, como ladrones, como ya vienen con otro tema saben tener pelos largos, pelos peinados para arriba, cargado aretes, así estos años, y hemos hechos justicia indígena. Ya porque estamos haciendo justicia indígena, entonces ya vienen cambiando.

La migración de los jóvenes crea nuevos conflictos en la comunidad, que no eran conocidos, por tanto, requiere la creatividad para resolver esos conflictos.

Por otro lado “también existió grupo de jóvenes”.⁴⁶⁷ Estos jóvenes, en cambio exigían ser representados en la dirigencia y algunos cuestionan a sus dirigentes y la justicia indígena, especialmente jóvenes que llegan al colegio y universidades, quienes han aprendido los derechos humanos desde la lógica del eurocentrismo.

465 Entrevista a Ricardo Chaluiza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

466 Juan José Chaluiza Toaquiza, entrevista realizada por Raúl Llásag, 5 de junio, 2011.

467 Alfonso Tigasi, entrevista realizada por Ricardo Chaluiza, 5 de junio, 2011.

iii. Lógica de los partidos políticos

A nivel interno, al parecer se reproduce la lógica de la actuación de los tradicionales partidos políticos, especialmente en la elección de la dirigencia.

A veces en la dirigencia también funciona como en la política, entre los varones que están manejando, entre ellos saben hacer unas reuniones internas y manejan eso.⁴⁶⁸

Esta lógica conlleva a una lucha de poder y división interna.

La cuestión de la política ha venido fracturando la comunidad, pero desde 2006 se dañó totalmente. Antes solo había Pachakutik, los propios dirigentes han venido dividiendo, por ejemplo un dirigente se fue con el Movimiento Popular Democrático, ahora existe Pachakutik, Izquierda Democrática, Movimiento Popular Democrático y Alianza País... hay como cinco o seis partidos políticos que están ahí de acuerdo a sus intereses trabajando...

Ello provoca, también, desconfianza y discriminación, por ejemplo, se habla de que las personas de Alianza País de la comunidad graban las decisiones de las asambleas y son remitidas a la Presidencia de la República.⁴⁶⁹

Esta disputa política interna es aprovechada por agentes externos tanto de personas militantes de Pachakutik como Lourdes Tibán y de Alianza País, ya sea para conseguir réditos electorales con el discurso de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y permanecer vigente su figura política nacional, o como una estrategia para deslegitimar la justicia indígena, eso se produce en el caso denominado La "Cocha 2010".

468 Olga Mejía, entrevista realizada por Raúl Llásag, 4 de julio, 2011.

469 Ricardo Chaluiza, Olga Pilalumbo y Alfonso Tigasi, entrevistas realizadas por Lucía Yamá, Raúl Llásag y Ricardo Chaluiza, 1 de mayo y 5 de junio, 2011.

b) Externas

Las presiones externas son agentes ajenos a la comunidad que deslegitiman la justicia indígena y otros que permiten fortalecer la justicia indígena.

La deslegitimación de la justicia indígena tiene varios intereses e interesados, por un lado, tiene la finalidad de deslegitimar al movimiento indígena, consecuentemente impedir el desarrollo de la plurinacionalidad como proyecto de país. Detrás de todo ello, están los grandes intereses por los recursos naturales que, en mayor cantidad, se encuentran en territorios de los pueblos indígenas. Veamos lo que sucede en el caso de la comunidad La Cocha.

i. Recursos naturales

Hay una cuestión muy olvidada, pero que sigue vigente en la memoria de la comunidad, se trata de las minas de caliza, que es una materia prima para la elaboración del cemento (material de construcción).

En 1973, un señor Gordillo vendió el páramo a la compañía Santiago Saraguro, e iniciaron el juicio de linderos. Pero ese conflicto estaba asociado a la existencia de las minas de caliza, justo en el pedazo del páramo Unacota.⁴⁷⁰ Estas minas fueron concesionadas a la empresa “Cementos Cotopaxi”.

En primera instancia, estaba produciendo la Cementos Cotopaxi. Pero de ahí, no sé cuál sería el motivo, no puedo decirle lo que estaba pasando y la naturaleza misma no le permitía... cuando entraban llovía, caía fuertes granizadas, derrumbes y no les dejaba trabajar a esa empresa transnacional, esa es una compañía que nada tenía que ver. Entonces eso también nosotros estábamos organizados a ver qué es lo que pasa, porque esa mina es para nosotros, desde que empezamos a organizarnos no aparece... la comunidad no ha autorizado.⁴⁷¹

470 Juan José Chaluisa Toaquiza, entrevista realizada por Raúl Llásag, 5 de junio, 2011.

471 Ricardo Chaluisa, presidente de la comunidad, entrevista realizada por Lucía Yamá y Raúl Llásag, 1 de mayo, 2011.

Pero, además en toda la cordillera de la laguna Quilotoa existen minas de caliza, “así como minas que sirven para realizar pintura y esmalte”.⁴⁷²

ii. Función judicial

La función judicial cumple un rol fundamental de deslegitimación de la justicia indígena, como hemos visto al analizar la competencia formal.

iii. Partidos políticos

Cuando se analizó la lógica de los partidos políticos se pudo evidenciar que a partir de 2006, se produce un ingreso de varios partidos políticos, entre ellos, el Pachakutik, Izquierda Democrática, Movimiento Popular Democrática, Alianza País, Partido Sociedad Patriótica.

El ingreso de los partidos políticos, por un lado, produce la cooptación de dirigentes y, por otro, el ingreso de la lógica de los partidos políticos. Todo ello, conlleva a la división interna, con consecuencias graves para la justicia indígena, ese es el estado actual de la comunidad, por esto se han politizado los casos, como por ejemplo el denominado caso “Cocha 2010”.

No se puede dejar de mencionar que al interior de Pachakutik de la provincia de Cotopaxi, y en el resto del país, se va reproduciendo una especie de caudillos o caciques, que han logrado un cierto poder económico y político, e incluso del control de las organizaciones indígenas, como el caso de Lourdes Tibán en Cotopaxi: “Me acuerdo la Lourdes Tibán una vez vino a La Cocha. Dijo: ¡¿Cierto, alguien anda resentido?! Yo soy única mujer preparada de la provincia, no hay otra mujer preparada”.⁴⁷³ Entonces, por un lado, existe una imposición de sus intereses personales al interior del movimiento Pachakutik y del movimiento indígena y, por otro, aprovecha de las circunstancias para mantener

472 *Ibid.*

473 Olga Mejía, entrevista realizada por Raúl Llásag, 4 de julio, 2011.

su figura política provincial y nacional y aparece como la defensora de los derechos de los pueblos indígenas.

iv. Los medios de comunicación

Los medios de comunicación local y nacional cumplen un rol decisivo para desinformar y deslegitimar a la justicia indígena, iniciando por las calificaciones como “ajusticiamiento”,⁴⁷⁴ que refleja la idea de ejecución, justicia por mano propia, linchamiento, etc. Todo esto refleja el desconocimiento total no solo la realidad de los hechos, del país, sino también que Ecuador es un Estado plurinacional e intercultural. Pero, ese aparente desconocimiento tiene raíces muy profundas de racismo y concepciones etnocéntricas como lo miraremos al analizar el racismo y también responde a las lógicas de intereses transnacionales, especialmente mineras y petroleras, que impedirán por todos los medios el fortalecimiento del movimiento indígena y la construcción de un Estado plurinacional que cuestiona la lógica capitalista, el colonialismo y patriarcado.

VI. Racismo y justicia indígena

Es importante mencionar que no podríamos hablar de racismo sin el sistema colonial, en el cual se da una construcción política deliberada de racismo, un racismo que va a eliminar a las minorías, mediante el exterminio, la asimilación, un racismo colonial que se ampara en la superioridad blanca.⁴⁷⁵ Algunos investigadores del tema de racismo, plantean que para que exista el racismo no es necesario que exista una raza, ni diferencias de rasgos físicos, sino solo la existencia de un grupo superior y un grupo inferior que se fortalece en la exclusión social, la construcción de miedos e imaginarios sociales y pobreza.⁴⁷⁶ El racismo es un fenómeno social total que se manifiesta en ideologías, sentimientos

474 El Universo, 14 de octubre, 2010. Ver R. Llásag (2010: 93-106).

475 Ver texto de Wiewiorka (1991).

476 Ver texto de Rivera (1999).

y prácticas sociales y que es parte de los procesos de racionalización capitalista. Parafraseando a Étienne Balibar⁴⁷⁷ se plantea la existencia de un nuevo racismo, un racismo diferencial, un racismo sin razas o, más precisamente, un racismo que no se funda en diferencias biológicas sino en las diferencias culturales.

Teniendo presentes estos planteamientos, en una primera instancia y de manera general cabe resaltar que lo indígena es construido desde la Colonia y fortalecido en la conquista española mediante apelativos de inferioridad. La lucha histórica de los pueblos indígenas por eliminar estos apelativos, data de más de 500 años, hasta lograr un reconocimiento constitucional de sus derechos como colectivos en igualdad de condiciones. Sin embargo, estos preceptos de inferioridad y superioridad son encontrados en cualquier práctica social y se intensifican con la categoría de pertenencia étnica y en este sentido los Estados buscan una homogenización, eliminación o subordinación de las alteridades. Es así que se menciona en la “causa n.º 007 10 I” que: “la Corte debe ofrecer métodos que instrumenten la posibilidad de que la justicia ancestral evolucione, es decir, que se equipare a la justicia ordinaria. Que la competencia territorial se restrinja a los límites geográficos de las posesiones de los pueblos y nacionalidades”.⁴⁷⁸ Siendo estos, criterios que no tienen fundamento constitucional y que son contrarios al Estado plurinacional.

En todas las entrevistas realizadas en la comunidad La Cocha, se obtienen testimonios ilustrativos de rechazo de las formas de administración de justicia indígena, por parte del sistema jurídico estatal, se muestra un desconocimiento notorio del sistema jurídico indígena, siendo este percibido bajo categorías fuertemente discriminatorias y etnocentristas. Los entrevistados muestran indignación frente a la deslegitimación de sus procesos de justicia indígena y el valor ancestral que ello implica para el buen vivir de sus comunidades. Los dirigentes que han sido directamente víctimas de atropellos del Gobierno por resolver los conflictos internos en sus comunidades refieren en medio de lágrimas las acusaciones, amenazas y malos tratos por parte de las entidades

477 Ver texto de Étienne y Wallerstein (1991).

478 R. Llásag (2010: 103).

del Estado. Estas actitudes racistas no solo son lanzadas por los medios de comunicación, sino que son ejecutadas mediante acciones directas contra los dirigentes. Citamos textualmente el siguiente recorte de una de las entrevistas realizadas:

(...) en este momento tenemos problemas con el Gobierno Nacional especialmente contra mí “el Ricardo”, que es lo que me puso también en la cárcel. Estuve 16 horas en la cárcel, entonces ahí de acuerdo al debido proceso debían hacerme una citación pertinente, y sin hacer conocer esa citación, el rato menos pensado, cuando yo estaba yendo a mi trabajo, en la media vía, me llevan los agentes del GIR y del GOE a Latacunga, y mis familiares no sabían absolutamente nada. El rato de los ratos ahí, ya me quedé justo con mi auto que tenía. Entonces ahí le dejé mi celular, estuve sin celular, mi yerno es el que me comunica a nivel general (...) Por eso hay veces que si me indigna personalmente eso, si he sufrido ahí adentro (...) Cuando lo que hacen ahí es ponerme la seguridad nacional, como que yo fuera un asesino, como que yo fuera uno de los delincuentes, narcotraficantes, y eso si me dolió a mí. ¿Cuándo, en dónde, cómo?, es que yo he hecho daños. Esa era una pregunta (...), luego hasta le trajo un helicóptero y el piloto se pone de un lado mío y el helicóptero estaba del otro lado mío ya para llevarme...y me dijo que me iban a llevar a Guayaquil o bien que me llevaba a Quito (...) Luego por oficios, tengo documentos en esa parte que, luego del encarcelamiento me vienen a hacer una negociación con los siete ministros: Ministro de Salud, Ministro de Educación, Ministro de Obras Públicas, Ministro del Medio Ambiente, Ministro Fiscal y otros ministros más, quienes querían negociar: especialmente terminar la justicia indígena.⁴⁷⁹

En este sentido, el ejercicio de la justicia indígena en la comunidad La Cocha ha sido altamente atacado por el Gobierno, lo cual no solo implica una violación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sino también una violación de los derechos constitucionales de los dirigentes víctimas de los atropellos y malos tratos. Ello a su vez implica una deslegitimación de un Estado declarado como plurinacional y cuyo

479 Entrevista realizada a un dirigente, cuya identidad mantenemos en reserva, por pedido personal, 5 de junio, 2011.

objetivo a perseguir es el *sumak kawsay*, pero que, sin embargo existe una brecha entre dicha declaración y su concreción como tal.

Así mismo, con respecto al reconocimiento de los derechos étnicos, tal como lo plantea Stavenhagen,⁴⁸⁰ es interesante recordar que la misma noción de “derechos étnicos”, surge como un referente obligado, para enunciar los derechos humanos de grupos étnicos. La construcción conceptual y teórica de los derechos humanos se hace bajo un enfoque liberal e individualista de los derechos humanos, rechaza la noción de derechos colectivos, y refleja históricamente las asimetrías y desigualdades de la sociedad. Es decir que la misma declaración de universalidad de los derechos humanos deja presente que todo tratamiento de derechos específicos no pueden ser considerados como una ampliación del concepto de derechos humanos, sino solamente como instancia de aplicación de estos derechos a casos específicos, por ende se viene argumentando que estos no podrían ser considerados como “derechos humanos” en el sentido estricto. Por tanto, el ejercicio e implementación de los mismos, resulta ser no válido para el Estado, cuya caracterización de soberanía es una forma de colonialismo. En el caso sobre la administración de la justicia indígena en la comunidad La Cocha, en un argumento realizado por el Fiscal para solicitar la apelación de la decisión del juez ante la Corte Superior de Cotopaxi, se menciona lo siguiente con respecto a la justicia indígena:

Se proclaman capaces para juzgar y sentenciar según sus normas consuetudinarias. Se sustentan en la Constitución de la República la cual aceptan pero no a sus representantes natos. ¿A ellos quién los ordena Magistrados? La tradición de la comuna, la vejez, la historia escrita en pedazos, mudos renuentes a la memoria. ¿No valen las universidades, el caudal sapiente de un mundo que a paso acelerado marca al conocimiento ilustre de quienes superaron las cavernas, la tribu, el tótem, el tambor, la lanza, el mazo, la pira y el holocausto de las viudas?⁴⁸¹

480 Stavenhagen (2002).

481 Ver cita de extractos del argumento que hace el Fiscal para solicitar la apelación ante la Corte Superior de Latacunga. Ministerio Público –Oficio # 619-2002-MFD-XII– Latacunga, 13 de septiembre, 2002. Citado por M. Llásag (2010: 68).

En este sentido, es importante mencionar que la implementación de los derechos colectivos, advierte un peligro potencial para la soberanía e integridad territorial de los Estados-Nación. Si bien es cierto que actualmente y de manera prematura esta postura liberal de los Estados ha venido cambiando como resultado de presiones y movilizaciones indígenas, aún no ha permeado la estructura social bajo la cual se construyó. De ahí que varios Estados, pese a la adopción de nuevos textos constitucionales y legislativos, aún operen bajo una lógica liberal y no incorporen en sus discursos y prácticas el contenido de lo que implica la plurinacionalidad, sobre todo no han logrado eliminar de su ejercicio las categorías de culturas superiores e inferiores. Esta lógica liberal del Estado es más evidente cuando su construcción como Estados plurinacionales implica el *sumak kawsay* y los derechos de la naturaleza.

Todo ello, porque el *sumak kawsay* y los derechos de la naturaleza entran en contradicción con el sistema capitalista y con la visión extractivista de los recursos naturales. Esto conlleva a verificar, primero, que la deslegitimación de la justicia indígena no es un problema jurídico de reconocimiento constitucional, sino un problema político y económico por la falta de comprensión del Estado plurinacional que combate el neocolonialismo y el extractivismo de los recursos naturales implementado a lo largo de la Colonia y República. Segundo, que el reconocimiento constitucional de la “administración de justicia indígena” plantea un reto para la justicia ordinaria y justicia indígena: el diálogo en el plano de iguales, y el diálogo que lleve a cambios mutuos, consensuados y voluntarios.⁴⁸²

La implementación de la justicia indígena en la comunidad La Cocha y en las demás comunidades indígenas del Ecuador, como ejercicio de sus derechos colectivos, se ha llevado a cabo en un ambiente meramente racista. Pese a que no involucra espacios de los otros, y que se lleva a cabo dentro del Estado plurinacional, se ha visto entorpecida, amenazada, deslegitimada, desvalorada e irrespetada. Citamos las entrevistas realizadas que pueden dar cuenta de ello:

482 R. Llásag (2010: 103 y 104).

Está mal que digan que hemos torturado, somos personas humanas, es mentira, ellos dicen eso porque no quieren que hagamos sanción en la comunidad y desconocen el derecho que tenemos para sancionar. Ha dicho el Gobierno que nosotros tenemos que ir presos. Estamos amenazados nos quieren mandar presos y nos quieren matar.⁴⁸³

Los medios de comunicación piensan que los indígenas somos salvajes y piensan que solo sus autoridades tienen derecho, y piensan que solo en manos de ellos están los artículos y capítulos y por eso dicen que los indígenas con qué derecho aplicamos la justicia.

(...) desconocen que hacer justicia es hacer entender, para que no haya ningún mal, que todo esté bien, partiendo de que todo tiene vida, la naturaleza y las personas, pero no entienden creo, por eso los dirigentes de la comunidad han sido perseguidos, mi sobrino iba a dar clase y lo cogen lo llevan a la cárcel, hasta avión han traído, mi hija (...) también estaba perseguida.⁴⁸⁴

En varias entrevistas realizadas a dirigentes en la comunidad La Cocha podemos observar que el racismo está íntimamente ligado al ser indígena y la superioridad de los otros, una superioridad económica y política que se expresa peyorativamente en las diferencias culturales. En algunos casos podemos observar que los intereses políticos y económicos permean a las comunidades generando divisiones internas y deslegitimación de sus prácticas desde las mismas comunidades:

Dentro de la comunidad hay algunos que siendo indígenas mismos, dicen que los indígenas no tienen derecho a administrar justicia. Algunos lo hacen por la plata, por intereses personales. Entonces critican, y en otros casos porque algunos son familias o compadres con algunos políticos que hacen favores.⁴⁸⁵

Este Gobierno ha venido criticando de la justicia indígena por ejemplo ahora estamos perseguidos por el gobierno por resolver el problema del año pasado, pese a que en la Constitución respalde, el gobierno no ha querido respetar, no hay un respeto a las comunidades. (...) Pero cuando los del Gobierno intervienen es porque la comunidad también

483 Entrevista a Ricardo Chaluisa, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

484 Entrevista a Juan José Chaluisa Toaquiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

485 *Ibid.*, 9.

está dividida, por ejemplo ahorita que hicimos la justicia indígena había aquí en la comunidad gente del Gobierno, pero no eran de afuera sino mismos indígenas que intervienen para hacer quedar mal a los dirigentes y deslegitimar lo que han hecho en las comunidades.⁴⁸⁶

En este mismo sentido, se puede observar que las prácticas propias de las comunidades indígenas como ejercicio de sus derechos colectivos constitucionales, obstaculizan intereses de sectores que ostentan el poder y, en consecuencia, la deslegitimación de la justicia indígena mediante una serie de apelativos discriminatorios resulta ser una estrategia de los otros para defender sus intereses. A continuación, cito algunas líneas de las personas entrevistadas en La Cocha:

La gente de Gobierno dijo que la justicia indígena no vale, les llevaron presos a nuestros dirigentes. Pese a que solucionaron un conflicto que fue solucionado casi con 10 mil personas, vienen y se llevan al señor presidente y los otros dirigentes sin aviso alguno a Latacunga. (...) Ellos dicen que nosotros hemos torturado, ellos comentan eso, cuando se origina nos dicen salvajes (...) La justicia indígena ha sido un remedio, una limpieza, que han dejado nuestros papacitos mayores.⁴⁸⁷

Nos impiden, quieren terminar la justicia indígena, el Presidente del Ecuador está irrespetando. Los policías y todos los que tienen autoridad en justicia ordinaria nos impiden y no quieren que nosotros hagamos la justicia acá (...) hemos escuchado insultos “¡Salvajes!” Nos dicen, como si nosotros no mereciéramos respeto por parte del señor Presidente, nosotros lo hemos apoyado, viendo que nosotros lo nombramos.⁴⁸⁸

Aquí hay muchos intereses por detrás, no solamente de la justicia indígena. Por un lado el Gobierno habla de la justicia indígena, de las comunidades indígenas, habla de todo, pero si nosotros no estamos apoyando a todo de su política, entonces ya no reconoce nada y no apoya nada, pero si estuviéramos con el Gobierno y toda su política, entonces estuviera apoyándonos.⁴⁸⁹

486 Entrevista a Alfonso Tigasi, realizada por Ricardo Chaluiza: 5 de junio, 2011.

487 Entrevista a Fabiola Chaluiza, realizada por Lucía Yamá y Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

488 Entrevista a dirigente Olga Pilalumbo, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

489 *Ibíd.*, 11.

Un estado de la cuestión sobre justicia indígena y racismo, nos mostraría un espectro amplio de pronunciamientos y prácticas racistas contra la justicia indígena y las autoridades tradicionales. Tanto que, según la revisión y seguimiento realizado a uno de los periódicos de circulación nacional “El Comercio”, en el período 1 de mayo de 2010 a 17 de julio del mismo año, se habían generado 29 noticias y editoriales referentes al tema de la justicia indígena, de los cuales el 100 por ciento contienen opiniones despectivas y de deslegitimación de la justicia indígena provenientes de altos funcionarios públicos de la justicia ordinaria.⁴⁹⁰

Pero, también se producen actitudes racistas entre indígenas, como podremos ver en la siguiente entrevista, que debe ser analizada al interior del movimiento indígena:

Me acuerdo la Lourdes Tibán una vez vino a La Cocha dijo: ‘¿Cierto que alguien anda resentido?!’ Yo soy única mujer preparada de la provincia, no hay otra mujer preparada’.⁴⁹¹

VII. El extractivismo y justicia indígena

El extractivismo hace parte de un modelo de desarrollo basado en una economía que está dirigida a entregar materias primas a otros países. Con el extractivismo el mercado internacional se ha apropiado de grandes volúmenes de recursos naturales que en su mayoría se encuentran en territorios ancestrales en los cuales se encuentran asentados los pueblos indígenas.

En Ecuador, la Constitución de 2008, deja establecido como objetivo el garantizar el *sumak kawsay*.⁴⁹² El *sumak kawsay* como sistema de vida, no se puede alcanzar sin considerar que los minerales, hidrocarburos, plantas, animales, aire, agua, incluso el hombre está relacionado o regido por el principio de la relacionalidad, porque este principio se manifiesta a todos los niveles y en todos los campos de la existencia.⁴⁹³

490 R. Llásag (2010: 93-106).

491 Entrevista a Olga Mejía, realizada por Raúl Llásag: 4 de julio, 2011.

492 Ver Constitución de la República del Ecuador de 2008: Preámbulo y el Título VI, artículo 275.

493 R. Llásag (2011).

Así mismo, la Constitución deja sentado lo que significa la Pachamama, cuando dice: “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida...”⁴⁹⁴ Sin embargo, al mismo tiempo la Constitución parecería que contradice la visión indígena, cuando establece un título VI y adopta el término “desarrollo” que es contrario al sistema de vida del *sumak kawsay*, pues, el término “desarrollo” es sinónimo de crecimiento económico, por tanto, por excelencia es obra de los mercados y, a su vez, de las empresas privadas.⁴⁹⁵ En este sentido, al parecer el Estado ecuatoriano habría dado un giro total y estaría adoptado el sistema de vida de *sumak kawsay*, que es totalmente opuesto al sistema capitalista y desarrollista.

Desde la visión indígena, se deja señalado que la Pachamama es la denominación que se le da a la tierra como base o fuente de la vida, pero además desde esta visión no existen seres inertes y al mismo tiempo todos están regidos por el principio del *kushikuy kawsay* o armonía del ser humano, familia, comunidad, naturaleza y el cosmos, así como los subprincipios: de la correspondencia; *paktachiy* o complementariedad; *ranti ranti* o reciprocidad; *ama llakichina*, o no agredir, no hacer daño; *ama shua* o no apropiarse indebidamente; *ama llulla* o no engañar, y, *ama killa* o trabajo.⁴⁹⁶

El ejercicio de la justicia indígena en La Cocha está directamente vinculado con elementos de la naturaleza, en este sentido, se vale de sitios sagrados y plantas medicinales como la ortiga, el eucalipto, marco, chilco etc. Estas combinaciones que purifican al trasgresor, se hacen de acuerdo con un conocimiento de los mayores, quienes históricamente han usado los elementos de la naturaleza para sanarse en cuerpo y espíritu:

(...) Entonces eso limpia a la persona que ha hecho maldad, estas son plantas medicinales que dan energía a la persona. Siempre nuestros papacitos decían que la persona que genera problemas tiene maldad en el cuerpo y esa maldad hay que sacar con agua, ortiga, la piedra y el juete.

494 Constitución de la República del Ecuador de 2008, artículo 71.

495 R. Llásag (2011).

496 *Ibíd.*

Es decir no se puede coger cualquier planta y decir que se va sacar las maldades de una persona, no es cualquier planta (...) ⁴⁹⁷

Con relación a los recursos mineros, los miembros de las comunidades de base no están enteramente informados de los intentos de explotación de los recursos naturales, que de alguna manera son de su pertenencia por estar dentro de sus territorios. Es así que algunos entrevistados manifiestan no conocer sobre la presencia de esos recursos y otros manifiestan haber escuchado algo al respecto.

Bueno la mina no tenemos (...), minerales eso no lo tenemos. No pues aquí no hay eso entonces. ⁴⁹⁸

Yo se que las minas de caliza solo pertenecen la mitad a La Cocha, solo Artiza, y hace 4 años, escuché que el Gobierno había entregado la mina aun país ajeno. Vino acá y dijo eso, pero no se más. ⁴⁹⁹

El posicionamiento frente a los recursos y su explotación es mayor por parte de los que han sido dirigentes en la comunidad, quienes manifiestan que conocen que existen recursos mineros en sus territorios, y que en algún momento han presenciado intentos de explotación por parte de las mineras. Tales recursos existentes sobre los cuales hablan los entrevistados son la caliza y un material para fabricar esmaltes o pinturas el cual se encuentra por las orillas de la Laguna Quilotoa.

Hace unos 5 años atrás tuvimos problema con la caliza y el agua. Antes de tener la adjudicación del agua entonces teníamos problemas, ahora ya no. Lo del cemento Cotopaxi no habido conflictos, pero al inicio cuando empezaron a decir que iban a venir a explotar, estábamos alerta por eso no se cómo reaccionaran cuando venga. ⁵⁰⁰

497 Entrevista a José Alfonso Tigasi Pilataxi, comunidad La Cocha, realizada por Ricardo Chaluzza: 5 de junio, 2011.

498 Entrevista a Segundo Guanotuña, comunidad La Cocha, realizada por Ricardo Chaluzza: 5 de junio, 2011.

499 Entrevista a Manuel Chiguano Pallo, comunidad La Cocha Huma, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.

500 Entrevista a José Alfonso Tigasi Pilataxi, comunidad La Cocha, realizada por Ricardo Chaluzza: 5 de junio, 2011.

Generalmente los dirigentes se refieren a la presencia de caliza en este territorio donde se encuentra asentada la comunidad La Cocha. Se conoce que “cementos Cotopaxi” había ingresado sin autorización al cerro Unacota de las comunidades indígenas, pero que dicha explotación en los territorios indígenas fue impedida por la misma naturaleza, sin embargo la comunidad se mantenía alerta mediante la asesoría de sus abogados colaboradores. Los dirigentes acudían a “expertos”⁵⁰¹ que les digan qué hacer en caso de que la minera empiece a explotar dichos recursos:

(...) ¿Recursos? Si tenemos. En Unacota está el cemento Cotopaxi. Pero nos toca planificar, porque son los mestizos los que van llevando la plata y los indígenas quedamos contaminados.⁵⁰²

En primera instancia lo que estaba ya produciendo era la Cementos Cotopaxi. Pero de ahí, no sé cuál sería el motivo, no puedo decirle lo que estaba pasando, pero era que la naturaleza misma no le permitía, la naturaleza no le permitía trabajar (...) la naturaleza, cuando entraban, les llovía, fuertes granizadas, derrumbes, y no les dejaba trabajar (...). Entonces antes eso, también nosotros estábamos organizando para ver qué es lo que pasaba, porque esa es una mina para nosotros. Entonces nos estábamos organizando y desde esa vez que intentó entrar, ya no ha asomado.

(...) sin autorización de la comunidad entró. Estaba ya directamente de arriba había pasado allá, pero después, cuando no avanzaba a hacer nada, entonces nosotros estábamos pendientes a ver qué es lo que pasa, estábamos ya averiguando a los expertos: ¿Cómo podemos? ¿Qué hacemos con esto? Estábamos averiguando, pero ya no pudo hacer por impedimento de la misma naturaleza y se fueron y ahí hemos quedado.⁵⁰³

Algunos dirigentes refieren que no se han presentado conflictos internos directamente con la empresa minera explotadora de caliza cuya entrada se dio, pero no progresó, dado que fue frustrada por la misma

501 Se refieren a abogados que han estado asesorando a los dirigentes de esta comunidad y que generalmente estaban ubicados en Latacunga.

502 Entrevista a dirigente Olga Pilalumbo, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

503 Entrevista a Ricardo Chaluzza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llászag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.

naturaleza. Sin embargo, la información de estos conflictos generalmente es recordada por los dirigentes que directamente enfrentaron el conflicto en su momento:

¿En qué años sería? La Compañía Saraguro quería explotar, yo era secretario, el vecino era presidente, nos llamaron a Zumbahua y nos dijo que vamos a colocar la fábrica de cemento y nos dijeron que nos iban a pagar pensión, pero gente de allá arriba y esas cosas “maleció” al pro del compañero presidente casi lo habían matado, y no dejó (...), ya estábamos yendo sobre el acta, en la segunda acta estábamos ya, y la gente no quiso, le puso juicio al compañero.⁵⁰⁴

Entre la propia comuna tuvimos conflicto con “Cementos Cotopaxi”, dijeron que yo he ido a vender el páramo para las empresas ajenas, a la compañía Santiago Saraguro, eso que se vendió al señor Gordillo, y como eso estaba dentro de la comunidad, hicimos juicio y al Gordillo le toco devolver. Eso fue por allá en 1973 creo, no recuerdo bien el año (...) lo que impide que la comunidad explote los recursos naturales, son las autoridades, el Estado dice que los indígenas no tienen derecho sobre esos recursos, y si quisiéramos explotar nosotros, lo que no tendríamos es la maquinaria.⁵⁰⁵

(...) para sacar el cemento por parte nuestra, de afuera los policías no dejan que trabajemos, y nosotros tampoco hemos dejado que dañen nuestro territorio, por eso nadie de afuera ha entrado a explotar nada.⁵⁰⁶

Uno de los factores que impide que las comunidades indígenas intenten explotar los recursos mineros dentro de sus territorios, es que no quieren dañar la naturaleza y si lo hicieran no contarían con la maquinaria y recursos necesarios para hacerlo sin dañar a la Pachamama. En algunas entrevistas se manifiesta que no hay apoyo para proyectos de este tipo,⁵⁰⁷ además tampoco cuentan con el apoyo a iniciativas de

504 Entrevista a José Antonio Anti Chaluzia, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

505 Entrevista a José Antonio Toaquiza Chaluzia, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

506 Entrevista a Fernando Mejía, comunidad La Cocha Vaquería, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

507 Entrevista a José Antonio Anti Chaluzia, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.

proyectos para beneficio de la comunidad. Esta dificultad de apoyo a proyectos sociales de largo plazo en la comunidad, por parte del gobierno, ha resultado ser un factor del fenómeno de la migración en esta comunidad, tal como ya lo habíamos mencionado anteriormente.

Otro de los conflictos referidos con relación a los recursos naturales tiene que ver con el agua. Algunos dirigentes mencionan que hay un problema con el agua de consumo, ya que la vertiente de donde sale el agua se encuentra cerca a la propiedad de otro propietario, lo cual hace que se entre en un conflicto por linderos. Se refiere que el propietario intenta adueñarse y sabotear el sistema de distribución del agua en los diferentes sectores de La Cocha:

(...) Con el agua, si hay problema, acá arriba en “Alpachaca”, el dueño del terreno no quiere dejar las mangueras, la corta y no permite que vierta el agua. Los dirigentes, el presidente de la junta de aguas no va, así que cuando no llega el agua, nosotros nos toca ir (...) Yo les dije clarito, usted son los de la junta de agua, ¿porqué dejan que dañen?, no hacen llegar a la otra autoridad, las autoridades no hacen nada, la junta no tiene fuerza... y ahí están.

(...) Luego como el dinero que pagamos del agua había problema, no se hace contabilidad, pedimos contabilidad y el presidente no llega, no muestran la contabilidad, no hacen sesión por no hacer conocer la plata. Y ahora un año que no han cobrado, ¿dónde estará? (...) ⁵⁰⁸

Con relación al agua nosotros tenemos una vertiente, y nos reparten en cada casa, pero no es acueducto. Estuvimos pagando cada mes un dólar para beneficio de la comunidad y mantenimiento de lo que estamos ocupando. (...). Con el agua si se ha tenido algunos conflictos con el dueño de parte del terreno donde está la vertiente donde nace el agua quiere adueñarse de eso, no quiere dejar en paz, los dirigentes han ido y lo han hecho llamar acá, pero nunca ese señor ha escuchado (...) y algún momento se podría llevar a la ley ordinaria ese problema, porque el agua es del Estado. ⁵⁰⁹

508 *Ibid.*

509 *Ibid.*

VIII. Dirigencia indígena y justicia indígena

Cuando nos referimos a las dirigencias indígenas, en esta parte, no nos referimos únicamente a las autoridades que administran justicia indígena en la comunidad La Cocha, sino también a las dirigencias provincial, regional y nacional. Lastimosamente no tenemos entrevistas a los dirigentes indígenas de las organizaciones provincial, regional ni nacional, pero trataremos de realizar un análisis a partir de las entrevistas de las autoridades y miembros de la comunidad La Cocha.

Cabe resaltar que antes de conformar las autoridades por elección, la comunidad La Cocha era una sola, los 14 sectores que actualmente están organizados al interior de La Cocha, no existían. Frente a ello que es mencionado en las entrevistas realizadas, se dice que la comunidad era más unida y más organizada, era más fácil consensuar aspectos y llegar acuerdos unificados.⁵¹⁰ Así mismo se menciona que los dirigentes por elección, actualmente son personas preparadas y dedicadas a su trabajo personal, lo cual ha implicado que no se dediquen de manera exclusiva a la comunidad y sus necesidades. Frente a esto, los antiguos dirigentes refieren que es necesario capacitaciones, talleres y planificar actividades para beneficio de la comunidad e investigar sobre el tema de justicia indígena a profundidad pero desde las mismas autoridades tradicionales.

No ha habido capacitación sobre ello, cuando hay problema surgen esas iniciativas, pero después se olvidan y no planificamos para recibir talleres y capacitaciones para seguir fortaleciéndonos (...) Debemos consultarles a nuestros papacitos, a nuestros abuelitos preguntarles como resolvían los conflictos, investigar, para seguir fortaleciéndonos, no tanto de expertos, sino de nuestros ancestros, porque la justicia indígena la estamos haciendo de nuestros abuelitos, no estamos haciendo lo de los jueces. Claro, nosotros podemos aceptar los otros talleres, para enriquecernos, pero lo nuestro lo debemos preguntar a nuestros antepasados.⁵¹¹

510 *Ibid.*

511 Entrevista realizada a dirigente José Alfonso Tigasi Pilataxi, comunidad La Cocha, por Ricardo Chaluísa, 5 de junio, 2011.

En este mismo sentido, la división generada al interior de la comunidad, aspecto que también es mencionado en las entrevistas realizadas, ha sido consecuencia de la división de las dirigencias más grandes del movimiento indígena, en lo cual han incidido de manera tajante los partidos políticos. Ello implica que algunos o algunas dirigentes sean partidarias del partido del Gobierno de turno y, por ende, estén apoyando la política de este y deslegitimen las acciones de las autoridades de las comunidades indígenas, entre ellas la administración de la justicia indígena. Es así como se menciona lo que ya había citado y que tiene que ver con la grabación de conversaciones propias de la comunidad para ser entregadas a gente del gobierno.

Había una señora de la propia Comuna, y hubo un impedimento por parte de ella. Es una señora de la misma comunidad, pero de Alianza País. Y ella había estado grabando dentro de lo que nosotros estábamos aplicando la justicia indígena, y todas las reuniones que hacíamos y sacábamos esas resoluciones y hablábamos siempre contra el Gobierno; eso había estado grabando. Y nosotros no sabíamos no, tan pequeñito, qué es esto (...) Entonces eso ya pasó en los medios de comunicación. Y dijimos, y ahora, ¿de dónde salió esto? Y ahí nosotros supimos que si hay ciertas personas (...) Nada, nosotros dijimos: ¡basta!, ¡cuidado! Dijimos cuidado, si nuevamente cometes esas cosas mejor láruese de aquí o si no hacemos justicia indígena. Desde esa vez, no ha llegado, no asoma. Le veo no más por Zumbahua, está trabajando también en esta campaña por “el sí y por el no”,⁵¹² ahí está.⁵¹³

Si bien los entrevistados manifiestan que ciertas personas fueron destacadas en la comunidad mediante el reconocimiento de un trabajo conjunto en su momento y en un tiempo en el cual, la comunidad las elige para liderar, mencionan también que su involucramiento con los partidos políticos generó divisiones internas y un distanciamiento de la comunidad frente a estas dirigencias por la desconfianza y resentimiento. Ello muestra que algunos dirigentes se han visto enfrentados con las

512 Se refiere a la campaña por cambiar ciertos artículos de la Constitución vigente, realizada en el presente año.

513 Entrevista realizada a dirigente Ricardo Chaluisa, comunidad La Cocha Centro, por Lucía Yamá y Raúl Llásag, 5 de junio, 2011.

autoridades de la comunidad por estar de lado del gobierno y de sus políticas y en detrimento del fortalecimiento y concreción de los derechos colectivos como es la administración de la justicia indígena. Cito:

(...) La señora Olga Mejía ha sido dirigente pero ahora no quiere aportar y vive a favor de los mestizos, y está de parte más de ellos y va en contra de los indígenas. Pero eso fue desde que se involucraron con la política, últimamente ya no acompañan.⁵¹⁴

Así mismo, se menciona por parte de los dirigentes partidarios del Gobierno (Alianza País), que las autoridades han sido asesoradas por el movimiento político Pachakutik en cuanto a la administración de la justicia indígena, es decir que de las autoridades son utilizadas por los partidos o movimiento político electorales obedeciendo a intereses particulares, esto finalmente ha hecho quedar mal a las autoridades y por ende a la comunidad La Cocha. Al respecto se cita lo siguiente:

Desde afuera los políticos esta vez han intervenido, pero del movimiento Pachakutik, ellos les decían ¡háganlo!, ¡hagan esto, esto! y ese asesoramiento hizo que cayeran esta vez las autoridades. Yo que decía: compañeros vayan hacer notarizar, vayan y no quisieron, no pasa nada esto es interno. Y no fue así. (...) siendo que los líderes hemos sentado y acordado y discutido cómo vamos a solucionar en el cabildo. Hay algunos líderes que tienen interés de bolsillo o de figura. Hay dirigentes que no hacen nada, la comunidad nunca dice nada, y feamente han hecho quedar mal a La Cocha.⁵¹⁵

Los testimonios permiten observar, entre otros aspectos, que la conducción política del movimiento indígena en general está fallando, y que dicha falencia permea hasta los espacios más locales y las prácticas ancestrales propias de las comunidades indígenas y en esta medida las afecta y deslegitima ante el Estado desde las mismas dirigencias. En la comunidad La Cocha debido en gran parte a estas rivalidades y

514 Entrevista realizada a dirigente Olga Pilalumbo, comunidad La Cocha Centro, por Lucía Yamá, 5 de junio, 2011.

515 Entrevista realizada a dirigente Olga Mejía, comunidad La Cocha Centro, por Raúl Llásag, 5 de junio, 2011.

competencias político-electorales entre los dirigentes, se evidencia un no consenso en las decisiones, una falta de diálogo y malos entendidos entre los mismos. Las dirigencias han entrado de alguna manera en el juego de la política electoral y sus vicios, dejando a un lado la lógica cultural étnica y el fortalecimiento de sus reivindicaciones como tal.

Dentro de la comunidad hay algunos que siendo indígenas mismo dicen que los indígenas no tiene derecho a administrar justicia. Algunos lo hacen por la plata, por intereses personales. Critican, y es porque algunos son familias o compadres con algunos políticos que hacen favores.⁵¹⁶ Aquí hay muchos intereses por detrás, no solamente de la justicia indígena, por un lado el gobierno habla de la justicia indígena, de las comunidades indígenas, habla de todo, pero si nosotros no estamos apoyando a todo lo que él dice, no reconoce, nada no apoya nada, pero si estuviéramos con el gobierno entonces estuviera apoyándonos. Pero en este caso nosotros nos hemos retirado del gobierno por eso es que por capricho de gente de gobierno nos tienen perseguidos.⁵¹⁷ (...) hay dos corrientes de movimientos políticos. Tanto La Cocha como Guantopolo, la mitad eran de Pachakutik y la otra de Alianza País. Este caso⁵¹⁸ fue un manejo político, los dirigentes fueron asesorados por ciertas cúpulas.⁵¹⁹

La división interna de las dirigencias se ha alimentado de las rivalidades por los cargos dirigenciales los cuales están concentrados sobre todo en los hombres, excluyendo y subestimando la participación de las mujeres de estos espacios. Así mismo cabe resaltar que si bien existen algunas mujeres dirigentes, su participación ha sido invisibilizada por las demás dirigencias que tienen cierto prestigio político y mediático en las comunidades. Estas rivalidades dirigenciales internas en la comunidad han alimentado la deslegitimación de las prácticas ancestrales por parte del Gobierno.

516 Entrevista realizada a dirigente Juan José Toaquiza Chaluisa, comunidad La Cocha, por Raúl Llásag, 5 de junio, 2011.

517 Entrevista realizada a dirigente José Alfonso Tigasi Pilataxi, comunidad La Cocha, por Ricardo Chaluisa, 5 de junio, 2011.

518 Se refiere al caso de administración de justicia del 2010 por la comunidad La Cocha.

519 Entrevista realizada a dirigente Olga Mejía, comunidad La Cocha Centro, por Raúl Llásag, 5 de junio, 2011.

Sacamos candidatos, de varias comunidades y analizamos quienes han estado liderando y trabajando, luego presentamos propuestas. Pueden ser solteros o casados. Yo fui 5 períodos dirigente, en el 2007 otra vez me pusieron presidenta (...) Yo le dicho, no es necesario que sea líder, que los que estén en la capacidad de llevar a la comunidad pueden trabajar con la comunidad. Hoy hay jóvenes que tienen más capacitación, aunque no tienen ideas claras de lo antiguo, pero trabajaban. Yo solo he sido la única presidenta de la comunidad, las otras solo en cargos de secretaria y síndica. Esto en la comunidad funciona como política, algunos hombres han hecho reuniones internas y han arreglado eso (...) Algunos creen que solo ellos pueden ser autoridades, no permiten que otras personas sean candidatos, porque dicen que son los únicos que son preparados.⁵²⁰

Con relación a las dirigencias de las organizaciones más grandes como Ecuarunari y Conaie, se refiere haber recibido apoyo esporádico y a veces por solicitud de las autoridades tradicionales de la comuna. El apoyo recibido de estas es moral y basada en pronunciamientos que estos han hecho en momentos específicos y de coyunturas. Así mismo, se menciona que existen otras dirigencias al interior de la comunidad, entre ellas se encuentra: el teniente político, el dirigente de junta de aguas, la dirigente de la asociación de mujeres *sumak kawsay* Centro La Cocha, dirigente de jóvenes, el dirigente de los profesores, quienes son respetados y reconocidos como tal pero no son responsables de solucionar los problemas como tal, sin embargo deben estar presentes en la asamblea y participar. El teniente político es indígena y considerado también como dirigente, que ha proporcionado apoyo en los momentos de dificultad con el Estado.

(...) Dentro de las organizaciones indígenas están algunos compañeros mestizos que nos dan apoyo y nos asesoran. Especialmente de las organizaciones como MIC, Ecuarunari, Conaie, Codenpe. Ellos han asesorado a los compañeros y del Codenpe han apoyado económicamente.⁵²¹

520 Entrevista realizada a dirigente Olga Mejía, comunidad La Cocha Centro, por Raúl Llásag, 5 de junio, 2011.

521 Entrevista realizada a dirigente José Alfonso Tigasi Pilataxi, comunidad La Cocha, por Ricardo Chaluiza, 5 de junio, 2011.

(...) Lo apoyaron desde el Codenpe con recursos económicos y materiales a nivel de documentos etc., esto ha fortalecido a los dirigentes y las experiencias vividas se aprenden muchas otras cosas más sobre la justicia indígena.⁵²²

Pese a las dificultades externas e internas que la comunidad ha enfrentado, se menciona que aún mantienen su unidad, organización interna y posicionamiento frente a la justicia indígena, tanto que se les ha solicitado desde otras comunidades que resuelvan los conflictos internos que estas dejan de resolver por una falta de credibilidad en la misma dado que la aplicación de esta en anteriores conflictos en estas comunidades, no se hizo de acuerdo con los usos y costumbres de los antepasados.

Hasta ahora no sabemos porqué en este último conflicto nos pidieron que resolvamos el conflicto a los compañeros de La Cocha. Este conflicto era con jóvenes de Guantopolo, con jóvenes de Zumbahua, entonces los compañeros familiares de Olivos nos han preferido y confiado en nosotros. Por eso se acercaron a la comunidad para que resolviéramos acá. Hasta ahora no entendemos porque nos pidieron a nosotros. O será porque en la parroquia de Zumbahua cuando hubo el problema... (creo de robo), igual quisieron hacer la justicia indígena e internamente arreglaron todo, e hicieron el acta en Zumbahua y allí no quisieron hacer baño, ni ortiga sino solamente quisieron dar látigo, sacaron a la plaza central y en la plaza central la gente, los familiares vinieron y se fueron quitando... Entonces, desde allí ya perdieron credibilidad en los dirigentes de esa organización y me imagino que por eso esta vez acudieron a nosotros.⁵²³

Como podemos apreciar, por un lado, las autoridades indígenas de la comunidad La Cocha, en medio de presiones internas y externas, contradicciones y disputas internas resuelven sus conflictos y han adquirido un cierto nivel de credibilidad frente a otras comunidades. Mientras que las dirigencias indígenas provinciales, regionales y nacional,

522 Ricardo Chaluiza, presidente de la comunidad, entrevista realizada por Lucía Yamá y Raúl Llásag, 1 de mayo, 2011.

523 Entrevista realizada a dirigente José Alfonso Tigasi Pilataxi, comunidad La Cocha, por Ricardo Chaluiza, 5 de junio, 2011.

aparecen de manera esporádica con apoyos en momentos coyunturales, pero no existe una política de fortalecimiento de las organizaciones de base y apoyo en el ejercicio de los derechos de los colectivos indígenas.

IX. A manera de conclusión: justicia indígena como herramienta de construcción del Estado plurinacional desde abajo

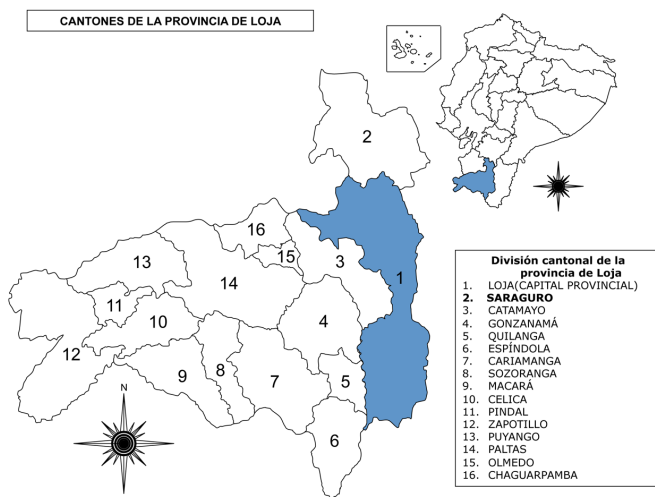
Quisiéramos concluir con una pregunta: ¿La administración de justicia puede ser una herramienta de construcción del Estado plurinacional? Pensamos que sí, siempre y cuando, al menos se tome en consideración dos cuestiones. Primero, que el fortalecimiento de la justicia indígena es muy importante para el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias y del movimiento indígena, consecuentemente una herramienta fundamental para la construcción del Estado plurinacional, pero, no es la única. Segundo, creemos que el movimiento indígena debe retomar los lineamientos iniciales del mismo, esto es, considerar a los derechos de los colectivos indígenas desde una perspectiva política en dos vías. Por un lado, para fortalecer al movimiento indígena y, por el otro, como uno de los mecanismos para construir el Estado plurinacional. Tercero, se debe cuidar al movimiento de los caudillismos indígenas, que son muy peligrosos y se prestan a juegos de la derecha y las empresas transnacionales.

Disputas de poder y justicia: San Lucas (Saraguro)

Luis Fernando Ávila Linzán

Para todos nosotros, este trágico día [el 12 de octubre, día de la llegada de los españoles a *Abya Yala*, hoy América] significa el primer día de la esclavitud y el inicio del colonialismo y el racismo. Es decir, que hoy se festeja, se baila y se pisotea sobre miles de cadáveres indios que ofrendaron sus vidas en defensa de nuestras tierras usurpadas hasta el día de hoy (Luis Macas).⁵²⁴

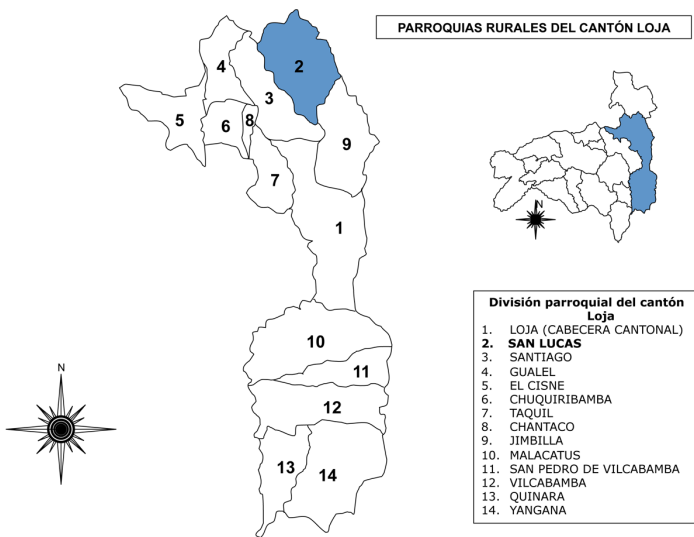
Mapa 1. Mapa de cantones de la Provincia de Loja



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

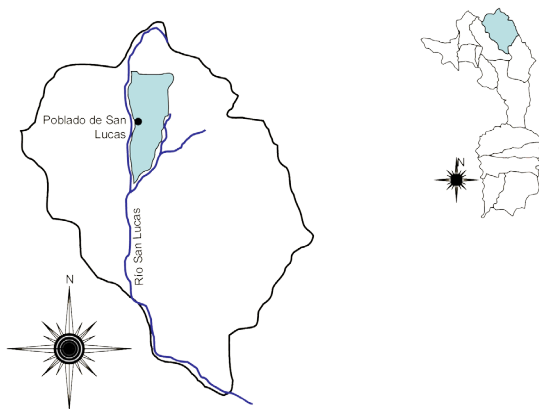
524 Franklin Barriga López (1987: 40). Entrevista a Luis Macas dentro de la etnografía realizada en el pueblo kichwa Saraguro.

Mapa 2. Mapa de Parroquias rurales del Cantón Loja



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

Mapa 3. Mapa de ubicación de la comunidad de San Lucas en la Parroquia rural de San Lucas



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

I. Introducción. “Anocheció a la mitad del día”

Narra una leyenda muy conocida por el pueblo Saraguro, reafirmada además por el historiador ecuatoriano Benjamín Carrión, que en el mismo momento en que era asesinado Atahualpa en Cajamarca en manos de los conquistadores, una mujer indígena al centro de lo que ahora es el cantón Saraguro sentenciaba: “chaupipunchapitutayaca” (“Anocheció a la mitad del día”):

Esta oración define, con verdad y directamente, la suerte de los indios, después de la desaparición de Atahualpa: densa sombra que hasta hoy no permite el apareamiento de la claridad (Barriga, 1987: 36).

A partir de aquel día, según este popular relato, deciden los saraguros vestir de negro en señal de luto por su muerte. Dicen descender directamente del líder indio del *Reino de Quito*; se sienten como una continuación histórica e identitaria de su legado más allá de la historia contada en Ecuador por el jesuita exiliado Juan de Velasco en su “Historia del Reino de Quito en la América y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino” el siglo XVIII, y Federico González Suárez en su *Historia General de la República del Ecuador* a finales del siglo XIX. Entienden que cuando las culturas prehispánicas estaban en su real florecimiento, les fue arrebatada su dignidad como pueblo y comenzó la opresión colonial y exclusión en que hasta hoy perviven.

Este hecho marcó la historia de cientos de pueblos frente a su proceso político de exclusión y resistencia. En nuestra América, paralelamente al imperialismo, subsisten procesos organizativos populares que buscan la superación de la sociedad poscolonial y la construcción de una sociedad más equitativa (Dandler, 2002), como un fenómeno particular de localización de la lucha contrahegemónica localizada (Santos, 2001b: 157).

Tres son las agendas importantes en América Latina del siglo XXI para la lucha social: la sociedad patriarcal y una nueva forma de construcción popular y desde el Sur del conocimiento y el derecho, el neocolonialismo que reproduce una forma de eurocentrismo, y la

construcción de un poscapitalismo o possocialismo que ponga en cuestión el sistema capitalista (Santos, 2009: 15-16).

Sin embargo, esta construcción histórico-mítica de la identidad del pueblo Saraguro pugna muchas veces con la realidad de un pueblo que ha sufrido un proceso de transculturalidad en el sentido de Anne Belote, es decir, no como un sinónimo de vaciamiento cultural o “aculturalidad”, sino como la renuncia a su identidad para integrarse estratégicamente a la cultura dominante blanco-mestiza (Belote, 2002, 18-20 y 196-207) –una especie de “integracionismo estratégico-cultural”–. Lo estratégico significa que esta renuncia no se da en términos pacíficos ni “sinceros”, sino por una conveniencia social impuesta por el orden social y su jerarquía, pero sin que signifique un alejamiento real de su identidad indígena. No obstante, eso no significa que en este proceso no hubiere pérdidas culturales, sino que muchas de ellas dependen de la estructura social y económica dentro de un campo donde la acumulación de capital social determina la jerarquía y el acceso a los recursos, materiales y simbólicos. De alguna manera, Belote acepta esta posibilidad, pues considera que en lugares donde existe “tierra productiva y abundantes lluvias” son pocos los miembros de la comunidad que participan de la “transhumancia” (Belote, 2002: 202). Por supuesto, si seguimos esta lógica el retorno del pueblo Saraguro a su identidad originaria, cambios en el campo político indígena, tales como la emergencia de un sujeto político indígena en la década de los noventa en América Latina y Ecuador, viable en su enfrentamiento con la sociedad blanco-mestiza, el mejoramiento de determinadas condiciones sociales y de organización política indígena, ya no alcanza a ser una explicación teórica importante.

Por todo lo anterior, nosotros abandonamos esta categoría utilizada por varios estudios sobre el pueblo Saraguro, pues creemos que, en términos más amplios, ocurre un proceso histórico mayor en el que la relación entre las culturas es un proceso político estructural e inescindible del proceso político de resistencia, y por tanto inseparable de la plurinacionalidad, que busca alcanzar la interculturalidad como un espacio de diálogo intercultural igualitario. Acción y proyectos políticos necesarios para la emancipación social (Santos, 2009). Al mismo tiempo resulta de cara a la cartografía histórica de exclusión y hegemonía

cultura de occidente, la emergencia de nuevas *epistemes* al otro lado de las líneas globales que franquea lo que Santos ha denominado el “pensamiento abismal” (2010), donde la dicotomía entre regulación social y emancipación social permite el surgimiento de una modernidad como un discurso que invisibiliza saberes y experiencias vitales y excluye a miles de millones de seres humanos de las riquezas del planeta, al tiempo que los criminaliza y culpa por su degradación. La línea que impone el pensamiento abismal al mundo es, además, un mito fundante dual-excluyente de la cultura occidental-colonizadora, puesto que su existencia condiciona la existencia de su opuesto (tales como bueno/malo, blanco/negro, feo/bello, etc.) (Estermann, 1998), anulando toda posibilidad de coexistencia plural de otros valores y saberes humanos, y por tanto, de variar las estructuras aparentemente naturales y neutras de nuestra sociedad actual como la acumulación inmanente del capital, el ideal del progreso sin fin, y la inagotabilidad de los recursos naturales.

En este contexto, aparece el reconocimiento del Estado plurinacional y de la justicia indígena en los artículos 1 y 171 de la Constitución de 2008 en Ecuador (Ávila, 2009; García, 2008; Llásag, 2009). En este sentido, el reconocimiento de los sistemas de justicia indígena, dentro de la interculturalidad sería, al mismo tiempo un espacio en disputa por la hegemonía y contrahegemonía entre las culturas emergentes de la América indígena frente al proyecto civilizatorio; y, al mismo tiempo sería uno de los instrumentos del proyecto de autonomía y emancipación de los colectivos indígenas que tendría como meta una sociedad igualitaria sobre la base de un orden socio-político y económico más justo y sustancialmente democrático. Desde la perspectiva en la construcción de un nuevo derecho en nuestra América, es el reconocimiento material de un derecho constituyente a la cultura propia, como una capacidad antropológica de interactuar frente al ejercicio de las libertades y la realización vital, individual y colectiva:

A efectos constitucionales, esto es, a los efectos de existencia operativa de un sistema de libertades, dicha antropología ha de ofrecer una base. Conforme a la evidencia de la forma como nos individuamos y socializamos, un primer derecho del individuo habrá de ser el derecho suyo y de la comunidad a la propia cultura, a la cultura determinada en

la que nos hacemos seres humanos capaces precisamente de libertades. El ejercicio, cobertura y garantía de tal derecho doble, por individual y por comunitario, tiene sentido respecto a la cultura en la que vivimos y convivimos, por la que nos comunicamos, relacionamos y, ante todo, constituimos como individuos (Clavero, 2002: p. 6).

La historia puede ser revertida, y es la hora de las/os excluidas/os, tal como lo inspira el pensamiento del más genial filósofo ecuatoriano, Bolívar Echeverría (Echeverría, 2005: 23-25), derivado de las “Tesis sobre la Historia” de Walter Benjamin (Benjamin, 2005):

...un proceso dialéctico desde abajo donde es la lucha social una constante dentro de un continuo social por la emancipación sin que importe la desbocada búsqueda por el progreso –en el ideal civilizatorio occidental– (Ávila, 2011c: 23).

Incluso, tal como lo hemos manifestado, la interculturalidad, como una expresión de un “constitucionalismo intercultural” en los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador, va más allá de las culturas indígenas, y puede ser aplicada a otras expresiones culturales, tales como las culturas urbanas y las personas extranjeras (Ávila, 2011a; y, Llásag, 2009), pero en este análisis sólo vamos a reducirlo al estudio del sistema de justicia indígena de la Comunidad de San Lucas del pueblo *Kichwua* Saraguro.

En consecuencia, hemos dividido este trabajo de la siguiente manera: (1) *Significado socio-político de la justicia indígena*, que busca establecer cuál es el significado político de la justicia indígena hoy, que forma parte de la cuestión de contra qué luchamos hoy las/os excluidas/os, y que busca establecer un marco teórico mínimo sobre el cual se construye los hallazgos en el estudio de campo, que, en definitiva, encuentra materialidad en la búsqueda del acceso a la tierra, la (re) construcción de su identidad y la autonomía política; (2) *geopolítica de una hegemonía-contrahegemonía territorial en conflicto*, en la cual se analizan los hallazgos de los estudios académicos realizados sobre el pueblo Saraguro en relación con el acceso a la tierra y la construcción del territorio indígena, y una descripción a partir del trabajo de campo; (3) *prácticas emancipadoras de la justicia indígena*, que resume algunos de los hallaz-

gos de la investigación de campo en la comunidad de San Lucas respecto del funcionamiento real de la justicia indígena; y, (4) finalmente, esbozaremos algunas conclusiones. ¿Está aún lejos el fin del eclipse histórico de los pueblos de *Abya Yala*, convertida por fuerza de los hechos en una América indígena, insurgente, solidaria y popular? Nuestro constitucionalismo intercultural es apenas el halo brillante y redondo de un fenómeno que no podemos ver directamente sin quemarnos las córneas.

II. Triada de la semántica sociopolítica de la justicia indígena hoy

Los fenómenos políticos tienen siempre un significado concreto. La intención de esta parte es establecer cuál es el que aparece en la propuesta de la justicia indígena. Hemos reunido alguna evidencia teórico-política, la cual debe relacionarse necesariamente con una *praxis* comprometida por la transformación social, que reunimos en una triada de significación-justificación de la justicia indígena, como uno de los elementos centrales del proyecto de Estado plurinacional, abanderado por el movimiento indígena como un continuo histórico de la lucha contra el Estado-nación/propietario-burgués, pero que en el 2008 fue elevado a proyecto político de transformación social en el texto constitucional. Esta tríada de liberación debe ser un eje conductor de la política constitucional y de la lucha por la emancipación de cientos de pueblos excluidos.

2.1. Del pecado original a la expropiación original: nivel de conciencia

A finales del siglo XIX, en gran parte de Europa se presentaba como una fisura del proceso histórico de unificación y construcción de los Estados-nación que había comenzado desde el siglo XIII, un choque cultural particular entre los judíos y la hegemónica cultura cristiano-occidental, la cual, más o menos se había impuesto, al menos en el ámbito de lo público, en todo el continente. La mayoría de las veces, este

conflicto se solucionaba de manera violenta y con la expulsión física y persecución de sus líderes. Uno de los principales elementos que abonaba este conflicto era la religión. Aquella se presentaba desde los centros del poder real como la evidencia de traición y muerte de Jesucristo, ícono de la expiación civilizatoria de la religión católica. Verdad o no, aquello movilizó poderosas purgas sociales, de origen estatal o popular, en nombre de la vida civilizada y de la verdadera fe. El justificativo fue el mismo que se utilizó y se utiliza aún veladamente, como proyecto colonizador de occidente, en contra de “los salvajes” en el “nuevo mundo”, en el lejano oriente y en África. Por una parte se trataba de comunicar la cultura verdadera y universal como ocurría en la doctrina de Francisco de Vitoria (Clavero, s/f: 2 y 8), toda vez que aquellos no tenían la capacidad de transformar la naturaleza mediante su fuerza de trabajo, instrumentos tecnológicos y del uso del conocimiento práctico, por lo cual no estaría dentro de lo que Locke, Hobbes y Rousseau denominaron “estado de naturaleza” (el espacio de libertad, eufemismo de propiedad privada) ni mucho menos dentro de la sociedad política –el espacio de protección de la propiedad de acuerdo con Locke y de razón utilitaria y de paz necesaria si seguimos a Hobbes– (Hobbes, 1991; Locke, 1970; Rousseau, 2001). Por tanto, como lo intuye Santos, “lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar” y donde el vacío jurídico justificó la invasión de territorios indígenas (2010: 9 y 17).

De esta manera, los judíos eran vistos contrarios al estándar de civilidad, al tiempo que eran considerados gente con un estilo de vida y maneras atrasadas y premodernas.

Justamente, Bruno Bauer buscaba explicar este fenómeno en su obra más conocida “La Cuestión Judía”, donde establecía que el problema de los judíos era que representaban una cultura menos apta para emanciparse, puesto que, al no estar dispuestos a aceptar la modernidad que afecte sus tradiciones, no podrían integrarse a sociedades industriales (Bauer, 1972):

¿Cómo han sido perseguidos y oprimidos los judíos bajo la dominación del cristianismo? No como mártires en nombre de una idea superior, no como mártires del futuro, sino como mártires de un pasado cuya

evolución no reconocen, la evolución en que ellos mismos viven (Bauer, 1972: 31).

Con esto, Bauer deseaba criticar a la religión y cultura judías en un plano inferior de crítica a lo desarrollado por Nietzsche, quien excluía al hombre moderno de “la moral de esclavo” que, según este, subyace en toda religión (Nietzsche, 1989). Con esto, Bauer no generaba una crítica estructurada más allá del pensamiento dominante para la época –de alguna manera, aún la nuestra–, sino que ponía en una relación de minoría y subordinación a las culturas no occidentales al kosmopolitês kantiano (Rubio-Carracedo, 2003: 201), el cual funciona fuertemente aún como un dispositivo ideológico que deriva del cosmopolitismo grecorromano, que se presenta como una forma aparentemente laica del idealismo europeo: la búsqueda de la universalidad, diríamos ahora “ciudadanía universal” (Ávila Linzán, 2011a: 179).

El ideal de universalidad permeará incluso en el pensamiento crítico por antonomasia. Nos referimos a Marx, quien, de alguna manera, tal vez por la influencia de Hegel –particularmente, el joven Marx– (Anderson, 1979: 8-20), su contaminación por el moderno cartesianismo que se utilizaría para interpretarlo en la elaborada forma de “positivismo chato” y evolucionismo pávido, de acuerdo al pensamiento mariateguista (Quijano, 1991: XIII); y la instrumentalización dogmática realizada por el estalinismo soviético a partir de la III Internacional Socialista de la teoría de Marx y de otras versiones progresistas proscritas por el programa oficial comunista, tales como la de Luxemburgo (Echeverría, 2011: 48).

Pecó Marx de darwinismo y científicismo. Por supuesto, la herramienta teórica que utilizaba era la economía política, y el *epistésme* que llevaba dentro y desde entonces era el dominante, el cartesianismo. Quiere decir esto que un pensamiento no especulativo y que echara anclas en la realidad, debería ser necesariamente observable, comprobable y universalizable. Lo que Darwin hizo desde el entendimiento estructural de la naturaleza, Marx lo hizo respecto de la historia. El gran descubrimiento marxiano en la historia es su determinismo hacia una sociedad ideal (Cerroni, 1978: 65).

Frente a este determinismo histórico, que no es otra cosa que el resultado del ideal hegeliano del indetenible progreso humano, representado como un proceso doble: por un lado, la búsqueda del conocimiento verdadero, y, por el otro, las conquistas sucesivas en todos los ámbitos humanos que lo libera de todo sometimiento y dependencia de la naturaleza, los demás y su propio interior irracional (Agoglia, 1981: 7-8); emerge la potencia mesiánica que lee Walter Benjamin oculto en el materialismo histórico oficial. Una agencia política y movilizadora que se encuentra oculta como un enano teológico y un “muñeco científico” que viven en lo profundo del pensamiento oficial, que sería una extensión del proyecto socialdemócrata y no el de uno verdaderamente socialista (Echeverría, 2005b: 27-33). Benjamin rescata algo del postulado de Bauer en “La Cuestión Judía”, y lo materializa. De manera más clara que Marx, cree que la agenda no es solo la superación de la religión ni la actitud cultural hacia la emancipación en términos laicos; tampoco cae en el fallido intento de Marx de materializar la historia en la estructura económica de opresión, la usura –que no deja de ser subjetiva y moralizante– (Marx, 1972: 126); sino que está enmarcada, además, en una necesaria reconstrucción de la historia como un proceso que no necesariamente genera un proceso irresistible y en línea recta. Al contrario, de manera parecida a lo que Adorno llamó “dialéctica negativa de la naturaleza”, donde aquella no está decidida, sino que se inclina a su contenido “como algo que está abierto, que no ha sido decidido por su andamiaje que protesta contra el mito, y donde lo mítico es lo siempre igual, como al fin ha sido estilizado en la legalidad formal del pensamiento” (Adorno, 1992: 62), la historia no sería necesariamente algo benéfico, incluso podría ser fatal, lo que la obligaría necesariamente a volver su rostro a quienes han sido puestos a la vera del camino del progreso, cuya marginalidad periférica mantiene un velo alienatorio delante de las garras de un proyecto civilizador, de conquista colonial e imperialismo en todas sus formas que mantiene el bienestar solo en la centralidad del mundo civilizado.

En este contexto, los pueblos indígenas buscan tomarse el camino trazado por la historia con el fin de dirigirlo en una dirección distinta que niegue el ideal mítico del progreso necesario que esconde

el proyecto civilizador y que transforma el pecado original de judeo-cristianismo dominante en la tradición del pensamiento tradicional, en una expropiación original de la propiedad, por medio de la violencia directa y por la persuasión de la racionalidad del Estado histórico (Marx, 2000b), que comienza un proceso de acumulación del capital en pocas manos en perjuicio de la degradación humana, de la explotación del hombre por el hombre, a la anulación de la humanidad (Marx, 1968: 77-78), de la fundación de una nueva forma de esclavitud, a la cual mansamente se hallan sometidos hoy. La reversión de esta expropiación es viable durante el siglo XXI por vía de movilización pacífica y participativa, de democracia participativa y directa, y de la puesta en escena de un discurso movilizador por la resistencia contrahegemónica.

Consecuentemente, el proyecto político del Estado plurinacional y el derecho propio y la justicia indígena como algunas de sus manifestaciones principales –como lo son el lenguaje, la decisión sobre el territorio y el orden político autónomo– forman un acervo que buscan romper la estructura del Estado propietario (diríase de los propietarios), para formar una conciencia de propiedad colectiva que rompa el círculo vicioso de la ideología dominante en la estructuración del pensamiento (Althusser, 2006: 63) y en la necesidad de reapropiarse de los recursos que fueron despojados por los colonizadores, y genere un modelo alternativo al de acumulación asimétrica del capital. Por eso gran parte de los esfuerzos de los colectivos indígenas por reconocer hoy prácticas de justicia indígena están guiados al acceso a la tierra, en términos holísticos, desde la perspectiva de un sujeto subalterno y emergente, “el territorio” frente a una estructura económica gamonal-neocolonial y plutocrática, confirmando la tesis de Mariátegui (1991b: 68-106). Y es por esto, además, entendible la contrarresistencia y la violencia simulada de los detentadores de este orden sociopolítico.

2.2. Visibilizar la injusticia, romper la hegemonía del opresor: nivel de resistencia y autodeterminación

La lucha de los colectivos indígenas excluidos no es solo contra el capital mundial y sus capataces locales en América Latina, sino, además, con-

tra un eje de dominación político-cultural históricamente construido. Gandhi legó una praxis política de resistencia para el mundo de hoy, revirtiendo la vergüenza del dominador en su contra, en la medida que la oposición no violenta evidenciaría la injusticia ante la ruptura del círculo de violencia que mantiene la opresión. A esa práctica le llamó *Satyagrah* que, en términos occidentales podemos denominar “desobediencia civil”, plataforma política en los años sesenta para el reconocimiento de las libertades civiles y los derechos sociales en los Estados Unidos de Martin Luther King y Malcolm X, y que para el caso de los países periféricos puede ser menos instrumental, debido a la falta de independencia del discurso jurídico de otros discursos, la debilidad del sistema judicial para dar respuestas efectivas y la ausencia de múltiples vías de regulación formal e informal (Umprimny y García Villegas, 2002).

No obstante, esta importante tesis pacifista no considera otros ámbitos y formas de lucha y resistencia por fuera del orden establecido, y que creemos pueden abrir una frontera más amplia para una *praxis* política renovada desde la movilización indígena y algunos elementos para una nueva teoría de la acción política.

Un elemento central que queremos destacar en esta parte es la dualidad excluido-incluido planteado por Santos en su reinterpretación del contractualismo de Rousseau, en términos positivos y de emancipación contra la modernidad. Mientras que para Rousseau el problema central era la constatación de que al contrato social concurren las personas de manera asimétrica, de tal manera que la sociedad civil es el paso del estado de naturaleza hacia la república (Fernández Santillán, 1988: 57), para Santos el contrato social, en términos históricos y con el fin de criticar la modernidad y uno de sus paradigmas centrales, el Estado-nación, reproduce “criterios de exclusión” por su propia naturaleza. Deja fuera a la naturaleza, a los no nacionales mediante el concepto de ciudadanía, y respeta el ámbito estricto de lo privado. Los presupuestos meta-contractuales son el régimen general de valores (el bien común y la voluntad general), el sistema común de medidas que busca homogenizar las relaciones sociales (el dinero y las mercancías), y el espacio-tiempo nacional y estatal privilegiado, es decir, es en el concepto de nación en donde encuentran legitimidad todos los intereses, y la frecuencia de la

actividad estatal. El paradigma sociopolítico que se busca producir consiste en cuatro bienes públicos: legitimidad del poder gubernamental, bienestar económico y social, seguridad e identidad colectiva.

El contrato social es la gran narrativa en la que se funda la obligación política moderna, una obligación compleja y contradictoria debido a que fue establecida entre hombres libres y –por lo menos en Rousseau– con el objeto de maximizar en lugar de minimizar tales libertades. El contrato social es por eso el resultado de una tensión entre regulación social y emancipación social, la cual se reproduce debido a la polarización constante entre voluntad individual y voluntad general, entre interés general y el bien común [...] El segundo criterio es el de la ciudadanía territorialmente establecida. Sólo los ciudadanos son parte del contrato social. Todos los demás –ya sean mujeres, extranjeros, inmigrantes, minorías (y a veces mayorías) étnicas– se encuentran excluidos. Viven en el estado de naturaleza no obstante cohabitar con los ciudadanos (Santos y García-Villegas, 2001: 12-13).

Este retorno a la refundación de un pacto social en condiciones de igualdad condicionaría el estado de hegemonía, como un espacio abierto de lucha permanente por apropiarse de los sentidos dirigentes y el dominio de la ideología para la liberación adquiere un carácter liberador y contracivilizador en la propuesta de Santos de construir una contrahegemonía que garantice una democracia de alta intensidad y la superación del orden imperante. Las perspectivas de la democracia dependerán en el siglo XXI de la posibilidad de democratizar las interacciones globales y las relaciones sociales que busca, en un primer momento, hacer compatible la democracia con el capitalismo mundial, y luego superarlo por no ser sostenible ni viable respecto de la supervivencia de la propia democracia (que es prevalente al capitalismo en caso de contradicción), la cual está sometida a mayores exigencias más allá de la simple gobernabilidad, mediante un otorgamiento mayor de poder a los ciudadanos (Santos, 2001).

De acuerdo con esto, el Estado plurinacional emerge como un motivo de ruptura del poder del opresor y como un proyecto emancipador, desde el punto de vista de la recuperación de la identidad a partir de la afirmación cultural identitaria de los colectivos indígenas

de la necesidad política de su propia autonomía. Según esto, la justicia indígena, como lenguaje y la cultura invisibilizados de miles de colectivos indígenas en América Latina, excluidos en un doble sentido. Por el pacto original europeo del cual fueron puestos al margen del estado de naturaleza, y por el pacto de la metrópoli colonizadora con las advenedizas élites blanco-mestizas al inicio de las repúblicas alienadamente “independientes”.

No obstante, para la construcción de una *praxis* política históricamente liberadora no se debe perder de vista que aquel proyecto no puede conformarse con denunciar la desigualdad ante la ficción de un pacto, sino que debe entender a las sociedades en continua lucha y disociación, no creer que este sea posible así sin más; sino que está obligado a considerar indispensable que quien está oprimido tome el poder para sí con el fin de transformar la sociedad en igualitaria y destruir la sociedad política para construir una nueva:

El proletariado, estrato inferior de la sociedad actual [diríamos hoy, los cientos de colectivos y personas excluidas], no puede eruirse sin hacer saltar por los aires toda la superestructura de los estratos que conforman la sociedad oficial (Marx y Engels, 1971: 65).

Al mismo tiempo, y en consecuencia de lo anterior, esta nueva sociedad deberá procurar la emancipación humana y no solamente política (donde el Estado se seculariza), deberá sustituir las relaciones de inequidad que permiten la vida en una sociedad civil que “considera a otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños” (Marx, 1972: 139) y luchar por su autodeterminación en todos sus niveles. Así parece afirmarlo Mariátegui, quien consideraba que el problema indígena es principalmente un problema de clases principalmente, sin negar las dimensiones nacionales que implicaba la movilización por un “Estado indio” (Mariátegui, 1991a: 217):

La posibilidad de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinados por la raza sino por la economía y la política. La raza, por

sí sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora.

III. Reconstruirse para construir: nivel de praxis e independencia

Paradójicamente, al mismo momento de la emancipación política de las naciones americanas, ocurría el comienzo de la subordinación y la desgracia de los pueblos del *Abya Yala*. Y mientras se formaban las primeras repúblicas, la condición de minoridad y de seres secundarios se institucionalizó en el Estado y la iglesia católica. Un intento Estados-nación se extendió como modelo de sociedad y la política feudal y metropolitana se disfrazó de incipiente capitalismo. En nuestra América terminó la dependencia colonial y comenzó la imperial, terminó la de ultramar y se inició la terrenal. Resultó ser el Estado-nación un reflejo de aquella. La dualidad dependencia-independencia permanece en las relaciones sociopolíticas y económicas de esta parte del mundo, en la medida que cada país llegó en distintos tiempos y de diversas maneras al desarrollo capitalista, creando una dicotomía estructural y estructurante centro-periferia, de tal manera que las relaciones de intercambio comercial internacional dependen de las decisiones y necesidades de los países del centro y la pobreza se deposita por la propia inercia centrípeta en los países periféricos. A este enfoque teórico se lo llamó “teoría de la dependencia”, tal vez el intento más elaborado de pensarse desde el sur en América Latina.

No obstante, este enfoque ha perdido actualidad de una manera libre y sugestiva, una especie de contundente clausura de dicha tendencia en los años setenta ocurrida, ora por el mejoramiento de las relaciones de intercambio comercial en el comercio interior y el fracaso de algunas recetas con su impronta; ora su obsolescencia práctica (Casas, 2006: 42) guarda más relación con la persecución directa o indirecta ejercida en sus pensadores y la propia dinámica del imperialismo ideológico y cultural que cierra los espacios para la construcción del pensamiento crítico. La teoría de la dependencia, en alguna medida, fue víctima de sus propios demonios.

Tres grandes corrientes identifica Casas: a) la autocrítica estructuralista (Furtado, Sunkel); b) la neomarxista ortodoxa (Cardoso y Faletto); y la marxista ortodoxa (Dos Santos, Bambirra y Marini), que juegan entre la crítica estructural a la modernización y la teoría del imperialismo (Casas, 2006: 41-46). Cada una de estas corrientes propone elementos que superan el debate original sobre la dependencia y el desarrollo, y que pueden servir para la construcción de una teoría crítica sobre la realidad latinoamericana. Estoy convencido de que es necesario rehabilitar la esperanza por la construcción de otra Latinoamérica, lo cual no esconde un simple complejo (“a alguien hay que culpar menos a nosotros”) al estilo de las veleidades burguesas y apologéticas de Vargas Llosa, Apuleyo y Montaner en su *Manual del Perfecto Idiota Latinoamericano*, sino que debe evidenciar, de allí la genialidad *ab initio* de la teoría del desarrollo: evidenciar una realidad que permite el desarrollo de los centros del capital imperialista mundial y sus satélites, en detrimento de las condiciones concretas para nuestro propio bienestar y a costa de nuestro atraso y subdesarrollo; y la posibilidad de evidenciar su pecado extremo llamado *desarrollismo*, como una negación de otras formas de acumulación del capital o de la accesoriedad del capital, y su beneficio, la oposición al *extractivismo* como una forma perversa de dependencia externa e interna, de imperialismo en todos sus sentidos, de dispositivo de segregación y violencia cultural de los pueblos que desafortunadamente se vuelven visibles por vivir al margen de las líneas del mapa de los recursos estratégicos dibujado por la mano invisible del mercado. En este sentido, el Estado plurinacional es una respuesta al Estado desarrollista y extractivista, y la justicia indígena es un mecanismo que buscaría servir a la resistencia de los pueblos indígenas.

No es una coincidencia que la criminalización y los intentos de asimilación y la simulada intolerancia de las prácticas culturales de los colectivos indígenas ocurran justamente en lugares donde existen enormes fuentes de recursos.

Por otra parte, de la mano con la franca oposición al extractivismo, la teoría de la dependencia nos puede servir como un instrumento para evidenciar la separación entre alta y baja cultura que ensombrece los límites de la ideología y que ocurre también en el ala marxista. Este

proceso ocurre en los análisis sobre la dependencia, la ciencia está fundada en un primer momento sobre la base del racionalismo hegemónico supuestamente neutro y la ideología que frente a esta como una imagen deformada de la realidad (Cardoso, 2006: 210). Este proceso impide ver los intereses reales de las clases dominantes en las instituciones y cómo estos se perpetúan. Su origen social se encuentra en la necesidad de las élites locales de legitimarse miméticamente a través de la promoción de los valores de los Estados centrales en un proceso doble de asimilación cultural y de alienación social (Vasconi, 2006: 147). El instrumento es la promoción de los valores de los países centrales como la “cultura válida”, con lo cual toda expresión diferente, entre ellas las de los pueblos indígenas, en un doble resultado de rechazo sobre lo plurinacional e intercultural: las instituciones no dan cabida a las expresiones distintas a las de las clases dominantes por medio del control de los aparatos ideológicos en sus manos, al tiempo que los oprimidos se asimilan mansamente a la cultura del statu quo.

Sin embargo, este proceso de alienación crea ceguera en las élites políticas de los Estados de la periferia sobre la razón fundamental de la dependencia que es la asimetría en las relaciones de producción, la cual se expresa simultáneamente mediante una asimétrica asimilación de lo cultural. La consecuencia sería la emergencia de una política para la inmovilidad, el determinismo, la apoliticidad, y la negación de lo político (Mouffe, 2007: 15), particularmente, de los colectivos indígenas en América Latina, y la aceptación borreguil de la descarnada política de estigmatización imperialista bajo categorías tales como Estados no democráticos, fallidos, forajidos o inviables (Chomsky, 2007: 51-96). No obstante, la teoría de la dependencia ha brindado poco interés al estudio de las culturas e ideologías; y, lo más interesante es ver precisamente en los trabajos de Frank y Stavenhagen la ruptura de esta teoría dual que sigue la línea de los estudios de la cultura sobre la eliminación de la diferencia entre alta y baja cultura ya mencionados (Frank, 1996; Stavenhagen, 2006). Esta ceguera en las élites políticas de los Estados de la periferia sobre la razón fundamental de la dependencia que es la asimetría en las relaciones de producción que, a partir de una división internacional del trabajo, compensan las contracciones del propio capitalismo que en

los países centrales permite el crecimiento a partir del mejoramiento de las capacidades de producción (plusvalía relativa), a partir de la *superexplotación* del trabajo en la periferia (plusvalía absoluta) (Marini, 2006: 245). Esta superexplotación del trabajo se agrava en la explotación extractivista sobre las espaldas de los colectivos indígenas, la cual entra en conflicto en el simulado intento de protegerse mediante las prácticas de la justicia indígena frente a esta política indolente del capital internacional y nacional blanco-mestizo:

Para el imperialismo yanqui o inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor, si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente (Mariátegui, 1991: 214).

Luego, esta diferencia entre alta y baja cultura también puede observarse en la teoría de la ideología, la cual parte de la famosa metáfora de la estructura y la superestructura. Esta metáfora se la relativiza, pues se considera que la superestructura tiene un nivel de autonomía, sin negar que depende en último término de la estructura, donde también se lucha y, por tanto, es objeto de la acción política (Althusser, 2003: 121). Esto, a primera vista, parece dar una preponderancia a la experiencia (revolucionaria) para determinar la marcha de una sociedad por fuera de la ciencia que aparece aquí como un instrumento de dominación de clase.

Sin embargo, en sentido inverso, el marxismo diferencia la baja cultura (proletariado) y la alta cultura (la hegemonía), dándole preferencia histórica a la primera como los únicos sin intereses concretos para dirigir la revolución, pues no tendrían más intereses que romper las cadenas de su opresión.

No obstante, esta subestimación clasista que resultó ser un determinante para la acción política, representa una imagen idealizada de una realidad esencialmente antagónica, donde las relaciones de poder circulan como micropoderes y patrones de dominación que se encuentran dispersos por fuera de las clases y que son expresiones ideológicas concretas (Santos, 2003: 103). Piénsese, por ejemplo, el consabido patrón

patriarcal sobre el cual se fundamenta gran parte de las plataformas políticas feministas, o el de discriminación respecto de los colectivos indígenas.

Esta estaría conformada por dos niveles, el jurídico-político (Estado y derecho) y el ideológico (religión, moral, jurídica, política). En este esquema, la ideología independiente en doble forma: de las relaciones sociales y de las formas violentas de ejercicio del poder, puesto que el Estado es la personificación, en la teoría marxista, de la violencia organizada, que ocurriría con el advenimiento de la sociedad comunista. En el primer caso, el mecanismo de reproducción de las relaciones de producción son los aparatos estatales (AE), donde predomina la violencia organizada, y en el segundo caso, los AIE, donde el predominio es la ideología.

Sin embargo, un problema podría ser, eso sí, la ortodoxia ideológica, pues esto sería una barrera invisible para la generación de un pensamiento latinoamericano realmente crítico. Esta ortodoxia, incluso puede ser liberal y crear un discrimen en el análisis tal como lo recuerdan Wilber y Jameson, según lo cual, el subdesarrollo, en una visión liberal (paradigma ortodoxo) ocurre por cuestiones culturales, irracionales o psicológicas, o por la excesiva intervención del Estado, respecto de centros urbanos, portadores del modernismo racional y el avance (1988: 7). Esto es lo que se ha denominado “teoría dual del desarrollo”, cuyos remotos orígenes podemos encontrarlos en el esquema propuesto por Rostow (1961: 16-21).

A partir de lo anterior, el Estado plurinacional enfrenta el ideal del desarrollo y la dependencia entre dos extremos: (a) mientras de una parte se ve en los países centrales o en la forma de organización del mercado internacional; (b) por la otra se asume como un problema de las estructuras internas, en la medida que no se han podido insertar en las dinámicas del centro o no han podido dar respuestas nacionales e independientes como un cuestionamiento de un orden internacional opresivo e imperialista.

Sin embargo, aparecen dos posturas que guardan una identidad suficiente para poder otorgar respuestas concretas para el desarrollo. Ambas tienen una gran actualidad en las decisiones y discursos políticos

contemporáneos en la región, particularmente para poder entender el Estado plurinacional y la justicia indígena.

En el primero, el referente es lo externo (el sistema capitalista). Es el llamado al desarrollo nacional que busca complejizar las estructuras internas, a través de la modernización y el uso estratégico de los recursos, con el fin de adecuarse a las condiciones del mercado externo: una especie de crecimiento desde adentro por imitación. Con esto se rompería la posible alienación y promovería un fortalecimiento sostenido de los sistemas políticos y la misma actividad estatal, acabando con la alienación social y política (Sunkel, 2006: 90). También, aparece como indispensable la conducta de los grupos sociales en su actuación dentro de las estructuras sociales, con lo cual es indispensable la redefinición de la relación entre sistema político y económico de acuerdo con las condiciones favorables en los países centrales (Cardoso y Faletto, 2006: 172). La participación social y la democracia directa funcionarían como dispositivos importantes que van en esa dirección, puesto que fortalecería colectivos no estatales y la organización de masas, tal como ha venido ocurriendo desde los noventa con la aparición del Movimiento Indígena en Ecuador.

En el segundo, el referente es lo interno (la acción política revolucionaria), que nos lleva a buscar nuevas vías para la construcción de un nuevo orden mundial, puesto que no es posible que exista una sola historia, la del capitalismo mundial, por lo cual el subdesarrollo no es un estado anterior a aquel (precapitalismo), sino que es consecuencia de aquel, con lo cual permite la emergencia de capitalismo dependientes. Esto supone cambiar las “situaciones condicionantes” que impiden a las personas y colectivos elegir sino el esquema de vida hegemónico: se piensa la realidad desde los ejes del colonizador, desde lo externo (Dos Santos, 2006: 190 y 194). Es necesario cambiar radicalmente las estructuras internas (no solo reformarlas) para poder enfrentar el orden externo. La resistencia fascista al Estado plurinacional y la justicia indígena tiene clara la necesidad de reprimirlos para no perder la posición privilegiada en el orden establecido. Y tienen razón, pues la justicia indígena pudiera ser un arma importante para la cohesión social y la transformación de “las situaciones condicionales” en favor de su lucha

contrahegemónica, además, desde abajo y en movilización permanente por su autonomía política. De este modo, el Estado plurinacional y la justicia indígena tienen una incidencia global-estructural, lo cual tiene dos consecuencias importantes para entender la política de represión: (a) existen respuestas globales de represión sobre las formas de la plurinacionalidad y la justicia indígena. Un ejemplo de esto son los programas de reforma legal-judicial de los países centrales, en los cuales en el mejor de los casos, la justicia indígena es asimilada a justicia de paz; b) algunas prácticas del Estado plurinacional y la justicia indígena forman parte de un plexo de movilizaciones de resistencia contrahegemónicas, dentro de otras agendas emancipatorias, por ejemplo la no discriminación, el acceso a la tierra y la defensa del territorio, la lucha contra el extractivismo petrolero y minero.

Por su parte, el denominado “extractivismo” ha sido una tendencia en los países dependientes (periféricos), que cuentan con recursos petroleros y mineros, y representa la nueva forma de la dependencia, con el agravante de que los efectos socioambientales y de degradación de la naturaleza la profundizan y perennizan el patrón de consumo como la nueva libertad del siglo XXI y la destrucción del planeta como el novísimo efecto civilizador. Se ha identificado al extractivismo como las prácticas que determinan “actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales, no son procesados (o lo son limitadamente), y pasan a ser exportados” (Gudynas, 2009b: 2), de tal manera que su viabilidad se fundamenta en la explotación de la naturaleza con pobres resultados en la diversificación productiva a nivel interno y una frágil inserción en el mercado mundial en calidad de productores primarios. Estas prácticas, estatales y no estatales, son un enorme atractivo, incluso, para los gobiernos progresistas de América Latina –Argentina con Krischner y Fernández, Brasil con Lula Da Silva, Bolivia con Morales, Ecuador con Correa, Nicaragua con Ortega, Paraguay con Lugo, Salvador con Funes, Uruguay con Vázquez, y Venezuela con Chávez; y, de alguna manera, Chile en la era de Bachelet–, precisamente bajo el justificativo de “extractivismo progresista” (Gudynas, 2010). Si bien es cierto, este nuevo extractivismo guarda diferencias radicales con el pasado, a través del retorno del Estado al control y regulación de estos sectores si-

muladamente *guettizados* durante las décadas de los ochenta y noventa, y nuevas formas de racionalidad administrativa; los emprendimientos extractivistas no se han reducido, incluso, en algunos casos se han ampliado o profundizado.

El porcentaje de productos primarios sobre las exportaciones totales supera el 90% en Venezuela, Ecuador y Bolivia, y es más del 80% en Chile y Perú, mientras que es de 51% en Brasil; y en casi todos estos países, ese sesgo se debe a minería e hidrocarburos (datos de Cepal, 2009) (Gudynas, 2010).

Parece existir una relación causal entre el aumento del extractivismo y los índices de pobreza y dependencia primario-exportadora (Gudynas, 2009b: 4). Gudynas postula diez tesis que caracterizan este fenómeno (2009b):

1. A pesar del cambio político radical, el extractivismo sigue siendo el eje del desarrollo, tal vez por la propia inercia de la práctica estatal sin Estado;
2. En los gobiernos progresistas de América Latina se está generando un nuevo estilo de extractivismo, donde se reemplaza el discurso de la modernización desregularizada por el de la intervención;
3. Se evidencia una intervención más activa del Estado;
4. Por otra parte, este nuevo estilo es funcional a la globalización comercial y mantiene la inserción subordinada de América del Sur;
5. Se agravan los conflictos territoriales, pues la minería y el petróleo modifican los espacios sociales de relación territorial;
6. Viejas recetas para las nuevas prácticas, fundadas en criterios clásicos de eficiencia;
7. Profundización de los impactos sociales y ambientales, y el debilitamiento de las acciones sociales para resistir;
8. Los excedentes de la política extractivista se utilizan para legitimarla, a través de amplios programas sociales;
9. El neoextractivismo es un instrumento clave para combatir la pobreza y el subdesarrollo, pues sus excedentes llegarían a la población por “goteo” o “chorreo”;

10. Finalmente, se presenta como un discurso de progreso y como un importante ingrediente del desarrollo, pero sin negar el “progresismo” propio de la modernidad.

No obstante, las prácticas de este nuevo extractivismo ejercen una tensión que muestra la crisis de esta política a largo plazo, lo cual profundizará la dependencia social y económica de los países de América Latina:

Los gobiernos, y muchos académicos, no parecen tomar conciencia que estamos frente a una crisis del modelo extractivista. Esa idea del desarrollo como crecimiento económico alimentado por las exportaciones de bienes primarios encuentra ahora límites externos, los que se suman a sus límites internos, expresados por conflictos sociales locales y sus impactos ambientales. De todas maneras se insiste en el mismo camino, y no son pocos los gobiernos donde sus planes para superar la crisis se basan en apoyar y subsidiar esos sectores. Un ejemplo notable son los sucesivos paquetes de créditos para las exportaciones agroindustriales en Brasil, y otro es la reciente aprobación de la Ley Minera en Ecuador, la que alienta la producción transnacionalizada, y vuelve a apostar a la idea del extractivismo exportador como motor del desarrollo (Gudynas, 2009a: 2).

En todo caso, el Estado plurinacional y la justicia indígena pueden ser enclaves importantes de resistencia a esta política, aun cuando aparece como inviable llevar al Estado a las autoridades comunitarias para responsabilizarles por los efectos ambientales y sociales de la política extractivista. Incluso, la clase política corta por lo sano y en el proyecto de ley de coordinación y participación entre la justicia indígena y ordinaria que se encuentra actualmente en tratamiento en la Comisión de Justicia y Estructura del Estado de la Asamblea Nacional desde hace dos años, al desarrollar lo que ha denominado “competencia material”, de manera muy parecida a la recientemente aprobada *Ley de Deslinde de la Justicia Indígena de Bolivia*, deja fuera de toda posibilidad de llevar a los sistemas de justicia indígena al Estado.

Sin embargo, un caso interesante a este respecto –y que merece un estudio profundo–, fue la decisión de la *Comunidad San Cristóbal*

de la zona periurbana del cantón Ibarra que resolvió un conflicto entre varias comunidades indígenas y una empresa de explotación de material de construcción, que permitía desde hace tiempo con aquiescencia estatal el funcionamiento de unas canteras que afectaban la salud, el acceso al alimento, la naturaleza y había enfrentado a la población por el control de la sobreexplotación laboral.

IV. Geopolítica de una hegemonía-contrahegemonía territorial en conflicto

4.1. La división política nacional vs. el territorio histórico desde abajo

El *Pueblo Saraguro* perteneciente a la nacionalidad *kichwa*, contrariamente a la actual división política del Estado ecuatoriano, se encuentra disperso entre las provincias de Loja y Zamora Chinchipe, las cuales se ubican en la parte meridional del Ecuador, la una en la región sierra y la otra en la amazónica, lo cual les da un particular carácter y personalidad:

Saraguro es un asentamiento nucleado rodeado por comunidades dispersas, un pueblo no indígena en una región indígena. Más es sólo no indígena en tanto quienes residen en él, ya que es un importante centro de actividad comercial, religiosa, política y social para la población indígena del norte de la provincia de Loja (Belote, James, 1998: 49).

De la misma manera, de acuerdo con la división política oficial, el centro principal del Pueblo Saraguro estaría en el cantón Saraguro en la provincia de Loja, cuya única parroquia urbana lleva el nombre de “Saraguro”; y a su alrededor estarían sus 10 parroquias rurales: Tenta, Celen, Selva Alegre, Lluzhapa, San Antonio de Cumbe, Manú, Urdaneta, San Sebastián de Yulug, Sumaypamba y Tablón. Mientras que en la provincia de Zamora Chinchipe, la coincidencia con la geopolítica blanco-

mestiza sería algo más coincidente: El Pangui, Nangaritzza, Yacuambi, Yantzaza y Zamora (excepto, El Tibio).⁵²⁵

Este fenómeno de resistencia a la división política el proyecto de Estado-nación en América Latina no es nuevo, pues el territorio, junto con la lengua, es uno de los elementos esenciales de todo proyecto de autonomía política y, por tanto, lo sería de uno, además, emancipador. Sobre el territorio se asienta un campo de lucha simbólica y real, si seguimos a Bourdieu (1998 y 2001), donde se realiza la vida social, se ubican los recursos, se delimita el alcance de sus propias instituciones políticas y el impacto de las estatales y de los blanco-mestizos, y donde ocurre un proceso de acumulación de capital social permanente pero asimétrica entre los actores políticos. En este sentido, la lucha por el territorio, lo es por la apropiación y control de un campo político que fue construido sin la concurrencia histórica de los pueblos prehispánicos o en relación de subordinación, y constituye uno de sus requerimientos más importantes frente a un proyecto contracivilizatorio. Resulta, por otra parte, una profundización del interés histórico por el acceso a la tierra de cientos de personas y colectivos excluida/os, pero a partir de un proyecto emancipador y contrahegemónico.

No obstante, un hecho importante de la historia del territorio en el caso el pueblo kichwa Saraguro ha sido la posibilidad de constituirse con una relativa independencia del proyecto tanto local como nacional. Así, el 10 de marzo de 1822, lo que hoy es el cantón Saraguro dentro de la división política del Estado ecuatoriano, proclamó su independencia de España –Guayaquil lo hizo el 9 de octubre de 1820 y Quito el 24 de mayo de 1822–. Conspiró a su favor el aislamiento geográfico y lo agreste del terreno boscoso, su prestigio de hostiles ante los españoles y la habilidad de negociar adjudicaciones beneficiosas de tierras con las altas autoridades de turno (Belote, Linda, 2002: 22), y en 1878 tres años después de la muerte del presidente de la república, *Gabriel García Moreno*, obtiene el estatus de cantón (Barriga, 1987: 22). No obstante, al acta de fundación no concurren los pueblos indígenas y resulta ser una carta política que selló su expropiación político-histórica originaria:

525 Además, Centinela del Cóndor, Chinchipe, Palanda, Paquisha.

[...] los señores de este Ilustre Ayuntamiento en las Casas de Cavildo, a saver [sic], el señor Alcalde Agustín Celi y los señores regidores José Jaramillo, José Toro y Guzmán, José Tapia y Juan María Sánchez [...] y conbocados [sic] trataron sobre el juramento que debía observarse para la libertad de las cadenas españolas y comprometerse al gobierno de Colombia... y del mismo modo se había oficiado al Cura Párroco para su conocimiento y berificación [sic.]... Que jurava [sic] por Dios nuestro Señor y sus Santos Evangelios... defender a costa de su propia sangre, la Religión Católica Apostólica y Romana y del mismo modo el Gobierno de Colombia... (Barriga, 1987: 24)

Al analizar el acta, incluso se advierte, además, el orden en que prestan juramento los diferentes estamentos sociales. Primero comparece el representante de la Iglesia, Felipe Ordóñez (a pesar de haber sido convocado después de las autoridades civiles), segundo comparecen los del Cabildo; y, finalmente participa “el pueblo” (Barriga, 1987: 25). La autonomía de los cabildos y sus regidores, en su mayoría cargos de carácter perpetuo, que eran vendidos desde mediados del siglo XVII por la corona en un intento desesperado por conservar el control de los gobiernos locales en la península, fue un germen importante de la emancipación política de los países hispanoamericanos: un mecanismo que funcionó como forma de cohesión política en España, pero que devino en América como una forma de descentralización política, pero sin poder variar las estructuras sociales y económicas (Phelan, 1995). De manera parecida, funcionó a nivel interno, pues esta “no concurrencia” al evento fundador del proyecto nacional-local significó para los pueblos indígenas un nivel de autonomía política contrahegemónica del cabildo blanco-mestizo, construido para desarrollar la dominación política y religiosa sobre las otras culturas completamente invisibilizadas social y políticamente; sin embargo, las condiciones de exclusión no necesariamente cambiaron. No obstante, esta situación permitió cierto autogobierno y control del territorio del pueblo Saraguro. Pero, paradójicamente, con estas condiciones favorables para la autonomía relativa, tampoco existieron incentivos para el fortalecimiento de los elementos de su cultura, tradiciones y propias formas políticas y de organización, por lo que gran parte fueron asimilados pacíficamente

por las veleidades del mercado y las estructuras de reconocimiento social, coloniales y feudales que se mantienen hasta nuestros días.

Por tanto, el territorio fue entendido como el eje esencial de la vida social, pero con un gran déficit de colectividad, y su construcción desde abajo solo resultó ser una necesidad con las crisis cíclicas de la economía capitalista y sus medidas de ajuste en la década del noventa, especialmente, la quiebra del sistema financiero en 1999, que obligó a muchos ecuatorianos a migrar, entre ellos, cientos de saraguros (Belote y Belote, 2005); y la viabilidad política del Estado plurinacional e intercultural que acompañó la resistencia a las agresiones del gran capital internacional y nacional.

4.2. Mapa de una economía política de exclusión histórica: la población y los llagas del mestizaje: vasallaje colonial, resistencia histórica y construcción de nuevas identidades

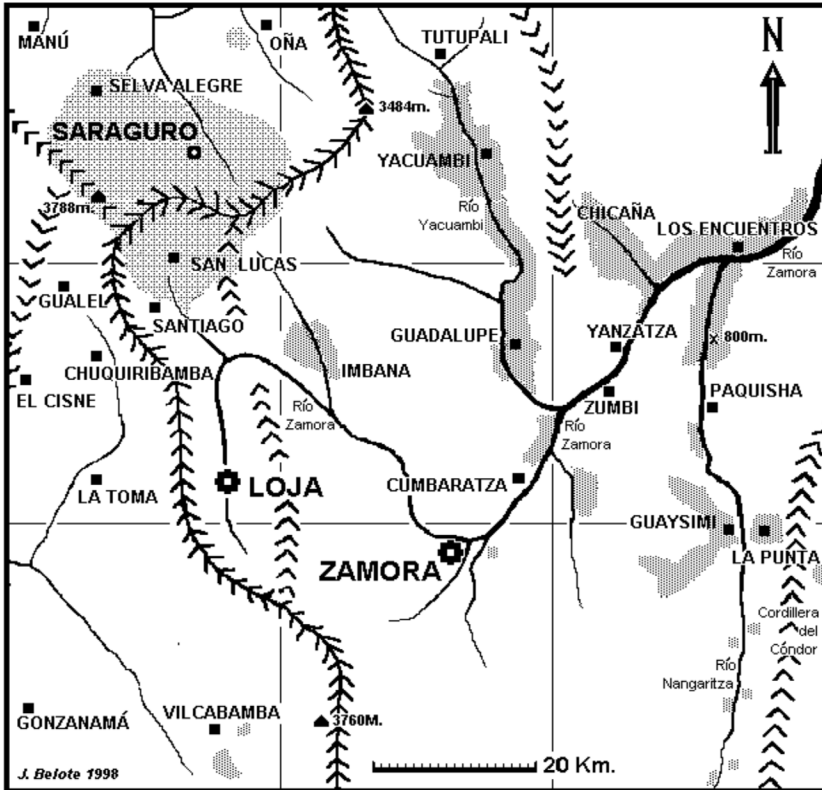
La palabra “Saraguro”, gentilicio con el que se autodefinen una gran cantidad de indígenas de las provincias de Loja y Zamora Chinchipe, probablemente significa “gusano de maíz” o simplemente “maíz que se apollilla” –del *kichwasara*: maíz; y, *curu*: gusano– (García, 2010: 2) y a estos confines se los conoce desde tiempos inmemoriales como “tierra del maíz” (Barriga, 1987: 48). Esta filogenia histórica guarda relación con dos hechos fundamentales que configuran la construcción de su identidad. Primero, el impacto de la política del *mitimaj* o *mitmajkunas* –*mitimae*– (García, 2009: 3), que consistía en una eficaz estrategia de desarraigo territorial de pueblos enteros que eran hostiles para el régimen inca, para luego ser trasplantados en lugares cercanos al núcleo gobernante o geográficamente inhóspitos. Según el historiador González Suárez, citado por García (2009: 3), el pueblo originario de estas tierras, los Paltas, fueron sometidos a esta política de control por resistirse y enviados al sur del imperio, mientras que fue traído un pueblo proveniente de las orillas del lago Titicaca de Bolivia, del cual descenderían los actuales saraguros. Esta incertidumbre sobre su origen identitario posiblemente los hizo vulnerables a las políticas de asimilación, por lo cual muchas de sus costumbres fueron desapareciendo o, al menos, fueron

mimetizadas en las de la dominación, siendo reconstruidas luego de un proceso político de movilización nacional en la década de los noventa. Esta especie de “significante de desarraigo” es un hecho esencial para entender, además, al *homo faber* Saraguro, quien fácilmente se adaptó a las maneras del modelo de acumulación histórica del capital.

En la actualidad, el cantón Saraguro de la provincia de Loja tiene una población de 30.183 (hombre 16.060 y mujeres 14.123: INEC, 2010), de las cuales, habitan en San Lucas tiene aprox 10.000 ha. Su población, en su mayoría indígena, pues el 91% se reconoce como tales (Junta Parroquial, San Lucas, 2011).

Para 1962, con ocasión de la investigación realizada por Linda Belote, existían aproximadamente 10.000 saraguros autoidentificados como tales, 1.500 de población blanca, además de 100 campesinos blancos en las comunidades Quisquinshir y Tucarta en las provincias de Loja y Zamora Chinchipe (Belote, Linda, 2002: 15). Se conocía de la existencia de este pueblo desde la Colonia, pero su denominación era la de “indio”. Dicho término fue reemplazado en la década de los sesenta por el de “indígena”, que adquirió un significado político liberador. Una resistencia lingüística que iba más allá de las formas y se acercaba a la constatación de una identidad en construcción. Anecdóticamente, se dice que con ocasión de las elecciones presidenciales de 1968, en las cuales el candidato favorito de los saraguros era Camilo Ponce Enriquez, este pronunció un discurso donde propuso que se utilice un término general para todos: “campesino”, por lo cual fue rechazado desde entonces aún cuando era su político preferido desde 1962, pues “tenía poco conocimiento de su posición y de sus problemas” (Belote, Linda, 2002: 46).

Mapa 1. Mapa de distribución de comunidades Saraguro en la Provincia de Loja



Fuente: <http://www.saraguro.org/sarapopdist.htm>

La pobreza y riqueza afectan a los blanco-mestizos y a los indígenas, pero no lo hace de manera igual, pues normalmente los indígenas del campo hacían su propia ropa y se autoproveían de los alimentos, por lo cual los pobres blanco-mestizos urbanos eran más pobres. Dos hechos económicos son importantes para los saraguros: uno, la construcción de la carretera en 1940 y la llegada de una empresa minera canadiense a la zona oeste del Cantón (Belote, Linda, 2002: 72), lo cual les permitió

acceder a recursos antes impensables y rompió la lógica histórica de ser un lugar de paso colonial a ser uno de tránsito urbano, pues no se debe olvidar que esta zona durante la Colonia y aún después de aquella fue un “tambo”, es decir un sitio de descanso y alojamiento principalmente para las tropas del impero inca, luego para las libertadoras a finales del siglo XIX, y posteriormente para las republicanas en su intento de tomar control de todo un territorio fraccionado e incierto luego de la separación del departamento de Quito [hoy Ecuador] de la “Gran Colombia”, acto seguido de la constitución presentada por Simón Bolívar que le otorgaba la presidencia perpetua, su posterior renuncia y la escisión de Venezuela. Esta condición tuvo consecuencias formidables, puesto que mientras, a diferencia de gran parte de las comunidades indígenas de la sierra centro del Ecuador, el pueblo Saraguro no se desarrolló alrededor de la hacienda, por lo cual, en su mayoría se constituyeron en propietarios relativamente libres y en una posición estratégica de colonización. Esto puede verse, incluso en la importante percepción que tenían los indígenas de los blanco-mestizos, quienes los veían con algo de desprecio respecto de lo que ellos consideraban una forma legítima de aumentar su patrimonio al simple robo. No obstante, esta situación era común en los sectores rurales porque la economía de autosustentación (producían gran parte de sus productos y manufacturas de uso común), pero no en los nacientes espacios urbanos donde se concentraba el poder blanco-mestizo y la asimetría económica rezumaba las instituciones estatales, y donde los indígenas dependían en gran medida de las manufacturas “importadas” internamente y las típicas cadenas de intermediación del mercado capitalista. A esto se denominó estrategia dual, una guía a la producción de autosustento, y otra a la inserción en las jerarquías verticales del mercado mediante el pastoreo controlado del ganado (Belote, 1998: 391-396). La transculturación, que fue el fenómeno que resultó de esta estrategia dual, según la cual las/os saraguras/os adoptaron la cultura dominante con el fin de subir en la escala social, pero sin conseguirlo totalmente, puesto que muchos se integraron a los estratos bajos. No, obstante, desde el inicio de la modernización del Ecuador luego de convertirse en país petrolero en 1972, los saraguros comenzaron un proce-

so cultural denominado por Belote, como “etnogénesis” (1998), que en nuestros términos es el rescate y reconstrucción de su (s) identidad (es).

Por esta razón, no se conoce sino hasta la década de los ochenta, prácticas de justicia indígena que, incluso, como se verá, se preservan en documentos, actas y reglamentos de las autoridades de justicia indígena. Aquello ocurre porque junto con la radicalización y masificación organizada del Movimiento Indígena en la mitad de los años ochenta, las políticas de ajuste estructural durante los noventa llevan al reconocimiento de los indígenas como sujeto colectivo jurídico y político en la Constitución de 1998. No obstante, se conoce que en 1970 fueron sentenciados a prisión tres blanco-mestizos del pueblo por haber desvalijado una casa indígena de saraguros, no obstante, esa no es la generalidad de los casos:

[...] fue la primera vez que se recuerda que un ladrón blanco que ha robado a un indígena fura castigado por las autoridades. (En 1968 dos ladrones fueron asesinados y un tercero herido por un indígena enfurecido por el robo y el asalto a sus ancianos padres). Nunca encontré una familia indígena que no haya sido robada algunas veces, alguna de ellas muy frecuentemente. Creen que es inútil reportar los robos y que no se justifica. Un astuto ladrón primero mendigó maíz a una indígena. Ella le conocía como un indígena pobre del pueblo, y como era su costumbre, se compadeció y le dio dos mazorcas de maíz. Ella volvió a verle mientras él se aproximaba a la casa de su vecina y usaba el maíz para atraer y robar un pollo. La caritativa mujer corrió por todo el pueblo y reportó el robo al Teniente Político. Él la amonestó por hacer tal escándalo acerca de algo tan pequeño y ni siquiera de ella. Él, finalmente, envió por la dueña del pollo (bajo protesta) y todos fueron a la casa del ladrón del pollo, quien, desafortunadamente, resultó ser el cuñado de la autoridad en cuestión. El ladrón estaba allí con el pollo. El único castigo fue devolver el pollo a su dueña. Mientras tanto la mujer estaba furiosa con su caritativa vecina por involucrarla en problemas con los blancos del pueblo diciéndole que serían blanco de venganza (Belote, Linda, 2002: 76).

Luego, la migración de saraguros ha ocurrido históricamente hacia fuera, pero cuando lo hacían a Quito, Guayaquil o Cuenca, iban a lugares de clase media y media-alta. El porcentaje de mujeres que mi-

graba era menor (5%), puesto que se encontraban sometidas al control y solo salían de sus casas en el momento en que se casaban, aun cuando existieran muchas madres solteras. Las relaciones siempre han sido muy fuertes entre mujeres para el cuidado de los niños, por lo cual se podría decir que históricamente “Saraguro es mejor descrito como un pueblo de mujeres emparentadas” (Belote, Linda, 2002: 78).

Para la década del setenta, el sistema político gamonalicio cerraba las puertas a grandes sectores nacionales, y no existía un fácil acceso a los cargos públicos, particularmente, los de elección popular sino a través de la adscripción a la lista de un partido nacional. Además, de cargos públicos, era muy común la realización de obras concretas para el Cantón, lo cual unificaba a los indígenas.

Cabe mencionarse que en 1968 los indígenas apoyados por el cura parroquial, intentaron sin éxito acceder al Consejo Cantonal (Belote, Linda, 2002: 87).

Luego, entonces, esto devino en la pérdida sistemática de la tierra ganada principal valor social del pueblo Saraguro, en estricto orden capitalista y por sus propios defectos, agravada por la transnacionalización de su miseria durante la primera mitad del siglo XXI, cuando se globalizó la libre circulación de los capitales y también las nuevas formas precarias de libertad humana: “en otras palabras, mercancías sí, personas no”. Por su parte, los Objetivos del Milenio, la humanización de la movilidad de seres humanos, el sistema internacional de protección de los derechos humanos, y las respuestas al inexorable calentamiento global comportan algo menos que un modesto discurso.

V. Prácticas emancipadoras de la justicia indígena

En esta parte, vamos a analizar sistemáticamente los hallazgos de la investigación de campo en la comunidad de San Lucas, lugar donde se aplicó una entrevista a profundidad a 12 personas, respecto de la problemática de la justicia indígena, tanto a partir del contexto general, como de las prácticas concretas en la resolución de sus conflictos. Trataremos estos hallazgos por dúos, no necesariamente antagónicos: (1) organización política y justicia indígena; (2) conflictos internos y obstá-

culos; (3) conflictos externos y obstáculos; (4) extractivismo y racismo; (5) migración e interculturalidad.

5.1. Organización política y justicia indígena

La entidad central de la organización política de las comunidades del pueblo Saraguro es el *Cabildo*, un organismo de origen blanco-mestizo, pero apropiado por las/os indígenas para su autogobierno, una práctica de resistencia común a varios colectivos indígenas en la región (García, 2009: 2). En la actualidad, las autoridades se nombran por voto popular y su legitimidad simbólica dual la adquieren posesionándose ante la autoridad de mayor rango o, en su defecto, ante el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca –o uno de sus funcionarios–, al tiempo que se realiza un ritual de sanación y la firma de un acta –en algunas comunidades se entrega un bastón de mando o agua y “chine” como herramientas para hacer justicia– (sistematización, Saraguro: 3). Esta forma de legitimidad posiblemente halla su origen en la estructura agrarista de la zona y el impacto que aún tienen las estructuras estales creadas por la *Ley de Organización de Régimen de Comunas* (1937) desde la década de los treinta, puesto que las comunas estuvieron supeditadas a la autorización y tutela estatal desde un inicio.

Normalmente, la autoridad debe reunir méritos morales antes que académicos, particularmente quien realiza la justicia indígena. No necesariamente debe ser una persona de avanzada edad, pero sí alguien conocido por la gente y de probada honorabilidad y honradez. Puede ser mujer. Un requisito mínimo es que viva permanentemente en la comunidad (Sistematización, 2011: 3). El parecido con el sistema estatal es grande, pero con la diferencia que este anhelo en el caso de este sistema de justicia indígena no se encuentra institucionalizado, por lo cual funciona mediante reglas informales de carácter social.

Las jerarquías internas son repartidas de manera parecida a las instituciones blanco-mestizas: un presidente, una secretaria y un tesorero, sumados a ellos unos participantes más y vocales, quienes son nombrados en Asamblea General; mientras que las jerarquías externas están centralizadas en el UCORS-AYTA, organización de segundo ni-

vel, elegida por los cabildos (Sistematización, Saraguro: 3). No obstante, la actuación de los cabildos no está exenta de problemas internos, que guardan relación con el alejamiento de la dirigencia y el alcance de determinadas prerrogativas:

Pero nosotros el destruir al movimiento indígena, o sea crear falsas conciencias... que no es una conciencia verdadera, síntomas bien una conciencia oscura con intereses y caprichos, quizá con decir: yo sí puedo y éstos no pueden. En este sentido pienso que ellos pueden fortalecer a las organizaciones y a veces hasta en las familias mismo se viene a dividir. Hacer, crear problemas, choques. En las comunidades igualmente sí hay un programa, sí hay un proyecto o como se apropian solamente para cierto pequeño grupo y no para los demás. No. Entonces, esas cosas creo que están pasando (Entrevista, 2001: 3).

El tratamiento de los casos sometidos a la justicia indígena describe fielmente esta estructura, pues los casos leves son resueltos por los cabildos, en los de mediana gravedad, por las/os delegadas/os no permanente del sur, norte o centro; los graves, por un ente permanente integrado por delegadas/os de las comunidades, el *Consejo de Administración de Justicia*, y solo los más graves, se ponen a consideración de la/ presidenta/e de la UCORS-AYTA de la parroquia de San Lucas.

En un siguiente nivel de organización, en donde se encuentran varias organizaciones regionales, parece no presentarse prácticas de justicia indígena: a) por una parte, la Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros (FIIS); b) Kichwa Runakunapak Jatum Tantanakuy (Coordinadora de Organizaciones Pueblo Kichwa Saraguro –KORPUKIS–); Asociación Cristiana de Indígenas Saraguros, ACIS; c) la Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas Saraguro (CIOIS), la cual tiene particular incidencia en San Lucas; d) la Coordinadora de comunidades indígenas de San Lucas (ACOSL); e) la Unión de Jóvenes Indígenas Saraguros (UJIS); y en Tenta, la Asociación Interparroquial de Comunidades indígenas Tenta (AICIT).

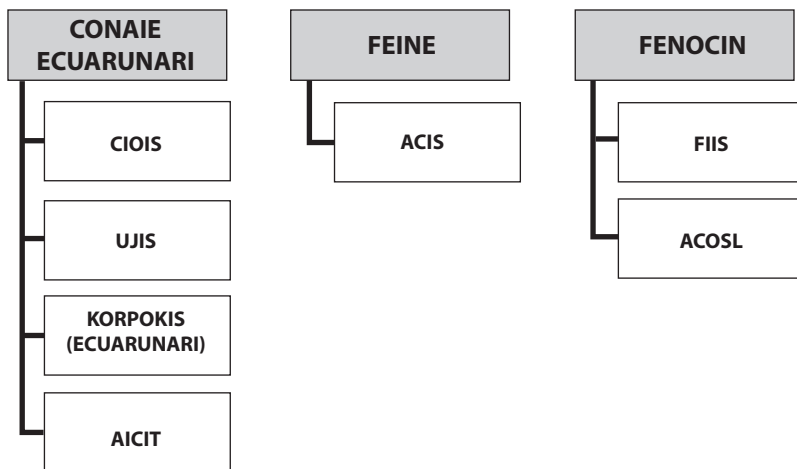
Esta autoridad realiza una convocatoria general con el fin de decidir comunitariamente (Sistematización, Saraguros: 1). Los casos conocidos por el *Consejo de Administración de Justicia* de la parroquia de

San Lucas, son decididos por la siguiente estructura y las/os siguientes delegadas/os:

- a. Departamento de la Justicia Indígena de UCORS-AYTA;
- b. Comunidad Bellavista;
- c. Comunidad San José;
- d. Comunidad Tun Tun-Bucashi;
- e. Comunidad Moraspamba;
- f. Centro Parroquial de San Lucas;
- g. Comunidad Wawelpamba;
- h. Comunidad Langa;
- i. Comunidad Tabla Rumi;
- j. Comunidad de Pueblo Viejo; y,
- k. Comunidad Pan de Azúcar.

Como se pudo ver, las prácticas de la justicia indígena se encuentran centralizadas en el Consejo y el UCORS-AYTA llegando hasta el segundo nivel organizativo, y dentro de la órbita de influencia de la Confederación de Nacionalidades Indígena del Ecuador (Conaie-Ecuador/1986), a pesar de existir otra organización llamada ACOR que forma parte de la Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas y Campesinas (Fenocin/1968), que se originó en 1968, y tiene como antecedente la Federación de Trabajadores Agropecuarios (Fetap) creada en 1965. De la misma manera, desconectada de estas prácticas, aparece la Asociación Cristiana de Indígenas Saraguros (ACIS), la cual milita dentro del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (Feine/1980), organización que fue fundada el 26 de noviembre de 1980. El mapa político-organizativo del pueblo Saraguro es el que sigue:

Diagrama 1. Organizaciones indígenas en Saraguro



Fuente: Elaboración propia.

Como se puede observar, no existe una instancia coordinadora única, sino que, más o menos, dispersos los colectivos indígenas saraguros se unen por intereses, postulados ideológicos o confesionales comunes formando sus propias redes, tal como lo parece evidenciar una de las entrevistas realizadas en la comunidad de San Lucas:

Bueno, a veces en las personas, en los líderes ocurren intereses. Como no se puede dar a todos por igual y no hay espacios para todos, entonces son resentimientos que, no ha dado privilegio a las personas que están interesados, entonces ellos son jóvenes. Un grupo de jóvenes que se dividieron, más que todo que son profesionales que estaban preparándose, ellos se fueron por el otro lado, armaron un grupo y organizaron así paralelamente. Con ellos hemos estado: a veces hemos querido coordinar, trabajar en coordinación, pero no ha habido posibilidades (Entrevista, Carmen Lozano, 2011: 1 y 2).

La parroquia San Lucas no es la más grande ni la más rica de todas las que conforman el territorio indígena Saraguro, sin embargo, goza de una posición político-estratégica respecto de su potencial de incidencia

política. Pudimos percibir que en ella se asienta una de las instituciones más antiguas de la zona, la UCORS-AYTA, que en nuestra categorización sería una organización de segundo nivel (primer nivel: las comunidades; segundo nivel, las coordinadoras locales y similares; tercer nivel, las regionales, federaciones y confederaciones. Para efecto de este estudio, hemos omitido un cuarto nivel, que serían aquellas organizaciones con alcance nacional, tales como Conaie, Fenocin y Feine); y, la Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas Saraguro (CIOIS), organización de segundo nivel que funciona como representación de la Fenocin, brazo político-rural del Partido Socialista del Ecuador (PSE). Muestra de aquello es que algunos indígenas en el período que comenzó en 2008 oriundos de San Lucas ocuparon cargos importantes, como son los casos de Luis Gualán, director de Educación Intercultural Bilingüe de Loja, Ángel Gualán, fiscal de asuntos indígenas de Loja; frente al poder de Salvador Quishpe (Pachakutik, brazo político algo debilitado de Conaie), prefecto de la provincia de Zamora, y el educador José Francisco Paqui, actualmente gobernador de Zamora nombrado por el presidente de la República Rafael Correa Delgado. La existencia de esta diversidad de actores políticos en un campo político en disputa genera disociación y disputa, incluso, respecto de la propia justicia indígena, la cual es aceptada por un 50 por ciento y al mismo tiempo negada por el otro 50 por ciento (Entrevista, Rosalino Saca, 2011: 2):

Ellos hacen, ellos en la división trabajan con el Gobierno los de CIOIS. Sacan dinero en nombre de la Comunidad, no hacen nada, sino que ellos realmente nos dividen mucho a la comunidad. Cuando hay un levantamiento, realmente ellos no exigen, se van a la contra. Ellos nunca participan. Ellos están calladitos (Entrevista, Rosalino Saca, 2011: 3).

No obstante, este nivel de incidencia de San Lucas pudiera verse mermado, entre otras cosas, por la reciente aprobación de la nueva *Ley Orgánica de Educación Intercultural* en enero de 2011, la cual refuerza [en la versión del Gobierno, “reivindica la rectoría del Estado”. [Ver agencia Andes, *andes.info.com*, 12-ene-2011] el rol tutelar del Estado del sistema intercultural bilingüe que funcionaba bajo el relativo control de los colectivos indígenas. Así, con el pretexto de recuperar el

rol disminuido por las políticas neoliberales, se profundiza el proceso histórico de asimilación monocultural de estos colectivos, propio del fascismo más recalcitrante y nacionalista.

Justamente, las prácticas de justicia indígena son una pequeña fracción donde podemos notar estas disputas. Es el caso, en la actualidad en conocimiento de la Corte Constitucional para el Período de Transición, se trata de una acción extraordinaria de protección (acción constitucional de conocimiento y con carácter reparatorio sobre violaciones a los derechos establecidos en la Constitución y los instrumentos internacionales de derechos humanos), incoada por Manuel Agustín Lozano Medina, y Rosa Vicenta Gualán Sarango, representantes del Consejo de Administración de la Justicia Indígena del Pueblo Kichwa Saraguro, en contra de la sentencia del Juzgado Tercero de la Familia, Mujer y Adolescencia de Loja, que ratificó lo establecido en primera instancia por la Junta de Protección de Derechos de la Niñez y Adolescencia del mismo cantón, bajo los cargos de haber infringido maltrato psicológico y físico a un grupo de jóvenes de aquel cantón; robo, lesiones y plagio (caso 056-2010-EP). El 6 de julio de 2010, el antropólogo Fernando García presentó el peritaje antropológico ordenado por la jueza de la Corte Constitucional Nina Pacari, jueza ponente del caso mencionado. Su informe es exhaustivo en detalles sobre la organización y las prácticas propias de la justicia indígena en San Lucas, y concluye que existe un sistema de derecho del pueblo Saraguro que pervive a pesar de la desestructuración histórica a la que fue sometido:

Finalmente, este caso permite la aplicación del principio de la continuidad histórica, por el cual los pueblos y nacionalidades indígenas, no obstante su colonización, sus secuelas estructurales, están presentes con sus identidades diferenciadas del resto de las sociedades nacionales, haciendo uso de sus costumbres culturales, normas, instituciones jurídico-político-religiosas, nociones filosóficas e idiomas, asentados en territorios indígenas en los cuales ejercen el autogobierno comunitario (García, 2010: 16).

5.2. Conflictos internos y obstáculos

La mayoría de los problemas son internos, y por excepción implican a personas de otros colectivos indígenas y la población blanco-mestiza. Un gran porcentaje de casos tratados por el sistema de justicia indígena de la comunidad de San Lucas se relacionan con problemas entre comuneros por la propiedad de la tierra (herencia y linderos), vienen luego los referidos a “temas penales”, de acuerdo con lo manifestado por las personas entrevistadas, tales como el robo, especialmente de ganado (Sistematización, 2011: 3). También, se dan problemas “del hogar” y “conflictos civiles” relacionados con la prestación de pensiones de alimentos, violaciones sexuales, y conflictos provocados por el consumo de alcohol:

Los conflictos más frecuentes en la comunidad por ejemplo peleas entre familiares, también hay problemas de tierras, sobre los linderos y así van haciendo más amplios esos problemas, hasta llegar a juicios y también otros problemas puede haber que van complementando así como separaciones, hay problemas que también a veces pelean por asuntos de bienes, por las herencias, así cuando una familia fallece comienzan uno a querer acaparar más y a otros personas dejarles, un poco más débil los bienes, entonces y así hay unas más cosas pero son los más frecuentes (Entrevista, José Guayllas, 2011).

El procedimiento y la forma de juzgamiento en San Lucas son parecidas a la ordinaria con algunas diferencias. No existen criterios claros para determinar la gravedad del caso, por lo cual, al parecer es en él donde se toma la decisión de la autoridad que conoce de los hechos del conflicto, y, además, de acuerdo con la alarma social que provoca el conflicto. Pero existen algunos principios que se aplican con algo de uniformidad (Sistematización, 2011: 4). Por ejemplo:

1. Cuando se trata de temas de tierra, el Consejo de Administración de Justicia asiste al lugar del conflicto y se les entrega a los involucrados la resolución final. Parece que de esta forma se evita suspicacias y le da legitimidad a lo decidido;

2. En el caso de separación, en un acta se establece con quién quedan los hijos comunes y es el padre siempre el obligado a costear la educación. Los niños son preguntados sobre la tenencia paterno/materna; y
3. Los problemas del hogar –aunque no son los más graves– los conoce el Consejo, pues normalmente lo integran algunas personas mayores y con experiencia en el matrimonio.

Antes la forma de juzgamiento era oral, pero ahora es casi en su totalidad escrita, de acuerdo con lo que está establecido en la multiplicidad de estatutos y reglamentos de que disponen los cabildos de las comunidades para el tratamiento de los casos (García, 2009: 4). El procedimiento es, más o menos, como sigue:

1. Presentación de la denuncia;
2. El Consejo conoce y convoca a los implicados a una “audiencia de diálogo”, con el fin de llegar a un acuerdo;
3. Luego, de no llegarse al acuerdo, se cita a una “audiencia de diálogo y resolución”, en la cual las partes deben probar sus aseveraciones; mientras el Consejo hace investigaciones.

Finalmente, el Consejo resuelve con una frase parecida a la de las sentencias de la justicia ordinaria: “Administrando Justicia en nombre de las comunidades, pueblos y nacionalidades originarias... Resuelve” [“Administrando justicia, en nombre del pueblo soberano del Ecuador, y por autoridad de la Constitución y las leyes de la República”: Art. 138 del *Código Orgánico de la Función Judicial*]. Se castiga, en algunos casos –los más graves– con baños rituales, purificación, látigo, ortiga y baño con agua fría, y el proceso se funda en el diálogo y el consejo de los mayores.

Se recurre a la justicia estatal en los casos más graves y que requieren investigación más sofisticada –los de muerte y violación–. No obstante, las/os integrantes de la comunidad acceden indistintamente a la justicia ordinaria o a la indígena. Generalmente, cuando la justicia ordinaria demora en resolver o no lo hace positivamente, subsidiariamente recurren a la indígena (Sistematización, 2011: 5 y 6). Opera en lo interno una especie de lógica de “elección racional”, donde las/os actoras/es

actúan estratégicamente alrededor de la maximización de sus intereses y beneficios (Levy, 1997; y, Green y Shapiro, 1994): las autoridades, para legitimar su gestión dirigenal de política/os; y, las partes, instrumentando la relación intercultural para su intereses individuales. Funciona un proceso que toma formas del derecho estatal, dándoles un significado culturalmente distinto, y de sus costumbres ampliando sus alcances históricamente limitados. No es una sorpresa que el sistema de justicia indígena se presente como subsidiario, habida cuenta de la desproporción de recursos y la poca interiorización de aquel en la población cuando opera una transición político-jurídica hasta ahora fracasada desde Estado-nación al Estado plurinacional, y del derecho liberal monocultural, al derecho intercultural.

En definitiva, los obstáculos que enfrenta el sistema de justicia en San Lucas se reúnen alrededor de cuatro niveles de acuerdo con su importancia: a) la *falta de recursos* para sufragar los gastos del proceso; b) su *eficacia* al momento de hacer cumplir sus decisiones, particularmente cuando se trata de devolución de dinero; c) las disputas políticas internas, especialmente, respecto de una organización nueva, aliada a Fenocin (ACOR). Esta instancia política ve con desconfianza a la justicia indígena y aunque es minoritaria y nueva, parece ser un importante aliado gobiernista, por tanto enfrentado con la Conaie y Ecuarunari; d) la falta de cuadros dirigentes por efectos de la emigración al extranjero. La desarticulación política y la fragmentación de las organizaciones indígenas parece ser el mecanismo causal que hace que ocurran prácticas de justicia indígena igualmente fragmentarias y descoordinadas, prueba de ello es que dichos conflictos no se presentan en los primeros y segundos niveles de la organización, y no ocurre tampoco directamente entre comunidades.

5.3. Conflictos externos y obstáculos

Los conflictos externos son, en una parte, un reflejo de los obstáculos internos antes descritos, y, en parte, autónomos de aquellos. De los primeros consta la renuencia de las autoridades judiciales y de la fuerza pública [ellos ven cercanos al teniente político y el fiscal

indígena, órganos de intervención y asimilación: el uno del Ministerio de Gobierno, y el otro del rector del aparato represor del Estado] a prestar auxilio a las autoridades del sistema de justicia indígena para hacer cumplir sus decisiones y realizar las investigaciones y pericias necesarias para esclarecer los hechos que se ponen a su conocimiento (Sistematización, 2011: 5). Un hallazgo importante es el uso displicente y, a veces, prepotente de las autoridades judiciales al negarse o dilatar injustificadamente la “declinación de competencia” [“se han demorado, incluso, un año...”] a que están obligadas/os las/os juezas/es cuando de acuerdo con lo que establece el artículo 345 del *Código Orgánico de la Función Judicial*:

Art. 345.- DECLINACIÓN DE COMPETENCIA.- Los jueces y juezas que conozcan de la existencia de un proceso sometido al conocimiento de las autoridades indígenas, declinarán su competencia, siempre que exista petición de la autoridad indígena en tal sentido. A tal efecto se abrirá un término probatorio de tres días en el que se demostrará sumariamente la pertinencia de tal invocación, bajo juramento de la autoridad indígena de ser tal. Aceptada la legación la jueza o el juez ordenará el archivo de la causa y remitirá el proceso a la jurisdicción indígena.

Del segundo orden de obstáculos, aparece el gobierno nacional representado por el asambleísta Pedro De la Cruz de Alianza País, quien militó en Fenocin durante doce años, y luego se alejó en 2007 (un año luego de la ruptura de Fenocin con Conaie, por un problema de cuotas políticas en la integración del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador –Codenpe–), con el fin de ser el binomio de Rafael Correa para las elecciones presidenciales. Luego, fue Lenín Moreno quien lo acompañó en la fórmula política que finalmente triunfó. De la Cruz, indígena de Cotacachi, provincia de Imbabura (al norte del Ecuador, cerca de Otavalo), luego logró ser asambleísta constituyente y ahora es Asambleísta Nacional. Él es visto como un factor de intervención y desestabilización política y un aliado de Fenocin y del Gobierno.

Tabla 1. Mapeo político de obstáculos

ACTORES	INTERÉS	ESCENARIO	BENEFICIO (interno)	BENEFICIO (externo)
Conaie	Oposición gobierno.	Justicia indígena fortalece autonomía	Apoyo bases	Legítima proyecto político
Ecuadorunari	Oposición gobierno.	Justicia indígena fortalece autonomía	Apoyo bases	Legítima proyecto político
Feine		Justicia indígena fortalece autonomía	Apoyo bases	Legítima proyecto político
Fenocin	Aliado gobierno (facción Quintero)	Justicia indígena dificulta intervención	Apoyo gobierno	Legítima cogobierno

Fuente: Elaboración propia

VI. Extractivismo y racismo

Resulta que los recursos mineros, el petróleo, fue un golpe de suerte de varios países de la región, pero al mismo tiempo fue una maldición, pues aumentó la dependencia económica, puesto que todos los factores de la economía fueron dirigidos hacia la explotación de aquellos, y las políticas de intervención desde los países centrales, principalmente los Estados Unidos de América e Inglaterra. A esta fijación económica de los Estados de la región le hemos llamado extractivismo, una cara renovada del esquema histórico de dependencia que funciona como una estructura que impide un desarrollo autónomo y de acumulación simétrica del capital en favor de los países periféricos de América Latina. Ecuador apenas tiene menos del 0,05% del petróleo mundial, no obstante, luego de Venezuela, tiene la reserva probada más importante de la región, y es mayor en relación al tamaño territorial, que las reservas de

Brasil, Argentina y México. Toda la región representa el 0,15% del total mundial, casi cuatro veces menos que lo que dispone Medio Oriente, y más del doble de lo que dispone Norteamérica (0,06%) y 0,5 más que Europa y Eurasia –donde más del 75% lo aportan Rusia y Kazajistán– (British Petroleum, 2010).

Ecuador es un productor marginal, pero puede llegar a ser un actor estratégico frente al monopolio de los energéticos, en la medida que pueda potenciar bloques políticos con otros países progresistas en la región y en franca resistencia contra el imperialismo; y, en cuanto integre la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), organismo que ha repuntado con un éxito parecido al logrado en la década de los setenta, y quien maneja cerca del 35% del petróleo del mundo (EIA, IPM, 2010). ¿No es suficiente esta amenaza para una reacción política contra toda movilización de resistencia en América Latina durante los últimos treinta años? Por supuesto, pero las armas no son las convencionales y acostumbradas en los años sesenta y setenta. Existen mecanismos sutilmente más efectivos, uno de los más utilizados es la mediatización de los conflictos entre los colectivos indígenas y la clase política tradicional en la defensa de su territorio y cultura. De esta manera, se presentan las prácticas de la justicia y el derecho propio de los colectivos indígenas como atrasadas, violatorias de los derechos per se, y excesivamente violentas. Se encubre así el etnocidio con motivos económicos en términos aceptados y movilizadores a partir de esta retórica:

La retórica siempre es edificante, y nos conmina a admirar la sinceridad de quienes la producen, aun cuando actúan de modos que recuerdan la observación de Alexis De Tocqueville, cuando dijo que Estados Unidos «era capaz de exterminar la raza india [...] sin vulnerar sin vulnerar un solo gran principio moralidad a ojos del mundo (Chomsky, 2007: 10).

Esta política mediática implementada por la clase política, muchas veces en complicidad con los gobiernos de turno o con su complicidad, supone un puente entre extractivismo y racismo, puesto que activa los dispositivos ideológicos que potencialmente descansan en el inconsciente colectivo:

Los medios de comunicación, eso es solamente para hacer quedar mal al indígena. Ellos: porque yo creo que... hay que irnos..., compañeros. Y para mi punto de vista, estamos quitando el derecho de ellos, por eso le ponen salvajes (Entrevista, Rosalino Cala, 2011).

De esta manera, palabras plantadas hábilmente en la historia y sus discursos de dominación, tales como “comunista”, “terrorista”, “bárbaro”, “autoritario”, “violador de derechos”, “tiranía”, “oligarquía”..., son activadas cada cierto tiempo para movilizar los prejuicios racistas por canales “democráticos” y que estiren la libertad humana hasta el máximo, en la producción de significantes vacíos. De alguna manera, como lo dice Sanín siguiendo a Laclau, las luchas de hoy son, particularmente en América Latina –diríamos nosotros–, por la conquista de estos significantes (2009: 45), no por los aparatos, sino por sus contenidos, no por su objeto, sino por la imposibilidad de su objeto. De esta manera, dos políticas, una abierta y atractiva, prometedora de fuentes de empleo y desarrollo –no se dice cuál y a qué costo– como lo es el extractivismo, y otra escondida y reclusa en el subconsciente, vergonzante y reprimida, pero lista para expresarse en nuevas formas en medio de significados de libertad hegemonizados previamente y presentados en canales de racionalidad y aparente sentido común.

San Lucas entró en el mercado extractivista cuando Ecuador se convirtió en país petrolero en 1972, pues las estructuras del mercado, la infraestructura material y las nuevas lógicas de un desarrollo dependiente, centró nuestra economía en el oro negro. No obstante, formalmente, se tiene noticias sobre minerales preciosos –oro, hierro y cobre– en la zona alrededor del cerro llamado “*Fierro Urcu o Jerrurcu*”. Algunos norteamericanos han venido a extraer oro, pero:

Si “Jerrurcu”, nuestros padres han tenido ese nombre, “Jerrurcu” es la madre tierra. Ahí es toda cosa de minerales, ya metieron los norteamericanos estaban trabajando, si es nuestra naturaleza, el cerro es bravo, le mató a un gringo... Entonces por eso se fueron dejando, porque el cerro es bravo, el cerro es naturaleza, entonces no aguantan la gente ahí. En el mes de mayo y junio es bravo el cerro, entonces ya no pueden trabajar y no se hace nada en ese cerro. Por esa razón, hay minerales en cantidad compañero (Entrevista, Rosalino Saca, 2011: 14).

De lo consultado, los geólogos extranjeros estuvieron a punto de iniciar la explotación, pero la comunidad se opuso, aunque consideran que están todavía en peligro (Sistematización, 2011: 7). Muy posiblemente, el caso ya anotado sobre conflicto de la justicia indígena frente a la ordinaria (sobre niñez y adolescencia), comporte una política de intervención en la comunidad que está pensada en función de los intereses por los recursos minerales en la comunidad de San Lucas. A pesar de que la propiedad de la tierra es individual –no colectiva– por las causas ya analizadas anteriormente, la defensa de sus intereses si es colectiva, y ya han sacado a mestizos que quisieron usurpar sus tierras. Son más frecuentes los casos de linderos entre las propiedades de los comuneros. Les preocupa la intervención del Estado para la explotación minera:

Sí. Bueno sí he escuchado de que a través del gobierno se ha inventariado o se ha realizado un breve estudio donde se pueda explotar los recursos no renovables, hablaríamos de las minas, el petróleo y otros derivados más que el estado ya que ellos son dueños de todos los recursos no renovables. Entonces sí existe casos, por ello estamos bastante preocupados de que algún momento llegaran a explotar pues, nosotros como comunidades donde asentamos, donde vivimos pues vamos a sentirnos gravemente afectados y por lo tanto este tema es muy preocupante y estaremos a la expectativa donde se vaya, quizá trabajando en ese sentido donde se va a explotar, o se va a dañar los recursos naturales, entonces en ese sentido estaríamos quizá protestando en contra, cosa que nosotros no quedaríamos desamparados y pues poder vivir en una vida donde por el momento estamos llevando (Entrevista, Rosa Condolo, 2011).

En lo que respecta al acceso al agua, manifiestan las/os comuneras/os no es completo, pero no representa un problema grave. Se opusieron al proyecto de Ley de Aguas que promovía el Gobierno en el 2009, en consecuencia muchos de ellos tienen juicios penales abiertos y algunos fueron detenidos en las protestas. Al momento, solo una persona ajena a la comunidad tiene una concesión para explotar los minerales del “Jerrurcu” ya mencionados, que involucra a unas comunidades indígenas “paltas” (cantón Calvas) (Sistematización, 2011: 9):

Claro, hoy en día decimos: tenemos nuestro territorio. Pero, además, también, vienen los intereses del gobierno, que están queriendo entregar en manos privadas, en manos extranjeras nuestros recursos naturales. En ese sentido, nosotros estamos en peligro de vida, porque para nosotros es la vida, la madre tierra es nuestra madre [...] Porque si entrega en manos privadas y ¿nosotros de qué vamos a vivir? [...] Si el páramo está en peligro para explotación minera a cielo abierto..., ahí se acabó todo... Y, nosotros en ese sentido, sí vamos a luchar aunque nos tocará dar la vida, pero nos tocará defender, porque es nuestro territorio (Entrevista, Carmen Lozano, 2011).

VII. Mujeres y justicia

El 2009 asistíamos a un evento sobre justicia indígena y género que organizaba Unifem y el PNUD. Intervení una joven dirigente indígena, quejándose de la precaria situación de las mujeres frente a la violencia ejercida en las comunidades indígenas por los hombres. Cuando ella terminó, un indígena que había sido nombrado director del Codenpe pidió la palabra y reprendió a la dirigente, puesto que ese “discurso” era propio de las acomodadas mujeres mestizas, y que no era aplicable al caso de las comunidades, puesto que en la cosmovisión indígena, tanto hombre como mujer son *warmi* y *runa* (mujer y hombre), de manera complementaria. La mujer “sarcásticamente” le respondió:

Las mujeres indígenas nos consideramos violentadas, tanto en el sistema ordinario de justicia como en el de justicia indígena... Además, sucede igual que en las leyes que dicen que mujeres y hombres somos iguales... Pero seguimos siendo ciudadanas de segunda.

De acuerdo al artículo 171 de la Constitución vigente, uno de los límites de los sistemas de justicia indígena es la garantía de participación de las mujeres. Alrededor de esta afirmación, vamos a tratar de establecer algunos hallazgos importantes al respecto en la comunidad San Lucas.

La discriminación de género es una construcción social en la que las mujeres son asumidas como inferiores al hombre, como una cuestión

natural y espontánea, sobre la base de las características que socialmente se atribuyen a las personas de uno u otro sexo, incluso desde lo estructural, de una manera dual y jerarquizada—hombre-mujer, hombre más que mujer— (Olsen, 2009). En nuestros días, la teoría y *praxis* del género supone una superación de la visión biologicista y exclusivamente androcentrista que imperó hasta muy entrado el siglo XX en las ciencias sociales y el conocimiento de manera general (Jaramillo, 2004: 29-32; McDowell, 2009: 5-34). Esta concepción contemporánea del género es resultado de la lucha histórica de las feministas de todo el mundo que hoy, incluso, reclama la inclusión de otros grupos que, tradicionalmente, siguen excluidos, tales como los homosexuales y las lesbianas (Butler, 2004), y la misma masculinidad. El eje central sobre el cual se establece el género en la actualidad es el predominio de una sociedad, en mayor o menor medida, patriarcal, donde las mujeres están, sistemáticamente, relegadas del juego social (Jaramillo, 2004: 33), con otros componentes adicionales: lo étnico-social, las diferencias culturales (Hooks, 2004: 48), y las diferencias multiculturales (Fraser, 1997).

Este modelo de hegemonía de lo masculino, en la actualidad, tiene particular asidero en América Latina, donde la escasa modernización y el fracaso del proceso de industrialización de posguerra—que en Estados Unidos y Europa fue un factor de emancipación de las mujeres—, sumado a los patrones culturales, al bajo nivel de los medidores económico-sociales, debido al auge de políticas neoliberales, y a la escalada de la violencia en todos los niveles de la sociedad. Y, en esta medida, determinadas actuaciones femeninas no adquieren valor social de decisión o no son tomadas en cuenta como importantes.

Una de las estrategias de lucha del movimiento feminista histórico, particularmente desde una vertiente liberal, ha sido (1) ir ganando espacio público y obligar a los hombres a compartir, en igualdad de condiciones, el espacio privado, desde siempre reservado para los varones (Pateman, 2009). De acuerdo con esto, las mujeres deben ganarse el acceso a la educación y al ejercicio de profesiones y ocupaciones sobre la base de sus capacidades, aún a pesar de la existencia de medidas de acción afirmativa con el fin de romper la desigualdad histórica de exclusión. (2 y 3) Otras han sido integrar los organismos de decisión y

el acceso a condiciones materiales en igualdad de condiciones, particularmente en la reformulación de las normas jurídicas, espacio en el cual juegan componentes formales, estructurales y político-culturales (Facio, 2009: 222-254), posturas defendibles desde el mismo liberalismo y desde el socialismo. (4) Finalmente, una más sofisticada estrategia ha sido deconstruir (se) para volver a construir (se) el dualismo entre hombre y mujer –por supuesto, en una crítica de este dualismo, surgen otras diversidades no todas significadas por la sexualidad–, en nuevos términos de pacto de origen (Jaramillo, 2004: 29-36). Todas, excepto la última, pueden observarse en el estudio del caso.

La realidad es que, a pesar de los avances en el sistema internacional de derechos humanos y en las condiciones generales de vida y de participación de las mujeres, aún las relaciones entre hombres y mujeres no se dan en un plano de total igualdad, especialmente, en sociedades desestructuradas como ocurre en América Latina. Como se puede ver, el género es un fenómeno multidimensional, pues integra varios elementos como la etnicidad, la pobreza, los condicionamientos sociales, las tradiciones históricas, etc. Así, si los colectivos indígenas han sobrevivido a partir de estrategias, las mujeres dentro de las comunidades han ido diseñando las suyas. Vamos a revisar nuestros hallazgos respecto de las estrategias de las mujeres indígenas del cantón San Lucas frente al sistema de justicia indígena. Creemos que tres cuestiones tienen que ver con estas estrategias:

7.1. Participación efectiva

Actualmente, la presidencia de la UCORS-AYTA la ocupa una mujer. No obstante, la presencia de mujeres en la presidencia de los cabildos, eje vertebrador de la organización política de las comunidades Saraguro, es aún escasa:

La mujer está en todo, en la capacitación, en las luchas, en la organización de las fiestas, pero aún no en la presidencia de los cabildos (Sistemización, 2011: 7).

La situación de las mujeres en la comunidad San Lucas no es distinta a la que afecta a las mujeres campesinas, lo cual se fundamenta en la falta de credibilidad en el liderazgo y capacidad intelectual de las mujeres en una sociedad plenamente patriarcal. La iglesia influye mucho sobre esta concepción, pues todo el tiempo recomienda a las mujeres que se dediquen a las labores de la casa (Sistematización, 2011: 7). Por otra parte, existe una especie de mutismo-inmovilidad incómodo, que aborta previamente cualquier acción para fortalecer la participación de las mujeres en la construcción de la autoridad, tal como lo evidencia el presidente del Cabildo:

Sí, se ha tratado de impulsar [respecto de acciones para fortalecer la participación de las mujeres], pero como le decía antes, es que hay también otras organizaciones, entonces, están tratando de disminuir, tratando de obstaculizar. Es que eso, mejor dicho, hemos luchado bastante, con la finalidad de unir al pueblo de San Lucas con una sola organización. Pero se encuentra difícil, no sé compañera Lucía, en ese caso si ustedes llegan a una reunión con los compañeros de ACOS, para mí es bastante difícil (Entrevista, José Puchisela, 2011).

La situación actual de las mujeres de la comunidad para la toma de decisiones, incluso en aquellas que tienen que ver con las prácticas de la justicia indígena, es la de ser integradas, excepto en el momento de tomar las decisiones importantes. La presencia en la dirigencia de las comunidades va en aumento, pero no así en los otros niveles de gobierno que analizamos en este trabajo (Sistematización, 2011: 4 y 7). No obstante, las mujeres de la comunidad San Lucas han aplicado una estrategia que consiste en integrarse a la autoridad de manera velada, al punto que aquellas que son parejas de los dirigentes hombres extienden su autoridad a ellas, de tal manera que son vistas como parte de aquella (Sistematización, 2011: 3). Por supuesto, el resultado de esta estrategia funciona a corto plazo, pues puede promover algunos cuadros políticos femeninos, redes y lealtades políticas importantes, no obstante su potencial a largo plazo no es efectivo, puesto que perpetúa la dependencia dual hombre/mujer.

7.2. Colaboracionismo-organización autónoma de mujeres

Con la llegada del Estado y el mercado a la comunidad, se ha desconcentrado la relación de las mujeres con la familia y la configuración público/privado se ha relativizado. Muchas más mujeres de la comunidad estudian y no necesariamente su proyecto de vida está guiado únicamente a la vida en matrimonio. Un número importante tiene educación superior, incluso, adquirida en Quito, Cuenca y Guayaquil, lo cual, de alguna manera, las ha ido emancipando poco a poco.

Esto ha hecho que en la normativa escrita de varios cabildos, consten específicamente mecanismos específicos para la participación de las mujeres. Esta estrategia, no obstante, no ha tenido resultados satisfactorios, pues el patrón cultural patriarcal ha anulado toda posibilidad de cogobierno hombre/mujer. La comunidad de San Lucas desconfía de la capacidad real de las mujeres de ejercer el poder formal (Sistematización, 2011: 7). Un proceso interesante se abre a partir de la constatación de la existencia de estas normas en reglamentos y actas, lo cual pudiera dar inicio a una incidencia política trascendente en el futuro. El cogobierno fortalece la apropiación de prácticas importantes para hacer política. Esta práctica colaboracionista no debe ser vista, sin embargo, como un manso sometimiento, sino como una postura de integración estratégica que podría abrir, también, algunos espacios importantes en la medida que se acompañe de la siguiente estrategia que vamos a analizar:

Yo sí como digo a Don Polibio [posiblemente, un dirigente comunal]. Sí se ha apoyado porque él es una persona que sí puede ayudarnos a que el Estado en cualquier cosa. Él Estado al frente de todo sea en trabajo, sea en reunión, sea en trabajo que se hace para la comunidad. Él ha estado al frente de todo entonces. Yo sí apoyo porque él es persona que se preste [...] para ayudar a la comunidad y así seguir adelante, pues él ya nos trabaja. Ayudas que nos hace que necesitamos quién ayude mismo... para cualquier cosa en la comunidad. No sé quién puede más... puede hacer eso... (Entrevista, Ana María Guaylla, 2011).

Hemos denominado a la siguiente estrategia “organización autónoma de mujeres”, que busca constituir aparatos y plataformas políticas/os desde las mujeres indígenas de la comunidad, desde su realidad y necesidades. En la comunidad existen algunas organizaciones conformadas por mujeres, pero su nivel de incidencia es aún limitado. No obstante, muchas lideresas comienzan a participar por parte en los organismos nacionales e internacionales, lo cual ya les ha permitido la formación de cuadros políticos propios y la implementación de proyectos propios que están enfocados en su problemática (Sistematización, 2011: 4). El potencial de esta estrategia es enorme de cara al autogobierno y en la posibilidad de impactar en el nivel de participación efectiva del gobierno formal. Estas estrategias pueden llevarlas a construir a la autoridad desde lo femenino y poner en cuestión el patrón patriarcal, muchas veces oscurecido por el discurso cultural oficial, tal como ocurre en el mundo blanco-mestizo.

7.3. *Distribución del trabajo*

Una de las consecuencias históricas de la dualidad/mujer jerarquizada socialmente aunque su apariencia sea “natural”, ha sido la distribución de las tareas vitales. Mientras el hombre debe atribuirse las labores económicas de provisión de recursos —el hombre debe ir a cazar y sembrar—, a la mujer debe encargársele las labores de socialización familiar y la administración del *oikos* doméstico. La comunidad San Lucas no es la excepción de esta realidad en América Latina y Ecuador. No obstante, muchas labores en el régimen de autosubsistencia de la comunidad involucraron a las mujeres a labores económicas durante los años 70. Esto le permitió liberarse de algunas tareas domésticas, sin embargo, desplazó a otras mujeres más jóvenes. No obstante, la modernización de los años ochenta y noventa y la complejidad del mundo capitalista fueron liberando a las mujeres indígenas de San Lucas. Hoy participan en algunas labores con autonomía de las del hombre —quien aún tiene primacía económica—, y les ha permitido tener recursos propios. No obstante, esta liberación inusitada por el cambio coyuntural en el proceso de acumulación del capital, debe ser acompañada de una

fuerte organización, la promoción y profesionalización de sus propios cuadros políticos con el fin de crear conciencia de género y mantener su exigencia justa de paridad hombre/mujer de manera permanente. Hay que pensar que la sola presencia de las mujeres en la autoridad o en las prácticas de la justicia indígena pudiera ser un espejismo, sino se aprovecha estratégicamente esta coyuntura por las mujeres indígenas de la comunidad San Lucas para emanciparse.

El ejercicio de los mecanismos y prácticas de justicia indígena que tal vez no son vistos como importantes por muchos dirigentes hombres, puede abrir una posibilidad de cambios estructurales de fondo.

Tabla 2. Cambios estructurales en comunidades a través de la justicia indígena

Espacio	Estrategia	Resultado	Potencial
Gobernar	Integrarse socialmente	Incidencia limitada	Ninguno
Cogobernar	Normativa	Ninguno	Inicio incidencia
Autogobierno	Organizarse-autonomía	Cuadros/proyectos	Incidencia amplia
Desgobierno (Cuidado familiar)	Liberarse	Incidencia limitada	Incidencia amplia
Trabajar	Autonomía real	Recursos propios	Incidencia amplia

Fuente: Elaboración propia

VIII. La migración e interculturalidad

La migración es un fenómeno multidimensional y multicausal, el cual en el caso ecuatoriano ha tenido particular incidencia en la última dé-

cada, luego del quiebre del sistema económico en 1999 (Ávila Linzán, 2009). El pueblo Saraguro no está exento de ser afectado. Por esta razón, gran cantidad de indígenas saraguros viven en España, principalmente en la ciudad de Vera, Comunidad Autónoma de España (Cruz, 2008: 91-95). Se dedican a la agricultura intensiva en su mayoría, aunque en la segunda mitad de la primera década de este siglo la mano de obra saraguro se ha desplazado al sector de la construcción porque los sueldos son mayores y el porcentaje de hombres saraguros “con papeles” es mayor que el de otros colectivos, aún cuando a gran número de las mujeres saraguros le toca seguir en las labores agrícolas de baja intensidad donde es posible trabajar más fácilmente sin documentación migratoria (Cruz, 2008: 95). A nivel socioeconómico esto ha provocado varias prácticas “transnacionales” que modificarían los procesos de sociabilidad internos. Por ejemplo, cambios en el comportamiento de los “emigrados”, los conflictos culturales y la sustitución de actividades económicas por el flujo inesperado de recursos económicos en el pueblo Saraguro. Lo cual puede ser una estrategia de adaptación que no necesariamente entraña la destrucción de su cultura, puesto que muchas/os de las/as saraguras/os regresan y focalizan sus esfuerzos en las actividades que venían desarrollando y que les permitieron, tal como hemos establecido en este estudio, un nivel adecuado de autonomía política en comparación a otros colectivos indígenas:

Al trabajar en esta ponencia, tuvimos una sensación de torpeza, nos sentimos como dos forasteros que escriben sobre sus amigos de Saraguro, cuando ellos no sólo son capaces de escribir sobre este tema, sino que lo son mucho más de lo que lo somos nosotros, al presentar su situación al mundo. Los propios saraguro escribirán el resto de esta historia [...] Van a salir adelante, los saraguro y su cultura seguirán. Como son autores de sus vidas propias, también serán autores de los libros sobre sus vidas (Belote y Belote, 2005: 461).

En la comunidad San Lucas, las/os comuneras/son conscientes de este cambio, en la medida que esto profundiza el desarraigo histórico que los afecta. Desde la estructura organizativa, les preocupa la “fuga de líderes” con experiencia, lo cual ha permitido una especie de vacío de poder, que genera ineficiencia en las prácticas de la justicia indígena y la

organización política e la comunidad, y disputas entre los nuevos líderes (Sistematización, 2011: 3). Tendría esto, especialmente, un impacto importante en las prácticas de la justicia indígena, pues con esta fuga se van también algunas de las expresiones tradicionales que no pudieron ser transmitidas a las nuevas generaciones. Sin embargo, por otro lado, ha permitido la emergencia de una dirigencia conformada cada vez más por jóvenes profesionales que pudieran fortalecer precisamente a estas prácticas. Al mismo tiempo, el impacto ocurre en el apareamiento de nuevos conflictos comunitarios que ellas/os ven como una consecuencia directa del fenómeno migratorio, o al menos, como uno de los mecanismos causales importantes:

Aquí en la comunidad de Ramos, para mí siendo, es este problema familiar. Hablando de terrenos, hay robos, hay aquí violencias. Hay mucho alcoholismo, separación de hogares más por la migración (Entrevista, Rosa Condolo, 2011).

Frente a esta situación, ¿puede la interculturalidad y más concretamente la justicia indígena e intercultural potenciar las plataformas de lucha de las/os indígenas migrantes, en la medida que, tanto la extranjería y la exclusión cultural de los pueblos indígenas comparten algo en común? Mientras los unos no logran extender su sentido de pertenencia más allá de sus fronteras a partir de las cuales son ciudadanos de segunda; los otros son, de alguna manera, extraños en su propia tierra por debajo de un estándar humano de ciudadanía. De alguna manera, hemos tratado de responder positivamente a esta pregunta en otra parte (Ávila Linzán, 2009), pero aún está pendiente generar una *praxis* política intercultural que supere su origen étnico-cultural y lo extienda a otros colectivos excluidos por el patrón cultural que impide el surgimiento de lo subalterno. El caso analizado es una evidencia propiamente de la ausencia, en términos de Santos, “una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias” (Santos, 2006).

IX. Conclusiones

Al final de este trabajo, encontramos un *tool kit* de estrategias que utiliza la comunidad de San Lucas del pueblo Saraguro, con el fin de resistirse al histórico proyecto nacional de dominación. Estrategias, también perceptibles, de determinados grupos dentro de la comunidad frente a patrones estructurales patriarcales, étnicos, económicos, políticos y sociales, que hacen que el caso de estudio permita poner a prueba la teoría y los propios horizontes de la lucha de los pueblos excluidos por su liberación.

La justicia indígena es, de acuerdo con esto, una estrategia que apunta a la autonomía de los colectivos saraguros en el marco de la construcción del Estado plurinacional y la interculturalidad, cuestionando el *statu quo*, los mecanismos de acumulación capitalista, la dependencia interna y externa, y la cultura de las clases altas; pero, al mismo tiempo es la reconstrucción de su propia identidad diezmada por cinco siglos de violencia cultural y el asesinato sistemático de toda resistencia. Significados de la justicia indígena que se entrelazan con los cientos de excluidos en nuestro subcontinente, y la necesidad de pensar fuertemente desde el Sur, se abren como la agenda de emancipación.

La parroquia de San Lucas se presenta como un espacio de disputa por la hegemonía y la justicia indígena está profundamente vinculada con ese proceso histórico-político, de cara a colectivos que, a diferencia de otros colectivos indígenas del Ecuador, se desarrollaron con relativa autonomía y que lograron, incluso, de alguna manera, convertirse en propietarios. No vivieron la hacienda, pero sí la *mita* y el *tambo*, formas de explotación más transitorias y prestaron alguna ventaja comparativa al momento de sobrevivir en un sistema precapitalista que hasta hoy conserva mucho de colonial y poco de moderno.

Muchos actores se disputan la hegemonía y el control del campo político indígena-saraguro; cada uno con sus propios intereses y apropiados de una porción importante de la alienación social actual. El extractivismo es una muñeca de pan con cara benévola, pero de manos sucias y uñas largas que ronda a esta comunidad a punto de ser incorporada al mapa de seguridad de los países centrales, las chequeras

de sus organismos internacionales satélites y la voracidad inepta de nuestra clase política en América Latina. Los medios de comunicación son velos que ocultan las verdaderas razones de nuestros problemas. Su rechazo y mala fe se entiende, sigue la misma lógica hacendaria de nuestras sociedades; pues igual que los capataces del señor esclavista, defienden mejor las posesiones de sus amos que ellos mismos... Siguen sus formas y adoptan sus maneras y creen que ser garantes de la libertad y la propiedad. Es necesaria una movilización popular y permanente para democratizar nuestras democracias. Por ahora, nos toca responderles a los detentadores del poder lo mismo que Facundo Cabral: “pobrecito mi patrón, que cree que el pobre soy yo.”

Por su parte, la política de resistencia de los pueblos saraguros no está exenta de confrontación. Unos niegan la justicia indígena por las mismas razones que cualquier fascista, y otros la apoyan, pero sin luces claras de cómo reconstruir sus prácticas de justicia con coherencia y de tal manera que sea mejor que la justicia ordinaria. El inmovilismo de la justicia burocratizada del Ecuador hace que cualquier forma de justicia sea mejor, incluso, la que se hace por mano propia y que no es justicia indígena. Del otro lado debe haber necesariamente una verdadera revolución de la justicia, que abra canales de transformación social y de interrelación con los otros sistemas de justicia indígena.

Tal vez, pensando en nuestra *Abya Yala*, la historia y sus sujetos que nos corresponde entender avancen de manera lineal y entrópica como la teoría tradicional y el proyecto civilizador que le sirve de sustento están esperando. Sino que camina simplemente de manera aleatoria como movimientos de alas de mariposa, con saltos al caos y de retorno a un rastro de luciérnagas en una noche oscura. Tal vez nuestra realidad sea más como el “Macondo” de *Cien Años de Soledad* de García Márquez, y el Estado plurinacional, los pueblos excluidos de nuestra América, la justicia y el derecho indígena deban ser entendidos como parte de una estirpe que pide una nueva oportunidad sobre la tierra.

Entre el garantismo y el colonialismo: Unión Venecia

Lucía Yamá⁵²⁶

I. Introducción

Este ensayo, sustentado en el trabajo de campo y bibliográfico existente, tiene como objetivo visibilizar la administración de justicia indígena de la comunidad kichwa Unión Venecia, que a veces es invisibilizado (Santos, 2010) por la justicia estatal. Por ello, entre otros aspectos, el Estado plurinacional e intercultural pone en igualdad de oportunidades a todos los sistemas de administración de justicia (Llásag, 2009). Debemos tener presente también, que la administración de justicia tiene un fuerte contenido político, esto es, hacia dentro tiene como finalidad generar el fortalecimiento de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, por tanto al movimiento indígena; hacia fuera o nacional, debe tener la capacidad de incidir en la efectivización de la plurinacionalidad (Llásag, 2010b); sin descartar debe generar redes nacionales e internacionales, para crear transformaciones también a ese nivel. Por tener esta connotación política amplia, la administración indígena es fuertemente deslegitimada (Llásag, 2010b).

526 Lucía Yamá (2011).

Con el fin de ubicar al lector, haré una descripción sociodemográfica de la provincia del Napo, donde se encuentra ubicada la comunidad kichwa La Unión Venecia “COKIUVE, habitada actualmente por los Napo Runa. Luego, mencionaré brevemente las características de esta comunidad en relación al tema de creencias, parentescos, redes sociales, fiestas y rituales. Posteriormente describiré su forma de organización, sus autoridades, sus conflictos internos y la resolución de los mismos. En este ítem cabe resaltar que rastrearé transversalmente el tema de género y haré referencia a algunos de los conflictos internos que se han vivido en la comunidad de Unión Venecia en los últimos años y que nos permite mirar las presiones internas y externas sobre la resolución de los conflictos en esta comunidad y el grado de convivialidad entre las dos justicias hacia la construcción de un Estado plurinacional en Ecuador.

Metodológicamente, para este ensayo haré uso de un enfoque meramente cualitativo cuyas herramientas de recolección de la información fueron entrevistas tipo conversación, narrativas e información observada durante mi trabajo de campo en esta comunidad. Esto ha permitido contar con una información desde las fuentes primarias. Así mismo haré uso de fuentes secundarias existentes al respecto, entre ellos el trabajo etnográfico de Michael Uzendosky, los trabajos de Raúl Llásag sobre justicia indígena en diferentes comunidades indígenas del Ecuador y los expedientes referentes a los conflictos a describir, los cuales han sido revisados en el libro de actas de la comunidad y los juicios, han sido solicitados a la Corte Nacional de Justicia.

II. Comunidad kichwa La Unión Venecia “Cokiuve”: provincia del Napo

2.1. La provincia del Napo

En general la provincia del Napo fue objeto de un proceso colonizador caracterizado por los asentamientos espontáneos generados por la explotación petrolera. Uno de estos asentamientos es el caso de los colonos de la zona de El Chaco, quienes entre otros aspectos con la entrada

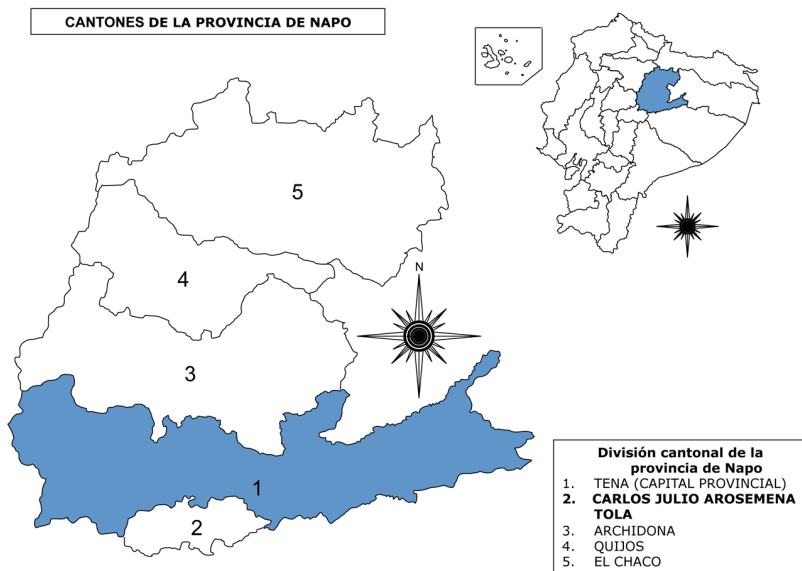
de infraestructura vial, asumieron que estas tierras eran baldías, se radican definitivamente en la zona y se dedican a la explotación maderera y la siembra de productos agrícolas. Es importante, mencionar que junto a los colonos, también entran a esta zona los traficantes de tierras mediante cooperativas, quienes organizan posesiones en diferentes lugares en la zona, para finalmente obtener la titulación de las tierras y por ende el derecho de enajenarlas.

La provincia se caracteriza por la presencia de actividades extractivas en el ámbito forestal, minero y petrolero (Cañadas, 2000). Factores que han sido generadores de fuertes presiones al interior de las comunidades indígenas. Por una parte, la explotación maderera por parte de los grandes monopolios madereros, se ha realizado en forma indiscriminada, destruyendo árboles nativos, lo cual desde una perspectiva de las comunidades indígenas, rompe el equilibrio de la naturaleza y de hecho provoca impactos sociales y ambientales: una pérdida de la diversidad genética existente en estas zonas y un cambio de hábitos y prácticas productivas propias de las comunidades indígenas. La explotación minera ha hecho uso del Puerto Misahuallí, Ahuano y la Ribera del Río Napo dados sus yacimientos auríferos de sílice, mármol, arenisca asfáltica y oro. La entrada de las empresas exploradoras y explotadoras de estos minerales genera fuertes conflictos con las comunidades, dado que afecta, especialmente, las prácticas tradicionales de uso del suelo. A su vez ha implicado afectaciones a la salud de los habitantes y disminución de la biodiversidad, debido al uso de productos de refinación y separación de metales altamente nocivos. Finalmente, la presencia de hidrocarburos en esta zona y su explotación genera una amenaza a la integridad étnica y cultural de las comunidades indígenas, por un lado, afecta quebradas, ríos y lagunas y una diversidad de fuentes de agua que hacen parte de los rituales propios de los pueblos indígenas. Luego la apertura de trochas, e instalación de campamentos incrementa la población en la zona y se adoptan costumbres no propias de la población local. Así mismo, se deteriora la salud de las comunidades por los desechos tóxicos derivados de la explotación del crudo y una extinción progresiva de los recursos naturales y la biodiversidad.

Adicionalmente se encuentra el potencial turístico de la región, dada la gran diversidad de atractivos naturales y culturales, que si bien tiene consecuencias positivas a nivel económico, se sabe que esta no es una actividad inocua y donde quiera que se ha instalado ha generado cambios irreversibles. En algunos casos, afecta de manera negativa los patrones originales de la cultura de los kichwas de Napo, en la medida en que se da una cierta adaptación selectiva en el sistema de valores, generando nuevas alternativas de desarrollo y cambio de actividades y aspectos a nivel de su comportamiento, es decir una transculturación mas psicológica que afecta la cohesión social. Incide además en el incremento de los impactos negativos al medio ambiente y la incorporación de prácticas y demandas se servicios ajenos a las costumbres tradicionales de la poblaciones indígenas.

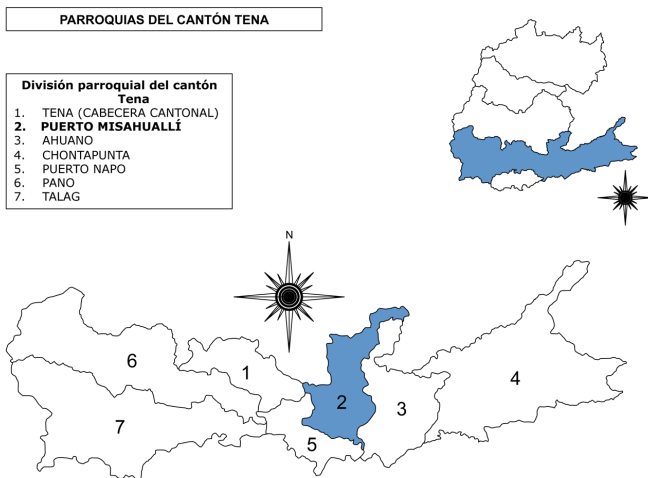
2.2. La comunidad kichwa La Unión Venecia, Cokiuve

Mapa 1. Cantones de la Provincia de Napo



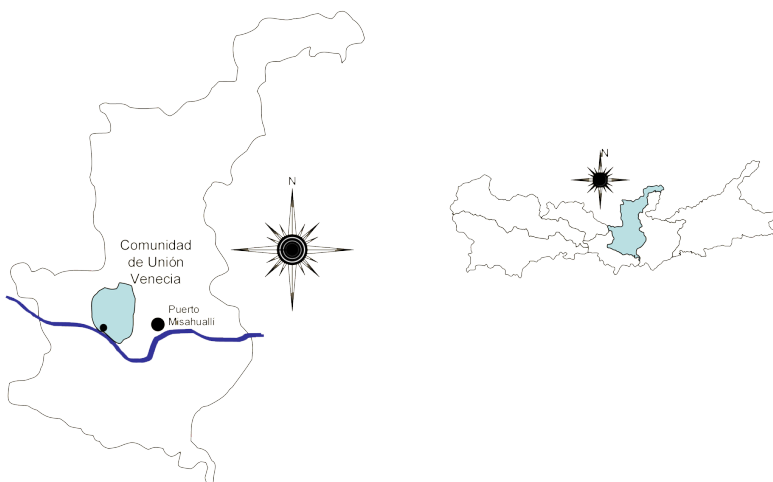
Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

Mapa 2. Parroquias del Cantón Tena



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

Mapa 3. Ubicación de la comunidad Unión de Venecia en la parroquia rural del Puerto de Misahuallí



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

La comunidad kichwa Unión Venecia COKIUE se encuentra ubicada en la parroquia Misahuallí, cantón Tena, provincia del Napo, en el camino entre Tena y Puerto Misahuallí. Limita al norte con varios posesionarios del Valle Hermoso, al sur con el Río Napo, al este con el Río Lluspi y al Oeste con la Asociación Surcos Nuevos.⁵²⁷ Actualmente es una comunidad kichwa conformada por 63 familias. Hablan el idioma kichwa, el cual no es simplemente un idioma sino además un modo de vida, una forma de ver y actuar en el mundo. Las nuevas generaciones dominan el castellano y su lengua nativa. En ejercicio de los derechos colectivos esta comunidad se autodefine como una comuna de raíces ancestrales, por lo que mediante aval de la Federación Evangélica Kichwa del Napo-Fenakin, solicitan al Codenpe su reconocimiento legal y el registro de su estatuto.

Mediante la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964, se inicia un proceso de titulación de tierras a favor de colonos, por tanto, comienza también el despojo de tierras a los pueblos y comunidades indígenas. La comunidad Unión Venecia al igual que la mayoría de las comunidades de la amazonia ecuatoriana, sufrió despojo de tierras y se sometieron a casi veinte años de litigio territorial en el ex Ierac Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, e inclusive hasta la presente fecha el hoy INDA (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria) aún no ha entregado los títulos de propiedad a favor de la comunidad de una parte del territorio ancestral. Por exigencia del ex Ierac la comunidad “Unión Venecia”, adquirió personería jurídica en el Ministerio de Bienestar Social el 18 de enero de 1988 con la denominación de Asociación Indígena “Unión Venecia”, que obligó a la conformación de un directorio conformado por: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico y la asamblea general como la máxima autoridad de la comunidad. Esta forma de organización tuvo algunos inconvenientes internos, por tanto la comunidad vuelve a reorganizarse como comunidad kichwa Unión Venecia (Llásag, 2011).

527 Ver Estatutos de la Comunidad Kichwa, Unión Venecia, abril del 2010.

Según algunos dirigentes de la comunidad⁵²⁸ los miembros de la actual comunidad kichwa Unión Venecia, descienden del “antiguo pueblo Ishpingo Pamba”, que a su vez tiene raíces culturales de la nacionalidad “Umawa” que existía antes de la llegada de los kichwas y españoles y se encontraba ubicada a lo largo del río Amazonas y Napo. Sin embargo en investigaciones etnográficas realizadas en la Amazonía ecuatoriana, estas comunidades se denominan de manera general los kichwas del Napo. Michael Uzendosky (2010: 38) en su trabajo etnográfico en la Amazonía ecuatoriana, menciona que “los kichwas del Napo no se ven a sí mismos como un grupo aislado de otras poblaciones con las que conviven”. Así mismo destaca que las identidades kichwas del Napo no están definidas únicamente de manera esencialista de ser “runas”, sino que además están definidas por valores relacionales y formas sociales específicas que en la mayoría de las veces tienen sus raíces en las formas de parentesco.

Es común ver a los indígenas de esta comunidad cargar “shigras” para transportar algunos productos, estas son hechas a base de nudos que simbolizan la construcción de redes sociales de parentesco de una familia, de un grupo de familias o de una comunidad. Por tanto, es muy frecuente encontrar en esta comunidad familias o cacicazgos destacados a nivel de liderazgo y autoridades con fuertes lazos sociales con grupos de familias y débiles con otros. Esto a su vez evidencia ciertas divergencias en la comunidad que han sido generadoras o afianzadoras de conflictos internos relacionados con la familia, sobre todo por relaciones de pareja. Un conflicto de pareja generalmente va a significar la defensa por parte de los familiares de los implicados, cada uno de acuerdo con sus intereses familiares o de grupo, es decir generalmente el *ayllu* de la mujer, como el del hombre, se sienten ofendidos y responden golpeando o amenazando con violencia física.

[...] yo tuve un problema aquí, yo viví aquí entonces me junté con una señorita, una niña, con una mujer de aquí de la comunidad, entonces fue un conflicto entre las familias, entonces ella por ser menor de edad,

528 Entrevistas realizadas a dirigentes, Domingo Andy Aguinda, marzo de 2010 e Inés Chongo, febrero de 2010.

entonces me querían llevar allá a la cárcel por esas cosas. Habían dicho que si me encontraban me iban hacer daño los hermanos, el papá, ya todos sabían del asunto, por eso yo no podía acercarme por acá.⁵²⁹

Es importante hacer referencia a un proceso social no tan frecuente pero que fue observado en la comunidad kichwa Unión Venecia, que también Uzendosky lo resalta en su investigación: hay una tendencia a generar una transformación de identidad étnica mediante el matrimonio. Es muy frecuente encontrar mujeres u hombres kichwas amazónicos de esta comunidad que han establecido una relación matrimonial con personas blanco-mestizas e incluso de otros países, que por efectos de turismo, investigaciones de diferente índole estuvieron en la zona. Uzendosky (2010: 39) hace referencia a este proceso como una “transculturación” que implica una flexibilidad de fronteras que permiten el intercambio de identidades y la transformación de estas por medio del matrimonio.

Otros aspectos importantes dentro de la comunidad y que también lo resalta Uzendosky son sus creencias. Para ellos todas las cosas tienen alma y por tanto vida, “las sustancias dan vida mientras que fluyen por varios ámbitos”, en este sentido identifican el *sumay* (espíritu o aliento) y al mismo tiempo el *yawar* (sangre) como sustancias esenciales de parentesco. Así mismo, el nacimiento y la crianza de una persona kichwa Napo se define mediante el desarrollo de la voluntad,⁵³⁰ que es un poder y conciencia social ubicada en el shungu (corazón); en este sentido una persona es el producto de toda una vida y su valor reside en las relaciones sociales, familiares, de pareja y comunitarias, en los lazos de solidaridad y reciprocidad que mantienen su continuidad en el tiempo no como individuos sino como grupo. La reciprocidad y las relaciones de mutuo respeto se valoran altamente en esta comunidad, el comportamiento del dar y recibir es la base de las relaciones de amistad

529 Entrevista realizada a Arturo Tapuy, docente del Instituto Educativo Gran Venecia, 21 de mayo del 2011, Unión Venecia.

530 La voluntad vista no solo como la capacidad de estar conscientes de la dependencia de las relaciones sociales que definen la moralidad y la calidad de la persona, sino que también implica estar en un estado de conciencia para regular los deseos socialmente en un proceso de creación de valores. (Turner, 1984, citado por Uzendosky, 2010: 74).

y compadrazgo que visualizan a su vez relaciones jerárquicas y cierto estatus dentro de la comunidad.

El nacimiento y crecimiento de un niño o niña kichwa del alto Napo gira alrededor de una serie de creencias y rituales propios de principios cosmológicos y simbólicos. Igualmente, los castigos o sanciones empiezan desde el hogar para mantener una formación de respeto y solidaridad, para implantar valores, comportamientos y sentimientos de responsabilidad. Es así que en el proceso de formación de un niño se ven castigos como la ortigada, darle nalgadas o golpearle las manos a un niño, pellizcar el lóbulo de la oreja o en casos más severos y dependiendo de la edad de los niños les colocan una pequeña porción de ají en su boca. Cabe recordar que este tipo de “castigos” y las formas de hacerlo están llenas de significados profundos incluyendo las sustancias o elementos que se utilizan para ello. Es importante resaltar lo que Uzendosky (2010) menciona con respecto a los castigos y es que raramente se castiga a los niños por pelearse entre ellos, dado que estas peleas definen un orden jerárquico que permite internalizar el grado de superioridad e inferioridad de unos con respecto a otros y, también, porque adquieren el valor de defensa propia.

El proceso de diferenciación sexual empieza en el desarrollo de la voluntad de las personas. Los niños y niñas maduran en la medida en que desarrollan voluntades masculinas y femeninas; este proceso depende de la asignación de roles dentro del hogar y su manera de contribuir al mismo, los niños más grandes aprenden con su padre a cazar y a pescar con trampas y redes; las niñas ayudan en la chacra y a preparar la comida junto con los niños más pequeños. Al madurar hombres y mujeres adquieren diferentes poderes espirituales (Uzendosky, 2010: 77). Sin embargo, tal como lo manifiesta el autor hay “hombres que desarrollan voluntades femeninas y mujeres que desarrollan voluntades masculinas”, un ejemplo de ello, y sin contar con los factores externos que pudieron haber influido, es la existencia de algunas mujeres líderes respetables en la comunidad kichwa Unión Venecia; entre ellas, la señora Inés Chango,⁵³¹ una mujer joven que ha sido presidenta de la comunidad

531 Entrevista a Inés Chongo, 14 de mayo de 2011, Unión Venecia, Tena.

por cuatro años y que ha enfrentado situaciones complejas en defensa y ejercicio de los derechos colectivos, aspectos que describiré en detalle posteriormente en los casos de conflictos internos. Es interesante resaltar que hace 40 años este mismo cargo fue ejercido por la compañera Estela Calapucha, pero en ese tiempo las condiciones eran diferentes, pues ella ejerció este cargo en representación de su esposo, dado que las mujeres no podían ser socias de la comunidad, siendo este un privilegio únicamente de los hombres. Sin embargo, tradicionalmente han existido mujeres mayores que han sido históricamente reconocidas y respetadas en la comunidad y a quienes se acude por solicitud de consejos, sobre todo en conflictos familiares. También existen mujeres poseedoras de conocimientos especiales curativos mediante la medicina tradicional, adquiriendo dentro de la comunidad un estatus especial y un compromiso comunitario de armonía.

No obstante, si bien se dan estas combinaciones de roles, más el discurso de la complementariedad de las relaciones en el sentido de que la vida no es posible sin combinaciones femeninas y masculinas, es notable la fuerza del género masculino, cuya definición se da por los roles desempeñados por mujeres y hombres, por la asociación de los hombres con los orígenes de la vida y el conocimiento, como por la violencia física que ejercen los hombres sobre sus esposas. En las entrevistas realizadas a varias mujeres⁵³² de la comunidad, manifestaron que hay esposos que golpean de manera no legítima, haciendo referencia como legítimo aquello que es “libachina” y “yachachina”, que implica un castigo y una enseñanza respectivamente como parte de una socialización de la mujer. Sin embargo, cuando los hombres les pegan (*makana*) de manera destructiva a sus esposas, sin ser esto una “yachachina”, se convierten en un conflicto familiar de pareja que es regulado por las autoridades dentro de la familia y en su defecto por las autoridades de la comunidad.

Un aspecto importante a resaltar que se logró observar es la presencia de líderes evangélicos, que surgen en contra del chamanismo y de prácticas que generan conflictos familiares y comunitarios, entre ellas el emborracharse, bailar y fumar. Es así que normalmente se han dedicado

532 Entrevistas a Marcia Chiguango, 13 mayo 2011 Unión Venecia y a Helena Andy, 14 mayo 2011.

a la evangelización y construcción de iglesias en las comunidades bajo la administración de dirigentes indígenas evangélicos, cuya diferencia con los seguidores de la iglesia católica, consiste en resaltar las nociones indígenas y los principios de solidaridad, igualdad y resistencia a la dominación, entre otros. Por ejemplo, existe la Federación Evangélica Kichwa del Napo-Fenakin a la cual se afilia esta comunidad kichwa Unión Venecia y que tuvo bastante representatividad e intervención durante el levantamiento indígena del 2001, en el cual no solo protestaban por la defensa de los derechos colectivos indígenas sino, como una expresión de resistencia hacia las reformas neoliberales que se implementaban con el proceso de dolarización en Ecuador. Cabe mencionar que este fue un levantamiento fuertemente reprimido por parte del Estado, todo esto en el marco de un contexto de levantamientos indígenas que empiezan en 1990.

Una de las formas sociales de esta y muchas otras comunidades indígenas andinas es el compadrazgo. En esta comunidad todos tienen compadres, el padrino (*markayaya*), la madrina (*markamama*). Uzendosky (2010: 166) menciona que cuando las personas le piden a alguien que se convierta en el padrino de sus hijos, lo hacen empleando la frase “*Kay wawara markay*” que significa “por favor, sostén a mi hijo”. La elección de un padrino obedece a criterios de respeto, madurez, de responsabilidad y ejemplo dentro de una comunidad, pues ellos darán consejos y participarán activamente en la resolución de conflictos de sus ahijados, es decir se les asigna un rol de autoridad después de los padres, quienes tienen la obligación moral de contribuir en la resolución de los conflictos familiares de pareja.

La producción de esta comunidad gira alrededor de las chacras, cuyo mantenimiento generalmente es responsabilidad de las mujeres, el cultivo más importante es la yuca, pero además siembran limones, bananas, plátanos y granos. El cultivo de la yuca en esta cultura se relaciona con la procreación, de ahí que el cuidado de este cultivo tenga ciertos significados que hacen que la mujer cuide de sus chacras. En este sentido, generalmente las mujeres no permanecen en casa, llegan cansadas de un trabajo arduo en la chacra y con los productos que recogen de ella preparan las comidas, mientras que otros productos son regalados

generosamente a sus visitas, amigos o conocidos, personas con quienes han entablado lazos de solidaridad y reciprocidad a la vez. Los hombres tampoco permanecen en casa sobre todo en época de chonta o de verano, pues ellos son los proveedores de la carne y el pescado. Con relación a los alimentos, una bebida propia de la comunidad, es la chicha o aswa, variada en sabores, texturas y con diferentes grados de contenidos alcohólicos dependiendo la ocasión. En las celebraciones (pedidas de mano de la novia, matrimonios) se utiliza generalmente para emborracharse y en la vida diaria esta es esencial como refresco que acompaña las comidas, en las mingas tiene el significado de proveer energías y de animar el diálogo comunitario.

2.3. Formas de organización

La conformación de la comunidad de acuerdo con sus estatutos obedece a principios que tienden a fortalecer la unidad y la identidad cultural de los miembros e impulsar por medios lícitos la reconstitución, unidad y fortalecimiento de la comunidad. Así mismo, buscan formas de organización interna de acuerdo a los usos y costumbres que entre otros aspectos implica la convivencia armoniosa con el entorno natural. De ahí que dentro de sus objetivos también se busque cuidar y proteger el medioambiente y la biodiversidad a fin de lograr una vida sana y ecológicamente equilibrada.

A nivel del desarrollo socioeconómico buscan mejorar la producción y actividad agropecuaria, planificar y ejecutar la repartición de tierras en forma equitativa entre todos los socios de comunidad, y organizar capacitaciones técnicas y de formación profesional en diferentes áreas de acuerdo con las necesidades y requerimientos de la comunidad. De este modo no descartan el apoyo técnico, financiero y científico de organismos nacionales e internacionales para la ejecución de proyectos de desarrollo social. De manera más amplia buscan brindar apoyo a los sistemas de educación intercultural bilingüe y de salud intercultural en coordinación con los respectivos organismos responsables, generar políticas de preservación y concertación de

recursos naturales y participar activamente en procesos de lucha del movimiento indígena a nivel, local, nacional e internacional.

La comunidad kichwa Unión Venecia vincula a las familias presentes en el acta de constitución y a los miembros de la zona que posteriormente soliciten su ingreso por escrito, el cual es aceptado por el directorio y por la asamblea general de los socios. El que es socio se hace acreedor de tierra en la comunidad, pero lo debe solicitar por escrito ante la asamblea. Anteriormente solo eran socios los hombres, por tanto las mujeres acudían a la asamblea como representantes de sus esposos, en tanto tales no tenían ni voz ni voto. La dirigente Inés Chongo menciona que esta situación ha cambiando con el tiempo y actualmente todos y todas pueden ser socias. Este cambio se ha dado, entre otros aspectos, por la influencia de una oficina de los derechos de la mujer que se creó en el Tena. Entre los requisitos de los socios se incluye que no hayan sido expulsados de ninguna organización de la misma naturaleza, el pago de una cuota de ingreso y la asistencia puntual a las sesiones de la asamblea general. En el momento en que es aceptado como socio puede elegir y ser elegido para cualquier cargo directivo, tiene voz y voto en las deliberaciones de la asamblea general y puede hacer cualquier petición o reclamo sobre las gestiones económicas y tiene la obligación de mantener el prestigio de la comunidad mediante una buena conducta. Sin embargo, se puede dejar de ser socio, si así se desea de manera voluntaria, presentando de forma escrita a la asamblea su petición también se pierde tal calidad si se deja de residir en la comunidad, por fallecimiento y por incumplimiento a las normas estatutarias y de convivencia armónica en la comunidad.

Dentro de la organización de la comunidad existe el concejo directivo de la comunidad, el cual está conformado por dos organismos:

- a. La asamblea general –máxima autoridad de la comunidad– está conformada por todos los socios activos. Esta se realiza cada tres meses o de forma extraordinaria previa convocatoria. Entre sus funciones, están todas las decisiones que tengan que ver con los miembros del directorio, aprobar estatutos y reglamentos, aprobar presupuestos, aprobar cuotas de los nuevos socios, aprobar informes económicos de actividades. Así mismo, se encuentra la

- tarea de sancionar a los socios de acuerdo con las normas estatutarias y reglamentarias, previo informe presentado por la directiva. De igual forma, la asamblea resuelve problemas que se presenten entre los socios o entre los directivos y que hayan sido puestos a consideración de la comunidad.
- b. El directorio o directiva está organizado de forma jerárquica, mediante la elección de un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un procurador común y cuatro vocales. Esta directiva dura alrededor de dos años sin reelección consecutiva en el mismo cargo, a menos que la asamblea en su totalidad y consenso así lo decida. No perciben honorarios y sesionarán cada mes o cuando las circunstancias lo requieran. La directiva puede ser removida por la asamblea en caso del no cumplimiento con sus obligaciones o por desarrollar actividades de carácter político partidista a nombre de la comunidad. Dentro de las funciones que son propias de una directiva, cabe resaltar que esta también incluye sancionar a los socios de acuerdo con las normas estatutarias y de acuerdo con las decisiones de la asamblea. Es importante mencionar que el procurador común vigila que no se cometan arbitrariedades dentro de la comunidad, asesora e interviene en todos los asuntos judiciales y extrajudiciales defendiendo los intereses de la comunidad o de sus miembros y vela porque haya armonía del buen vivir en la comunidad.

En los estatutos de la comunidad kichwa Unión Venecia se menciona que la expulsión del socio será acordada por la asamblea y siempre con derecho a la defensa. Generalmente se expulsa por incumplimiento a las disposiciones estatutarias, por agresión de palabra u obra a los dirigentes y socios de la institución, por mala utilización de los recursos de la comunidad o fraudes que vayan en perjuicio de la misma, así como acuerdos o contratos que lesionen los intereses de la comunidad. No obstante, hay un conducto regular de sanciones a seguir en casos que atentan con el buen nombre de la comunidad y que nos muestran que la expulsión es una decisión que se toma después de una serie de advertencias sobre una determinada infracción que implique el desequilibrio de la comunidad.

Sanciones según estatutos. Conflictos:

1. Amonestación por escrito por parte de la Asamblea General
2. Multa
3. Exclusión
4. Expulsión

Es importante resaltar que además existen algunos castigos que tradicionalmente han sido aplicados por los mayores, pero que en esta comunidad últimamente prefieren no aplicarlos o en su defecto son aplicados solo internamente en las familias. Inés Chango refiere que cuando una persona cometía una falta se le aconsejaba y se le prevenía, pero si en dos ocasiones comete la misma falta, haciendo por tanto caso omiso a las recomendaciones y consejos, se le castigaba colocándole una porción de ají en los ojos, se azotaba con ortiga y también se le colocaba tabaco en los ojos. Posteriormente, los mayores más sabios le soplaban la cabeza y las manos con el ánimo de darle valor. Estas prácticas fuera de ser un castigo tenían un poder de sanación. Inés Chongo relata el procedimiento y significado de estos castigos:

Ponían ají en el ojo y la ortiga. Le ortigaban todo el cuerpo desnudo, si se movían se les pegaban con correa. Había un montón de ortiga alrededor sabían estar sentados en la mitad, si se movía le castigaban con todas las ortigas, con todos los guangos le daban. El que colocaba el ají en los ojos, era un chaman o un yachaj. No ponía cualquiera. El yachaj antes de colocar el ají daba consejos, y dando consejos iba colocando el ají. El castigado tenía que abrir los ojos. Le colocaban de 12 ajíes, de doce matas, de diferentes ajíes mezclados con diente de tigre. Eso es ¡fuertísimo! ¡Dios mío! Salían lágrimas pero uno se aguanta (...) Esto de colocar el ají te da más energía, la energía, no tener miedo, para tener fuerza, no ser tímida, tener el valor para enfrentar. Eso iba acompañado de la energía que te daban los mayores mediante sopladitas en las manos y cabeza (...) Pero por tres días no teníamos que comer ají ni sal. Esto, porque ellos daban poder, soplaban, entonces era el poder que le daba el chamán.

Así mismo, se tenía la costumbre de que para que no sean dormilonas o dormilones decían, y ser madrugadoras y fuertes; a las tres de la mañana mandaban a bañar castigada o castigado al Río Napo. A las tres de la

mañana nos hacían levantar. Antes que bañe el Pushcuquindiun bichito que es como helicóptero y se baña a las tres de la mañana. Había que bañarse a esa hora para coger la sabiduría, la fuerza, la energía. Tenía que bañarse antes de que bañe el pushcuquindi, y después tenía que coger dentro del agua una piedra negra o blanca, golpear en las rodillas y botar al fondo del río, luego se regresaba y no tenía que pararse a lado de la candela calentándose, sino que tenía que quedarse parado mirando cómo se secaba el cuerpo sin calor... ¡ahí sabían estar temblando! (...)⁵³³

2.4. Las autoridades indígenas

Martínez (2002) menciona que a raíz de la promulgación de la Ley de Comunas en 1937, se impuso un nuevo perfil de liderazgo en las comunidades indígenas con el fin de que tengan la posibilidad de relacionarse con la burocracia del Estado, y con ello fueron perdiendo terreno los líderes y dirigentes tradicionales, quienes resultaron marginados, entre ellos los líderes ancianos, en cambio, los nuevos, eran más necesarios para enfrentar los retos de la sociedad capitalista.

En este sentido la comunidad kichwa Unión Venecia, antes de llamarse así y organizarse jerárquicamente según unos parámetros establecidos por el Estado, resolvía sus conflictos internos de acuerdo con sus usos y costumbres, y contaba con ciertas autoridades que si bien no se posesionaban mediante documentos escritos, recibían reconocimiento, respeto y estatus dentro de la comunidad. Antonio Alvarado, actual dirigente de la comunidad, recuerda al respecto lo siguiente:

Con los mayores sí teníamos un símbolo que representaba con corona, ya con unas lanzas, eso era que era el jefe, el que manda. Había otras autoridades que organizan, y tienen su mando en la comunidad y se conocían como “kuracas” saben decir, actualmente nosotros recién estamos cambiando la historia que más antes teníamos y que nosotros hemos olvidado de decir a los presidentes “kuracas”. Entonces eso estamos ya

533 Entrevista a dirigente Inés Chongo, 14 mayo 2011

recuperando (...) la misma costumbre que nuestros abuelos que ya más antes tenían.⁵³⁴

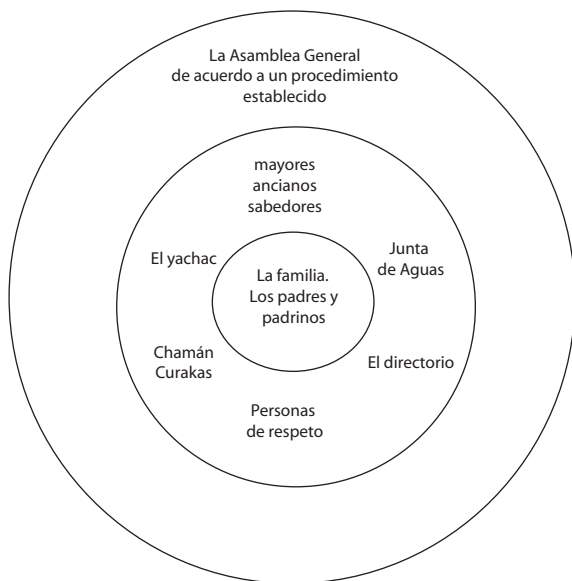
En la comunidad existen diversos niveles de autoridades. En primer lugar están los padres y padrinos, a quienes se recurre ante conflictos de parejas y peleas familiares; en un segundo nivel están las autoridades tradicionales, es decir los mayores reconocidos por su honestidad y sabiduría, el presidente de la comunidad y el directorio, quienes resuelven los casos que no son solucionados por las autoridades de primer nivel o los que fueron sometidos de manera directa. Hay un tercer nivel de autoridad que es la Asamblea General, que conoce todos los casos no resueltos por las autoridades de primero y segundo nivel, así como los casos considerados graves como los conflictos territoriales y conflictos por acumulación de infracciones que atentan contra la armonía comunitaria.

De manera más formal, dentro de la comunidad, la máxima autoridad que se encarga de resolver los conflictos previa resolución por parte de las autoridades del primer y segundo orden, es la Asamblea General en conjunto con la directiva la cual es elegida por votación y cualidades de liderazgo comunitario sin que haya ningún símbolo de posicionamiento o insignia. Su nombramiento obedece a un conjunto de cualidades que una persona ha demostrado durante su permanencia en la comunidad y sin necesidad de estar casada o casado. “La elección de las autoridades nace de su vocación, idealismo y trabajo a favor del fortalecimiento comunitario.”⁵³⁵

534 Entrevista a dirigente Antonio Alvarado, 15 mayo 2011. Comunidad Kichwa La Unión Venecia.

535 Entrevista a dirigente Joaquín Chiguango, comunidad kichwa Unión Venecia, 14 mayo 2011.

Diagrama 1. Autoridades propias de la Comunidad Kichwa La Unión Venecia



Fuente: Elaboración propia.

La posesión de las autoridades que integran la directiva se hace levantando un acta mediante juramento ante todos los miembros de la asamblea. Generalmente, las mujeres han sido parte de la directiva en cargos de tesoreras, secretarias o vocales. No obstante se destaca la participación de Inés Chongo en el cargo de presidenta durante dos períodos: “quien ha tenido mucho apoyo de todos en la comunidad ha sido la señora Inés que ha sido la única mujer presidenta que ha luchado por sacar adelante esta comunidad durante cuatro años, además porque le pudimos reelegir dos veces, porque ella demostró ser una persona eficiente capaz y ha luchado muy fuertemente”.⁵³⁶ En las grandes mingas se nombran a mujeres capitanas quienes son las encargadas de vigilar el desarrollo de las actividades de la comuna relacionadas con

⁵³⁶ Entrevista realizada a Ruth Andi, 21 mayo 2011.

la preparación de alimentos, bebidas y limpieza.⁵³⁷ En algún momento se conformó un comité de mujeres que tenía como objetivo ayudar a la comunidad en su organización en torno a un proyecto de crianza de pollos, pero después la organización de mujeres desapareció dado algunos inconvenientes personales, este proyecto fue financiado por un macroproyecto agrícola ejecutado por estadounidenses.⁵³⁸

Es importante resaltar que a parte de la Asamblea General y de la directiva, existe el comité de aguas que se encarga de solucionar algunos problemas relacionados con la distribución de agua, problemas que no son de gravedad dentro de la comunidad. Así mismo existen personas mayores respetadas dentro de la comunidad que tienen injerencia en la resolución de conflictos de carácter familiar. En este sentido los conflictos familiares son solucionados, en primera instancia, en la familia con los padres de las partes o los padrinos, y en caso de no ser resueltos en estas instancias pasa a la asamblea general. Cabe mencionar también la presencia de misiones evangélicas que según algunos dirigentes, comenzaron con la creación de la Escuela Mariscal Sucre hace más de 40 años,⁵³⁹ otros mencionan que estas llegan con una misión norteamericana a los largo del río Napo; lo importante es que estas tienen cierta incidencia dentro de la comunidad en la medida, en que mediante consejos ayudan a solucionar algunos conflictos internos. La combinación del líder indígena y evangélico, si bien rompe la relación del indígena con su propia concepción de lo sobrenatural y con las diferentes divinidades originarias, ha generado la transformación de ciertas prácticas que resultaban ser dañinas en la comunidad como el alcoholismo.

2.5. Resolución de conflictos internos

En caso de cualquier conflicto la comunidad busca por todos los medios recobrar la paz comunitaria mediante varios ritos curativos y no de sanciones, por ello la autoridad comunitaria no se limita a aplicar una nor-

537 Entrevista en kichwa a señora Helena Andi, 14 mayo 2011.

538 Entrevista a dirigente Joaquín Chiguango, 14 mayo 2011, y Helena Andi.

539 Entrevista a dirigente Domingo Andy, 14 mayo 2011.

ma al hecho, sino que es un mediador e investigador. Los ritos curativos y su ejecución lo decide la comunidad en consenso. Para la comunidad una persona que no se cura y no tiene predisposición de reintegrarse a la comunidad debe ser expulsada,⁵⁴⁰ porque de lo contrario generará mayores conflictos para la comunidad. Ello no significa que la Asamblea decide de manera arbitraria, pues sus resoluciones se fundamentan en normas internas de la comunidad, que en el caso de Unión Venecia son transmitidas de manera oral y otros se encuentran recogidos en las normas estatutarias.

Según los dirigentes todos los conflictos son resueltos y acatados por la comunidad. Así mismo refieren que son pocos los casos que lleguen al Directorio y Asamblea General, pues la mayoría son resueltos por los padres, madres, mayores, padrinos. De todos los conflictos resueltos en los últimos cinco años, tres han sido llevados a la justicia ordinaria, la cual ha provocado mayores conflictos internos desconocimiento de las decisiones de las autoridades indígenas.

Cabe resaltar que la comunidad cuenta con varios mecanismos de coordinación con las instituciones del Estado: Registro Civil, Registro de la Propiedad, etc. a los cuales recurren para registrar los nacimientos, matrimonios, ventas de propiedades, etc. Con la justicia ordinaria no existe coordinación porque hay un criterio generalizado de la comunidad de que es corrupta y discriminatoria. Los abogados, fiscales y jueces son considerados por la comunidad como mentirosos, que engañan a la gente y solo pretenden llevarse el dinero.

2.6. Conflictos de tierras

Históricamente prevalece el conflicto por invasión de tierras ancestrales por parte de los colonos, algunos dirigentes y socios de la comunidad refieren que cuando llegaron los colonos ellos emigraron al otro lado del río, a las tierras que estaban baldías, y que ahora necesitan recuperar sus tierras, que les fueron arrebatadas, y quieren escriturar estos terrenos. Esta es la lucha actual que han enfrentado con los invasores de sus

540 Ver Estatutos de la comunidad kichwa Unión Venecia, capítulo 5 “De las sanciones”.

tierras y con las autoridades del Estado que han actuado e incidido en defensa de los invasores recurriendo incluso a la represión de la comunidad y sus dirigentes.

Quien habitaba estas tierras era una propietaria que se llamaba Ana Maldonado. Pero nuestros padres han vivido aquí, pero como ellos por dar a cambio de ropitas, en ese tiempo licores, yo qué sé, ahí a cambio de vestidos, botas, lo que sea y así, con eso vaya no más, perdieron el terreno total. Entonces así nuestros padres se iban y vienen las generaciones nuevas, los hijos, los futuros hijos que regresaban a recuperar los terrenos y en eso es lo que realmente estamos luchando (...) Pero sin embargo no tenemos todavía en su totalidad la escrituración de nuestro terreno.⁵⁴¹

2.7. Conflictos por robos menores

Son conflictos generados por robos menores o como cuando alguien roba una gallina o un costal de cacao o entran a las chacras. Ante ello, la comunidad procede a investigar quiénes son los ladrones y para ello busca la forma de encontrarlo in fraganti. Después se pasa a informar en asamblea general y colocar en evidencia pública al ladrón; cuando son niños se llama la atención a los padres. Luego la persona que roba o los responsables deben pagar el valor de lo que robaron, la cuantía del valor es acordado en asamblea general, o si tiene guardado lo robado en casa, el ladrón debe ir por él y devolverlo.⁵⁴²

1. Ante un robo, se realiza lo siguiente:
2. Indagación e investigación.
3. Informar en Asamblea General.
4. Llamado de atención
5. Devolución de lo robado o paga el valor

541 Entrevista al dirigente Antonio Alvarado, 15 mayo 2011.

542 Entrevista a dirigente Inés Chongo, mayo 14 del 2011.

Conflictos por recursos mineros

Con respecto a los conflictos relacionados con la extracción de recursos mineros se menciona que algunas compañías mineras han intervenido en terrenos de colonos vecinos a la comunidad y que ha afectado el bienestar de la comunidad en relación con la naturaleza, sin embargo, la comunidad no ha hecho nada al respecto por que la empresa no está actuando sobre las tierras de la comunidad. No obstante, algunos dirigentes mencionan que en los planos de estas compañías estaban consideradas las tierras de la comunidad, ante ello la comunidad mediante minga procede a señalar sus linderos e impide que esta intervenga en sus tierras. La comunidad se reúne en Asamblea y acuerdan hablar con la empresa minera y advertirle que denunciarán el hecho ante organismos internacionales, mediante la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Posteriormente, empiezan un trabajo de reforestación en la zona que se había dañado.

Nosotros ya tenemos nuestro lindero, la linderación todita esa área, entonces le mantenemos limpio el lindero y la compañía quiso entrar a nuestro territorio, pero nosotros no dimos chance para que puedan trabajar (...) Pero en otra cooperativa que se llama Surcos Nuevos, de los colonos, ellos ya hicieron entrar a la compañía.⁵⁴³

Nosotros dijimos que no vamos a permitir ni para la exploración ni para la explotación, así fue. En el 2003 nos pusimos de acuerdo con Acción Ecológica para que mediante un convenio hacer la reforestación con un técnico ambientalista, en una parte que fue ya destruida y contaminada por la compañía en Surcos Nuevos (...) También dijimos: Si ustedes tratan de hacer exploración nosotros vamos a hacer una denuncia a nivel nacional e internacional por medio de la Conaie, eso dijimos, por eso la compañía dijo que nosotros no queremos tener problemas con las comunidades.⁵⁴⁴

543 Entrevista a dirigente Antonio Alvarado, 15 mayo 2011.

544 Entrevista a dirigente Joaquín Chiguango, 14 mayo 2011.

Algunos dirigentes⁵⁴⁵ manifiestan que no se ha permitido la entrada de compañías mineras porque se daña la tierra, sin embargo conocen que una compañía llamada IAMGOLD,⁵⁴⁶ también tiene considerado intervenir en las tierras de la comunidad, se ha planteado el tema en algunas reuniones y se está pensando tomar medidas al respecto y recibir sugerencias de la Fenaquin. En este mismo sentido expresan que hay cierta amenaza por parte de Petroamazonas y presumen que entrarán por primera vez en conflicto con esa compañía. Con respecto al usufructo de los recursos naturales por parte de las comunidades, Joaquín Chiguango menciona que la comunidad no puede sacar los recursos que están dentro de la tierra, dado que el gobierno ha manifestado que todos los recursos que se encuentran en el subsuelo no les pertenecen.⁵⁴⁷

Conflictos familiares

A parte de los conflictos de tierras se han presentado otros conflictos internos que tienen que ver con problemas familiares de los socios, las peleas y discusiones generadas por los problemas del alcoholismo y cuando el esposo le pega a la esposa.⁵⁴⁸

En la revisión del libro de actas desde el 2007, figura en dos de ellas, casos de resolución de conflictos internos relacionados con problemas familiares. Los dirigentes refieren que los conflictos que hay entre familiares se solucionan la mayoría de veces en la familia y solo cuando no se logran arreglar en estos espacios se soluciona en la asamblea: “hay veces que cuando pasa a la comunidad el problema se tiene que arreglar mediante asamblea, ahí están los testigos, parte de la misma asamblea y

545 Entrevista a dirigente Antonio Alvarado, 15 mayo 2011.

546 Es una compañía minera, explotadora de oro, que reinició sus actividades mineras en Ecuador a partir del 2009, dando continuidad a actividades de exploración que habían sido suspendidas desde el 2008 con la expedición del mandato minero en la Asamblea Constituyente. Es una compañía líder en este campo y que produce aproximadamente un millón de onzas anuales a partir de 5 minas de oro en 3 continentes <<http://www.iamgold.com/>>

547 Entrevista a Joaquín Chiguango, 14 mayo 2011.

548 *Ibíd.*

los dirigentes dirigen a ciertas personas mayores para que ellas den un buen consejo.”⁵⁴⁹

En la familia se resuelven estos conflictos y peleas, el papá, la mamá son los que resuelven. Si la mamá muere y el papá muere, es el hermano mayor el que queda encargado de velar por la familia y de dar consejos y si el hermano mayor muere entonces es la hermana mayor. Si ella desaparece, la otra hermana más menor y así va en cadena el poder que nuestros mayores nos dejaron y que nosotros les dejamos a los hijos.⁵⁵⁰

Otros entrevistados mencionan que las personas que han tenido problemas de separaciones matrimoniales o cuotas alimentarias, decidieron solucionar ante la justicia ordinaria. En un caso de separación que se solucionó en la justicia ordinaria, debido al abandono del terreno por parte de los implicados al rehacer sus vidas en otros lugares distintos a la comunidad, la asamblea conjuntamente con la directiva procedió a asignar este terreno a otros socios, siendo en lo único que las autoridades comunitarias incidieron en este caso. Con respecto a la violencia contra la mujer en casos graves que incluía violencia física, generalmente acudían a la justicia ordinaria,⁵⁵¹ actualmente están resolviendo internamente en las comunidades debido a algunas capacitaciones recibidas por asesores de los derechos de la mujer. Se menciona que conocen de una oficina ubicada en el Tena en donde de forma gratuita y mediante abogados se hacen demandas contra el maltratante y se educa a la mujer sobre sus derechos:

[...] Lo que nos llevó a entender que la mujer también debe participar en la comunidad fue la existencia de un decreto, un derecho de la mujer. La señora Dolores Arteaga, formó el derecho o la ley de mujer que decía que: cuando los maridos maltrataban, tienen que ir a quejar donde el abogado (...) Tenía una casa, había una oficina, hasta ahora hay la oficina de derecho de la mujer, al lado de la casa de ella, pero ella ya no existe ya se murió (...) Nosotros nos enteramos por medio de la radio o a veces conversando sobre los problemas que teníamos que solucionar,

549 Entrevista realizada a dirigente José Domingo Andi, 13 mayo 2011

550 Entrevista a dirigente Mercedes Inés Chango, 14 mayo 2011.

551 *Ibid.*

entonces nos decían: ¡Vayan a la Comisaría de la mujer! Decían: verás cuando tu marido maltrata allá tienes que acudir, allá hay un abogado pero no cobra, es gratis. De boca en boca hemos sabido, de ahí ya supimos el derecho de la Mujer (...) Pero ahora ya no hay necesidad de ir allá, porque nosotros estamos haciendo lo mismo que hacen allá, pero dentro de la comunidad, ahora ya estamos cambiando.

En las conversaciones que se entablaron con la comunidad se mencionó un caso de conflicto familiar generado por una pareja de novios que habían decidido vivir juntos por un tiempo y que su convivencia resultó ser un ambiente de discusiones y peleas. Ante el conflicto que se extiende a los familiares de los afectados y a agresiones verbales entre los familiares, la comunidad por solicitud de los familiares de una de las partes, decide intervenir y solucionar el problema mediante exposición del caso en asamblea general. Este fue un caso que, según la dirigente que fue presidenta en ese entonces, pudo prevenirse en un determinado momento por los familiares de los afectados. Pero que no se logró. Al respecto se menciona lo siguiente:

[...] Habían malos entendidos en la pareja, se peleaban mucho, entonces la mamá del hijo, cuando yo era presidenta, vino y dio a conocer que el hijo con la mujer estaban pasando mal, no se entendían, siempre estaban peleando etc. Entonces yo acudí a una reunión y con los mayores de la comunidad nos sentamos a conversar sobre el conflicto. Les llamé a los compañeros más mayores que mí, ellos tiene experiencia de la vida. Entonces ellos dieron a conocer la vida de ellos, cómo hay que vivir en la pareja, cómo hay que amar, cómo hay que tener a los hijos, cómo hay que cuidar. Y en esa conversa hicimos un acuerdo que consistía en que se separen por unos meses o unos años, en donde el novio se iba a vivir a la casa de la mamá y la novia a la casa de su mamá. Esto, para que con el tiempo miren que quieren hacer, si vuelven juntos o no vuelven. Entonces ahí hicimos un acta de mutuo acuerdo, en donde la mamá quedaba como madre soltera, porque ya tenía una hija la chica, y si ella quería volver volvían. Así se quedó. Pero hasta ahora no he visto que hayan vuelto, ella se puso a estudiar, era de muy tierna edad, entonces recién está estudiando, veo que el joven también está estudiando, está trabajando, entonces la situación va cambiando según la madurez de la edad. (...) El hecho es que este fue un caso en que nosotros hemos

sentado a conversar, y en una asamblea hemos puesto de acuerdo, y hay un acta escrita de la señorita Inés Mamallacta con Arturo Tapuy (...) ⁵⁵²

Este es un caso que se comentó en la comunidad durante mi trabajo de campo y que figura en el libro de actas de la comunidad kichwa Unión Venencia, específicamente en el Acta del 30 de abril del 2010, en la cual se menciona que se hizo una sesión extraordinaria para tratar un asunto de denuncia familiar entre dos familias y cuyo objetivo era llegar a un acuerdo armonioso. El conflicto era de una pareja de novios que decidieron vivir juntos porque tenían un bebé de meses de edad y donde la chica (novia) era menor de edad. Pero esta convivencia se tornó en un ambiente de agresiones. Ante esto, las familias de los chicos deciden poner el caso ante las autoridades de la comunidad. En esta sesión la comunidad nombra a tres jueces los cuales eran personas mayores y de respeto. Posteriormente la señora presidenta Inés Chongo decide que la parte denunciante comente los hechos. Importante resaltar que las partes son las familias de los implicados. Después de una exposición de los hechos por las dos partes involucradas, y de consejos de personas mayores que han sido invitadas y nombradas como jueces, se resuelve que se separen, y que la chica se haga cargo de su bebé. Únicamente en caso de que ella estudie dejará a su hija al cuidado de sus padres, quienes deberán apoyarle. En caso contrario la bebé pasaría al cuidado del chico y de los padres de este. Si bien se decide que la bebé quede a cargo de la madre, se autoriza y acuerda que el padre visite a su hija determinados días a la semana y no pague pensión, pero vele por su cuidado y vestido. Las partes se disculpan por haberse agredido en algunos momentos de rabia y se dan las manos y prometen conservar la armonía. ⁵⁵³

Conflictos graves. Acumulación de varias infracciones: robo, violación, malversación de dinero de la comunidad, adulterio y agresiones verbales.

Este fue un caso al cual la mayoría de los miembros de la comunidad hacen referencia en sus conversaciones, y que termina en la

552 Entrevista a dirigente Inés Chongo, 13 de mayo 2011.

553 Acta Comunidad Kichwa de La Unión Venencia del 30 de abril 2010.

implicancia de la justicia ordinaria en detrimento de la justicia indígena. Este conflicto consiste en que uno de los socios en la comunidad trata de hacer malas inversiones con los fondos de la organización, afilia a otras personas ajenas a la comunidad sin contar con las autoridades. La organización había emprendido un proyecto de desarrollo económico turístico, lo cual implicaba la creación de cabañas comunitarias de ecoturismo; cuando está construido todo, un determinado socio entra y quiere adueñarse de ello, haciendo malas inversiones. Ante esto la comunidad resuelve expulsarlo de la comunidad de acuerdo con las normas estatutarias, pues este socio había robado a la comunidad, quemado todas las cabañas comunitarias y tenía denuncias de adulterio y violación. Este ha sido un conflicto interno que hasta la fecha ha enfrentado la comunidad y que implicó la intervención de la justicia ordinaria dada una demanda que el expulsado emprende en contra de la comunidad.

Bartolo Tanguila quiere estar en líos, como quemó las cabañas, hizo malversación de fondos, también hubo adulterio, había estado conviviendo con una cuñada mía que fue esposa de mi hermano. Desde que vino desde “patisamba” de las riveras del río Napo de una comunidad que se llama San Pedro, molestaba a una chica menor de edad, los familiares le descubrieron, le mandaron pegando. Estaban ya por matar, el tenía 60 hectáreas allá, casa, trabajo, ahí lo botamos porque era un mal elemento (...) En el 2003, como él trabaja en el Municipio, nosotros mediante una convocatoria nos reunimos en una asamblea ordinaria decidimos investigar a él, preguntar si era verdad (...) y en la asamblea primera no vino, en la segunda tampoco y en la tercera ya le expulsamos, después ya se fue a vivir en el Tena como era Empleado Público, acá solo venía así de repente nomás (...)⁵⁵⁴

El señor Bartolo Tanguila fue miembro de la comunidad “Unión Venecia”, como miembro de la comunidad también fue parte del Directorio de la misma. Cuando fue dirigente cometió una serie de irregularidades como: apropiación de cinco mil dólares del proyecto “Invernaderos” y de un motor fuera de borda donado por el Municipio del cantón

554 Entrevista a dirigente Joaquín Chiguango, 14 de mayo 2011.

Tena, la comunidad observó su conducta y dispuso la devolución de los mismos, sin embargo él jamás los devolvió. En ese contexto, el Directorio recibe denuncias en contra del señor Bartolo Tanguila por quemar las cabañas de la comunidad, violación sexual a la señora Rosa Cerda y adulterio cometido con la familia del señor Camilo Andi.

En este caso de conflicto ocurrido en el 2003 y que ha tenido seguimiento por parte de Llásag (2010), dos personas de la comunidad hacen conocer el caso de manera verbal. De esta forma, los señores Camilo Andi y Rosa Cerda comunican al directorio de la comunidad sobre varias infracciones: insultos, adulterio, quema de las cabañas de la comunidad, abuso sexual y malversación de fondos cometidas por el señor Bartolo Tanguila. Una vez conocido el caso, el Directorio de la comunidad procedió a realizar las averiguaciones respectivas, esto es, entrevistar a las personas, recolectar documentos y verificar los hechos denunciados. Posteriormente, el Directorio convocó a la Asamblea General de la comunidad, pero, dos de las asambleas fueron suspendidas porque el acusado Bartolo Tanguila no compareció pese a que fue notificado.

Ante ello, el Directorio convocó a una tercera asamblea a la cual tampoco comparece el señor Tanguila, pero asiste el hijo del señor Bartolo Tanguila, por lo que la asamblea se lleva a cabo con la presencia del hijo en representación del señor Bartolo Tanguila, considerando además que este a raíz de los conflictos se había trasladado a vivir en la ciudad del Tena, es decir, fuera de la comunidad. En dicha Asamblea General, el Directorio realiza entrevistas a los testigos, así como a todos los afectados. El hijo del señor Bartolo Tanguila, que también vive en la ciudad de Tena, ejerce la defensa de su padre y sostiene que no le pueden juzgar a su padre porque está ausente y que para expulsarle deben seguir los mecanismos legales. La asamblea recordó al hijo de Bartolo Tanguila que fue notificado por tres veces, sin embargo no compareció, además se ha probado la malversación de fondos del proyecto “Invernaderos” en donde no justificó cinco mil dólares, los fondos de la venta del arroz que tampoco aparecían, se apropió del motor fuera de borda que fue donado por el Municipio que costó siete millones setecientos noventa y nueve sucres, abusó sexualmente de la compañera Rosa Cerda y quemó las cabañas de ecoturismo de la comunidad.

Finalmente, la Asamblea General mediante acta o resolución de fecha 5 de octubre de 2003 decide expulsar de la comunidad al señor Bartolo Tanguila con la pérdida de todos los derechos en la comunidad, retornando a la comunidad las tierras que fueron entregadas en usufructo, facultando al Directorio para que ejecute tal decisión. Según los informantes, dirigentes Inés Chongo y Domingo Andy, la Asamblea decidió imponer la sanción más grave, esto es, la expulsión de la comunidad, porque consideraban que todos los intentos por sanar al infractor no surtieron efecto, y de parte del señor Bartolo Tanguila no existía la voluntad de arrepentirse y curarse, al contrario prefirió salir de la comunidad y residir en la ciudad del Tena, lo cual no ayuda a mantener la paz comunitaria. Además, los comportamientos anteriores del señor Bartolo Tanguila fueron tomados en cuenta al momento de sancionar. La sanción de la expulsión conlleva la pérdida de todos los derechos como miembro de la comunidad, por ello la comunidad toma posesión de los bienes que fueron entregados en usufructo al señor Bartolo Tanguila.

Después de 5 años de que el señor Bartolo Tanguila fue sancionado, esto es en el mes de agosto de 2008, asesorado por sus abogados concurre a la justicia ordinaria y presenta una demanda de amparo posesorio aduciendo que está en posesión y que le están perturbando; paralelamente presenta una acusación particular por un supuesto delito de usurpación en contra de la Directiva de la comunidad.⁵⁵⁵ En este caso, la comunidad ha alegado incompetencia del juez y cosa juzgada, toda vez que es un caso resuelto por la comunidad y que consta en acta del 5 de octubre de 2003, mediante el cual el señor Bartolo Tanguila fue expulsado de la comunidad con la pérdida de todos los derechos comunitarios y el usufructo de las tierras pasaron a poder de la comunidad.

El Juez Primero de Garantías Penales y de Tránsito de Napo, el 5 de marzo de 2010, dicta el auto de inhibición y ordena que se remita el caso a la comunidad Unión Venecia. Mientras que el Juez de lo Civil de Napo, el 7 de diciembre de 2009, dicta sentencia aceptando la demanda de amparo posesorio presentada por Bartolo Tanguila y rechazando la excepción planteada por la comunidad, bajo el siguiente argumento:

555 Ver Juicio n.º 474 del 2010. Corte Nacional de Justicia del Ecuador. Sala de lo Civil, Mercantil y Familia.

Los demandados al contestar la demanda proponen como excepción perentoria la incompetencia del suscrito juez, sin observar lo dispuesto en el Art. 689 del Código de Procedimiento Civil, que trata sobre las excepciones que deben proponerse en los juicios de conservación o recuperación de la posesión y por cuanto la excepción propuesta no consta entre las mencionadas en dicha disposición legal, se desecha la mencionada excepción.

Esta sentencia fue apelada a la Corte Provincial de Justicia de Napo, la misma que ratifica la sentencia del juzgado de lo civil; esta sentencia ha sido casada y actualmente se encuentra en la Corte Nacional de Justicia.

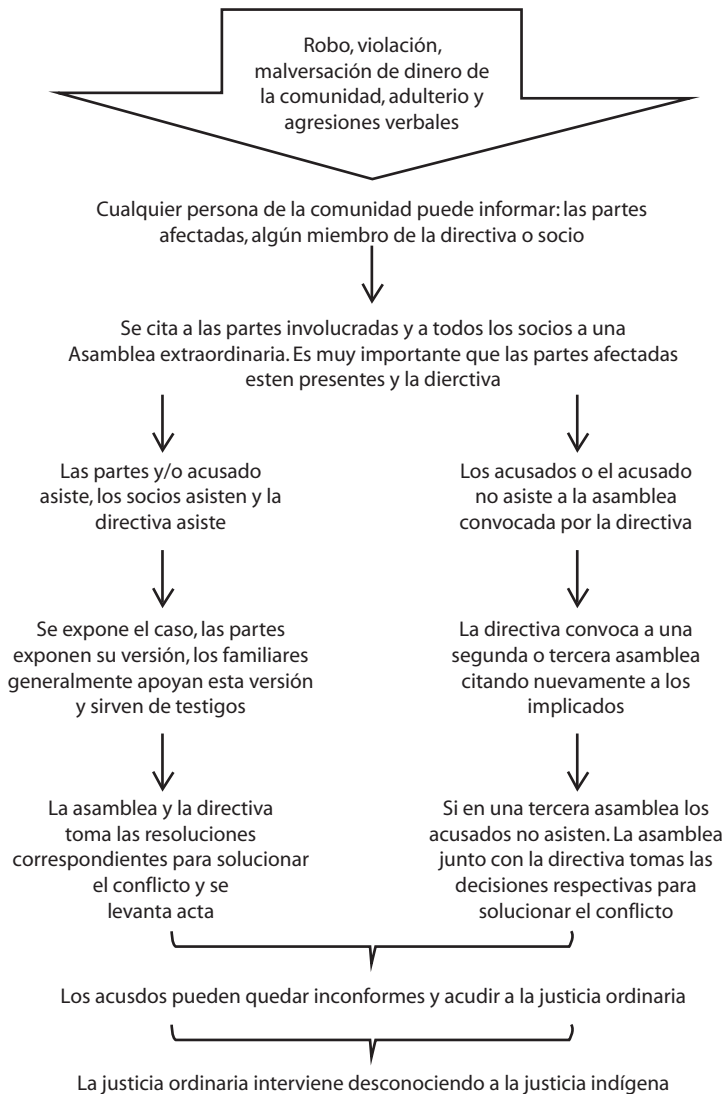
Llásag, en seguimiento del caso, menciona que en la justicia ordinaria, los jueces tanto de lo civil como de lo penal debieron dictar el auto de archivo de la causa fundamentando en lo dispuesto en el artículo 171 de la Constitución, específicamente el inciso segundo que ordena: “El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas”, así como al tenor de lo indicado en el artículo 344 literal c) del Código Orgánico de la Función Judicial: “Lo actuado por las autoridades de la justicia indígena no podrá ser juzgado ni revisado por los jueces y juezas de la Función Judicial ni por autoridad administrativa alguna, sin perjuicio del control constitucional”. Y que, sin embargo, el Juez de lo Civil de Napo y la Corte Provincial de Justicia de Napo dejan de aplicar la disposición constitucional antes indicada y del Código Orgánico de la Función Judicial con el argumento de que la excepción de la incompetencia no procede en el juicio de amparo posesorio. Así mismo menciona que en cambio el Juez de lo Penal de Napo, si bien se fundamenta en el artículo 171 de la Constitución, artículo 9, numeral 2 del Convenio 169 de la OIT, artículos 34 y 35 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y en el fallo de la Segunda Sala de Corte Nacional de Justicia, publicada en la Gaceta Judicial serie 6 XVIII p. 2213 a 2218, no dicta el auto de archivo sino el auto inhibitorio, sin considerar que se trata de un asunto de cosa juzgada en la jurisdicción indígena (Llásag, 2010).

Según los dirigentes Inés Chongo y Domingo Andy, en la comunidad Unión Venecia no hay la concepción de la pena, porque lo que pretende la comunidad es conseguir la paz comunitaria, por ello el procedimiento está integrado por una fuerte mediación discursiva de principios de armonía comunitaria. En el caso del señor Bartolo Tanguila, la comunidad consideró que había agotado todos los mecanismos internos de sanación y retorno de la paz comunitaria, pero se observó que no había la voluntad del señor Bartolo para reintegrarse a la comunidad, por lo que la única forma de retomar la paz de la comunidad era expulsándolo de la misma y no permitiendo su ingreso, además tomando en consideración que voluntariamente ya había abandonado la comunidad. En consecuencia, la “pena” impuesta podría estar dentro de la categoría denominada “reequilibradora” de la comunidad. En cambio, la resolución del Juez de lo Civil de Napo como de la Corte Provincial de Justicia de Napo, son considerados por la comunidad como resoluciones que son “desequilibradoras de la vida comunitaria”, creando una tensión interna.

Cabe resaltar, tal como lo menciona Llásag (2010), si bien en la justicia ordinaria, cuyo objetivo no es precisamente buscar la paz y armonía comunitaria, existe el recurso de apelación-casación, y en caso de violación del debido proceso y derechos constitucionales, existe la acción extraordinaria de protección. Esto no indica que la justicia indígena se rija bajo estos mismos parámetros, pues dentro de los objetivos de la justicia indígena en la comunidad kichwa Unión Venecia no existe el recurso de apelación. Constitucionalmente, lo que procede según las disposiciones constitucionales (art. 171) y la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional es la acción extraordinaria de protección, en caso de que se considere que hay violación de derechos humanos, de los derechos de la mujer y derechos de los niños y niñas.

La siguiente gráfica resume la manera como la comunidad procedió en este conflicto por infracciones múltiples.

Diagrama 2. Caso Tanguila



La descripción de este caso nos permite observar que desde la justicia ordinaria no existe ningún tipo de coordinación, excepto la resolución del Juez Primero de Garantías Penales y de Tránsito de Napo que se inhibe de conocer y ordena se remita el caso a la comunidad. Más bien se observa una persecución de la justicia ordinaria a la justicia indígena, pues en otro caso que posteriormente se describirá, el Presidente de la directiva fue detenido casi por seis meses, tiempo en el cual el fiscal le pidió dinero para liberarlo (Juicio penal por supuesto delito de robo calificado n.º 120-2005-RG), finalmente la Corte Provincial de Justicia de Napo lo absolvió. En este el juez de lo Civil y la Corte Provincial desconocen las resoluciones de la comunidad y pretende imponer resoluciones que son inejecutables en la misma.

Conflictos por desacato a las normas estatutarias referentes a la pérdida de la calidad de socio de la comunidad kichwa Unión Venecia.

El señor Camilo Cristóbal Andi Aguinda, miembro de la comunidad, el 5 de julio del 2005 renuncia a la calidad de socio de manera escrita dirigida al presidente de la directiva, el señor Carlín Calapucha. Ante esta petición la asamblea de la comunidad acepta dicha renuncia y toma posesión del bien inmueble que el señor Camilo devolvió a la comunidad. De manera puntual la solicitud contenía lo siguiente:

[...] Como es de su conocimiento, como socio de la Asociación que Usted acertadamente preside, he venido manteniendo posesión de un lote de terreno de aproximadamente 8 ½ hectáreas, en el sector de Venecia, en la vía Puerto Napo-Misahuallí, parroquia Misahuallí, cantón Tena, provincia de Napo, tierras que son de propiedad de la Asociación pero que me fueron entregadas para mi aprovechamiento, a condición de que participe en mingas, trabajos comunitarios, reuniones y más actividades organizativas. Por motivos personales debo ausentarme de la localidad, por lo que, me veo en la necesidad de devolver la posesión a la Asociación a fin de que como legítima dueña del terreno pueda realizar toda clase de trabajos en él y relevarme de mis obligaciones de intervenir en mingas y más trabajos comunitarios a los que están obligados los que poseen terrenos de la Asociación. Por tanto, la Asociación puede

disponer libremente del predio que se había entregado para mi beneficio. Atentamente, Camilo Cristóbal Andi Aguinda. C.I. 1500205032⁵⁵⁶.

Por problemas de pareja entre el señor Camilo Cristóbal Andi Aguinda y su mujer, la señora Ana Catalina Shiguango Alvarado, en enero de 2003, decide abandonar el hogar que lo tenía formado con su marido en la comunidad Unión Venecia. Según el compañero Carlín Calapucha,⁵⁵⁷ la señora Ana Catalina Shiguango se trasladó a vivir en la ciudad del Tena en donde convivió con el señor Bartolo Tanguila. Mientras tanto el señor Camilo Cristóbal Andi Aguinda permaneció en la comunidad. En julio de 2005, es decir, después de más de dos años de separación, el señor Camilo Cristóbal Andi renuncia a la calidad de socio y le faculta a la comunidad tomar posesión de los bienes. Según información de la señora Ana Catalina Shiguango,⁵⁵⁸ el señor Camilo Andi habría renunciado porque decidió trasladarse a vivir en otro lugar con la señora Olga Aguinda y quería llevar a los hijos, pero los hijos se habían negado, frente a esa negativa les había informado a los hijos que las posesiones las entregaría a la comunidad. Mientras que, según la información del señor Carlín Calapucha,⁵⁵⁹ el señor Camilo Cristóbal Andi renunció a la calidad de socio y entregó a la comunidad las posesiones, porque se sentía abandonado por su mujer.

Es así que en agosto de 2005, el presidente de la entonces llamada Asociación de Indígenas “Unión Venecia”, le comunica a la señora Ana de Shiguango sobre la renuncia de la calidad de socio por parte de su excónyuge, esto se hace pese a que se encontraba separada de su cónyuge desde el año 2003 y vivía en la ciudad del Tena. Además, le concede 30 días para que retire cualquier bien que creyera tener en el lote de terreno. Sin embargo, la señora nunca contestó ni se acercó a la comunidad para retirar nada. Frente al silencio de la señora Ana Shiguango, el presidente de la comunidad convoca a una Asamblea General para tomar decisiones con respecto al caso. Es así que en

556 Carta de solicitud tomada de los archivos de la directiva de la comunidad kichwa Unión Venecia, mayo 2011.

557 Entrevista a Carlín Calapucha, 25 febrero, 2010.

558 Entrevista a Ana Catalina Shiguango, 5 marzo 2010.

559 Entrevista a Carlín Calapucha, 25 febrero 2010.

octubre del 2005, la Asamblea General de la comunidad, a la que había sido convocada la señora Shiguango pero no asistió, resuelve aceptar la renuncia a la calidad de socio del señor Camilo Cristóbal Andi y aplicar las respectivas normas estatutarias. Entre ellas:

1.- En cumplimiento al art. 17 del estatuto vigente, acuerda poner en venta el lote de terreno entregado a la asociación por renuncia voluntaria por el señor Camilo Andi, por considerar que la Asociación es el legítimo propietario del inmueble como reza en la escritura pública que posee la Asociación. 2.- El directorio queda facultado a negociar el mencionado lote de terreno, a personas confiables a la asociación, entregando la escritura correspondiente al comprador.⁵⁶⁰

De esta manera la comunidad toma posesión del lote de terreno. El presidente de la comunidad convoca a una minga para el 2 de noviembre del 2005 y proceden a desarmar la casa y guardar en la casa comunal todos los bienes inmuebles existentes y que posteriormente son entregados al señor Camilo Andi.

Luego de ello, la señora Ana Catalina Shiguango denuncia a la Fiscalía de Napo y esta inicia la instrucción fiscal solicitando la orden de prisión preventiva del presidente de la comunidad Jaime Carlin Calapucha, por supuesto delito de robo calificado. El juez de lo penal de Napo ordena la prisión preventiva del presidente de la comunidad, quien efectivamente es detenido el 30 de noviembre de 2005.

Ante esto, el presidente de la comunidad interpone la acción de amparo de libertad, pero la Corte Provincial de Justicia de Napo niega dicha acción. Así, el 14 de marzo de 2006 el fiscal Guillermo Moreno emite un dictamen acusatorio por delito de robo calificado en contra del presidente de la comunidad y según testimonios de la señora Inés Chongo, el fiscal Moreno solicitó tres mil dólares para presentar un dictamen absolutorio.

El 12 de mayo de 2006, el juez primero de lo penal de Napo dicta el auto de llamamiento a juicio penal por delito de robo calificado, ordenando la detención del presidente de la comunidad y además, el juez dispone que el presidente de la comunidad no podrá vender sus bienes

560 Asociación de Indígena "Unión Venecia", Acta del 22 octubre, 2005.

dado que debía justificar la permanencia de 18.000 dólares. Ante esta situación, el presidente de la comunidad interpone el recurso de apelación al auto de llamamiento de juicio penal. La Corte Superior de Napo revoca el auto de llamamiento a juicio y dicta a favor del presidente de la comunidad el auto de cancelación provisional del proceso, por no encontrarse justificados los elementos del delito de robo.

En este caso la comunidad, según información de sus dirigentes, actuó de conformidad a las disposiciones de los Estatutos de la Asociación de Indígenas “Unión Venecia” aprobados por el Ministerio de Bienestar Social el 18 de enero de 1988, pues, el artículo 11 establece, que la calidad de socio se pierde: “Por renuncia voluntaria, formalmente aceptada por el Consejo Directivo” y en este caso fue aceptada por la máxima autoridad de la comunidad que es la Asamblea General. Además, el señor Camilo Cristóbal Andi Aguinda autorizó a la comunidad asumir la propiedad de las posesiones que había mantenido. Según los dirigentes de la comunidad,⁵⁶¹ la señora Ana Catalina Shiguango había abandonado la comunidad y se encontraba residiendo en la ciudad del Tena y según el mismo artículo la calidad de socio también se pierde: “Por dejar de residir en la comunidad”.

He expuesto estos casos que fueron relatados por casi la mayoría de las personas de la comunidad con quienes entablé conversaciones y me he apoyado en documentos referentes a ellos para una mejor exposición. En ellos, se evidencia una forma de coordinación entre la justicia indígena y la justicia estatal, pero en forma subordinada y no en igualdad de condiciones de oportunidad como lo plantea el Estado plurinacional e intercultural.

En conclusión, la administración de justicia indígena de la comunidad Unión Venecia está vigente desde tiempos ancestrales, pero que ha sido invisibilizada por la justicia estatal, y en ocasiones reprimida y deslegitimada. Al interior de la comunidad, la justicia indígena es dinámica y se producen discusiones y transformaciones como el caso de los derechos de las mujeres que antes no eran consideradas socias, pero, lo destacables es que existe un cuestionamiento interno, pensando en

561 Entrevista: Inés Chongo y Domingo Andy, 25 febrero y 3 marzo 2010.

fortalecer a la administración de justicia y no deslegitimarla. Ello nos puede llevar a sostener, que la justicia indígena es un mecanismo muy importante para el fortalecimiento interno de la comunidad y el movimiento indígena, por tanto, para incidir en la construcción del Estado plurinacional.

Justicia indígena en el Distrito Metropolitano de Quito: La Toglla

Alex Valle Franco

I. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo contextualizar el tratamiento de la justicia indígena en la comunidad indígena de “La Toglla-Ecuador”. En el siguiente ensayo se evidencia el tipo de autoridades existentes, sus niveles de coordinación, presiones internas y externas, elementos de discriminación y de género que pretendan inferiorizarla, entre otros temas. Adicionalmente, se hará referencia a casos prácticos que constan en las actas de la comunidad y en las entrevistas semiestructuradas realizadas.

En ese sentido, el presente trabajo da cuenta del contexto en el que se desarrolla una comunidad periférica urbana de la ciudad de Quito. Allí se conjugan diversas dinámicas que pasan por la afectación directa del crecimiento de lo urbano a lo rural y las presiones existentes por la explotación de recursos naturales. Por otra parte, se visibilizan estrategias de resistencia y de lucha popular en defensa de los territorios ancestrales.

En la metodología desarrollada para el levantamiento de información, se combinan las entrevistas semiestructuradas con la recopi-

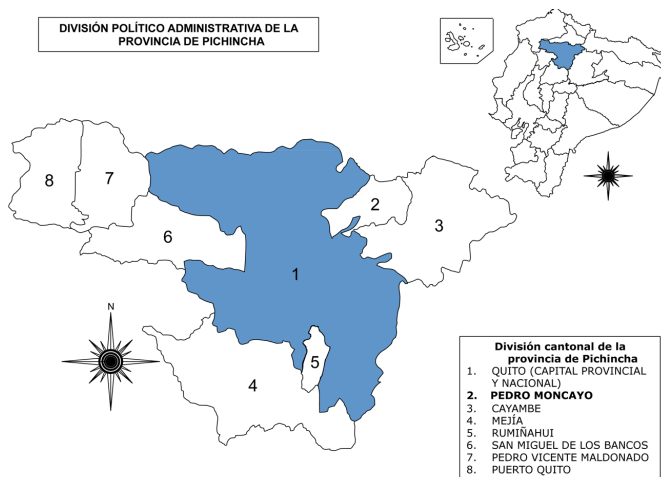
lación y lectura de actas de resolución de conflictos de los diferentes sectores de La Toglla y en los distintos ámbitos de juzgamiento. Las actas revisadas corresponden a los períodos de 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1969, 1995, 1996, 1997 y 2000, recopiladas en un total de 223 hojas. A las fuentes primarias, se suman algunas fuentes secundarias; tales como: investigaciones y publicaciones realizadas en la comunidad objeto de estudio.

Las entrevistas se realizaron tanto con líderes indígenas como con miembros de las bases de la comunidad, se entrevistaron a hombres y mujeres que hayan tenido algún contacto cercano con las formas de administración de justicia comunitaria local. Para respaldar la investigación se solicitaron actas de juzgamiento en las que constan los procesos realizados, el tipo de sanciones, las materias juzgadas, entre otros aspectos.

II. Antecedentes generales de la comunidad La Toglla

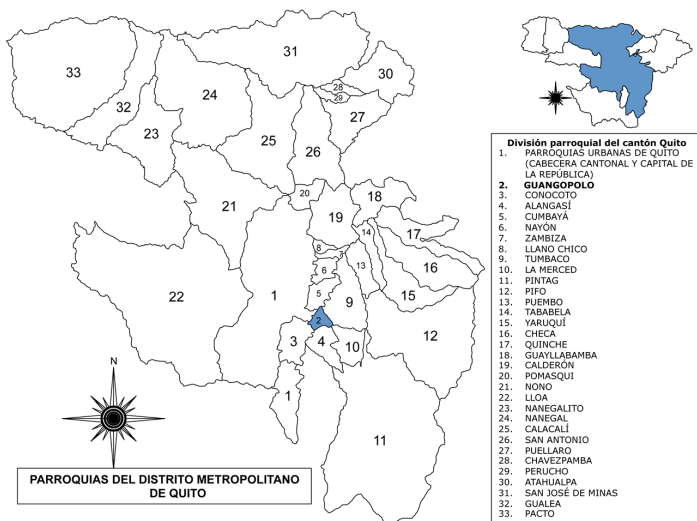
La comunidad La Toglla está ubicada en la parroquia de Guangopolo del cantón Quito, provincia de Pichincha, es considerada como un pueblo kichwa Kitu Kara. La Toglla está ubicada a 3 160 metros de altura. Se asienta en los alrededores del cráter del volcán inactivo Ilaló, allí se lleva a cabo cada año la fiesta del Inti Raymi (Fiesta del Dios Sol) en honor al Inti (el Dios Sol), fiesta que celebraban sus antepasados cada solsticio de invierno en los Andes. La Toglla inicia al norte desde Patojoto y Pucará; al sur desde Singafilo y Trigoloma; al oriente con la cima del Ilaló y Guanopamba; y por el occidente, limita con el río San Pedro.

Mapa 1. División político administrativa de la Provincia de Pichincha



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

Mapa 2. Parroquias del Distrito Metropolitano de Quito



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

Mapa 3. Ubicación de la comunidad La Toglla



Fuente: Elaborado por Pretelt Andres (2012)

El pueblo Kitu Kara está integrado por aproximadamente 80 mil habitantes, organizados en 64 comunidades y organizaciones de diferente naturaleza como cooperativas, compañías, corporaciones sociales, educativas, culturales, microempresas, Consejos de Gobierno comunales y comunitarios.⁵⁶²

Muchas comunidades del pueblo Kitu Kara han sido absorbidas por el proceso urbanizador, especialmente aquellas ubicadas en los sectores de Cotocollao, Chillogallo, La Magdalena, Calderón, Chilibulo, La Raya, Puengasí, Guamaní, y la misma Toglla que afronta las amenaza del tráfico de tierras y la imposición del sistema neoliberal dominante.

A pesar de guardar cercanía con la población urbana de Quito, se ha mantenido firme a su cultura, tradiciones y formas de justicia propias. Sus pobladores trabajan por la revalorización cultural, ejecutando proyectos productivos sustentables y mantienen su forma de vida, respetando, preservando y desarrollando su medioambiente,

562 Mario Macías (2010).

con la finalidad de mejorar su condición socioeconómica a partir de la autogestión comunitaria.

La comunidad La Toglla alberga aproximadamente unos 700 habitantes y mantiene posesión de alrededor de 551 hectáreas de tierras comunitarias utilizadas para el propio cultivo de alimentos.

Desde 1839 existió el carácter de colectivo de la tierra mediante posesión, el cual fue posteriormente reconocido por “Mandamiento Restitutivo” del alcalde municipal de la ciudad de Quito en 1923.⁵⁶³ La comunidad La Toglla fue registrada en el Ministerio de Previsión Social y Trabajo en septiembre de 1938 mediante Acuerdo Ministerial n.º 194. Posteriormente es reconocida por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades de Pueblos (Codenpe)⁵⁶⁴ mediante Acuerdo Legal n.º 006 de 7 de agosto de 2003.

Según la cosmovisión de la comunidad La Toglla, sus cerros, especialmente el Ilaló, son sagrados y encierran dioses con figura humana e historias míticas. En las faldas del cerro Ilaló existen las quebradas de Canincucho y Chacana Uku (escalera interna), su río se llama Toglla Huayco. El cerro Ilaló es el padre de la comunidad y a él se le pide permiso para sembrar, cosechar y para subir a su cima, caso contrario no les concede un buen clima. Hay que tener buenas intenciones para poder gozar del permiso del cerro y no perderse en él.

Las aguas del río sirven para el riego de cultivos, el consumo humano y animal, entre otros usos. Los alimentos tradicionales sembrados en el sector: mellocos, ocas, camote, papas, perdiéndose el jícamo como alimento tradicional y endémico.

563 El alcalde tercero cantonal, el 12 de enero de 1923 asigna a todos los miembros de la comunidad por medio de una sentencia, un área de terreno con una extensión de 551 hectáreas, en la parroquia de Conocoto, actualmente Guangopolo; adjudicación que consta en escritura protocolizada el 15 de enero de 1923 en presencia del escribano Troya y, posteriormente, inscrita el 20 de enero de 1923, en el Registro de la Propiedad del cantón Quito.

564 El Estatuto de La Toglla registrado en el Codenpe, recoge de forma textual las siguientes disposiciones: “Artículo 9.- Los bienes inmuebles que posee en la actualidad o los que pudiere adquirir posteriormente la Comuna son inalienables, en consecuencia, ningún valor tendrá para ella cualquier escritura que comunero alguno hubiere otorgado y otorgase relativamente a enajenación, anticresis o hipoteca con los expresados bienes.

Artículo 10.- Ninguna persona extraña a la Comuna podrá gozar del usufructo, relacionados con los bienes que posee en común”.

La Toglla era una comunidad muy comercial pero en la actualidad los jóvenes prefieren ir a trabajar a la ciudad, y se van perdiendo aspectos culturales como la elaboración de cedazos con cola de caballo. Cada lugar de la comunidad encierra una historia y un nombre mítico, por ejemplo la misma Toglla significa “nudo”, su ubicación forma una herradura que antiguamente servía para identificar a los invasores que se encontraban ascendiendo la cordillera.

En la actualidad las invasoras son las empresas inmobiliarias, el mismo gobierno municipal y las transnacionales interesadas en explotar los grandes y variados recursos que la comunidad posee. Se cree incluso que el Ilaló contiene reservas de uranio y otros minerales, a más de sus codiciadas aguas termales. En ese sentido, existe una lucha contrahegemónica por rescatar la vida comunitaria, su propia forma de administrar justicia, la soberanía alimentaria y otros procesos que ayuden a su supervivencia fuera del sistema colonial.

Uno de los dirigentes entrevistados, advierte que “Toglla” significa trampa, amarrado o ahorcado, porque todo aquel que entraba a invadir la comunidad en sus inicios era ahorcado. Según este dirigente el espíritu valiente de la comunidad les permitió no ser conquistados ni por los incas ni por los españoles.⁵⁶⁵

A continuación revisaremos varios de esos aspectos inmersos en las prácticas de justicia tradicional y en la cotidianidad comunitaria, tomados del trabajo de campo en la presente investigación.

III. Autoridades que administran justicia dentro de la comunidad. Relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria

En la comunidad La Toglla existen autoridades tradicionales no formales como los padres, padrinos y mayores de respeto que resuelven los conflictos de familia. También existen autoridades formales, como el consejo de gobierno que antes era denominado como Cabildo por el

565 Abraham Paucar Alomoto (dirigente de la Comunidad La Toglla por muchos años), entrevistado por Raúl Llásag, comunidad La Toglla-parroquia Guangopolo-Quito, 5 mayo 2011.

Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca. Los cabildos estaban regidos por la Ley de Comunas. El consejo de gobierno comunitario está integrado por varios miembros de la comunidad, para ejercer trabajo de gestión y administración.

La actual denominación surge a raíz de su registro en el Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, está conformado por trece personas y es representado por intermedio de la directiva principal que la forma: un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un síndico, un coordinador general, la administración de justicia (formado por tres mujeres),⁵⁶⁶ la dirigencia de la mujer y familia, la dirigencia de religión, la dirigencia de jóvenes y la dirigencia de deporte, cultura y educación.

La comisión de administración de justicia indígena es la encargada de resolver en primer nivel los conflictos que no son resueltos por las autoridades tradicionales si estos no pueden ser resueltos por la comisión, resolverá el Consejo de Gobierno o la la asamblea general. Tiempo atrás la resolución de conflictos era competencia exclusiva de los ancianos y en los conflictos de familia tenían directo interés los padrinos o los padres de los querellados. Actualmente la comisión de justicia o la asamblea general, son las únicas instancias competentes en los conflictos de familia; en algunas ocasiones, las autoridades que acuden a la casa de los afectados solicitan la presencia de los padrinos, siendo esto un caso excepcional.

La directiva del cabildo es nombrada cada dos años por la asamblea general, por mayoría de votos ejercidos de manera pública. Según consta en las actas, el nombramiento de la directiva se realizaba ante el teniente político de acuerdo con la ley de comunas. Esta autoridad occidental tomaba el juramento a los designados y ofrecía algunas recomendaciones, luego de la designación se hacía una fiesta de agradecimiento por parte de las autoridades electas, quienes se comprometían a trabajar y apoyar a la comunidad. Veamos a continuación un testimonio:

566 María Miranda dice que “a veces pensamos que no vamos a poder asumir ese cargo... pero nosotros nos damos cuenta también que las mujeres si podemos sacar a delante cualquier cosa que nos proponemos hacer también a veces si hacemos. Entrevista realizada por Raúl Llásag, La Toglla-Guangopolo, 21 mayo 2011.

Con votos, hacen una asamblea general, ahí hacemos los votos, elegimos a las personas que son capaces de hacer los trabajos, o sea a cumplir en la presidencia. A lo que ellos quedan nueva directiva, o sea como siempre les hacen un juramento, que cumplan con las cosas que es de hacer. Y que no se burlen de la comunidad porque eso es con un respeto que se les hace o sea se les dirige a las personas.⁵⁶⁷

Antiguamente existían además: consejeros, que eran aquellas personas que dirigen a los comunitarios por medio de consejos, generalmente eran los más ancianos de la comunidad. Los alcaldes, que fueron aquellas personas consideradas como las más respetables y que estaban encargadas de difundir la información de interés común. Los cabildos, que eran consideradas como las personas más serias y trabajadoras de la comunidad.⁵⁶⁸

La figura del alcalde desapareció y actualmente es el Consejo de Gobierno de acuerdo con la Constitución el que tiene la competencia para la resolución de los conflictos.⁵⁶⁹ Los alcaldes actuaban como veedores con respecto a los problemas surgidos en la comunidad, ellos convocaban a las reuniones ordinarias y extraordinarias, incluso tenían un bastón de mando de plata, todo eso generaba más confianza en las decisiones y en la justicia indígena porque el cabildo y los alcaldes eran vigilantes del orden.

En la comunidad La Toglla, las mujeres tienen las mismas oportunidades que los hombres para participar como dirigentes de la comunidad. Las bases entrevistadas consideran que las mujeres son más capaces, hábiles e inteligentes que los hombres para el ejercicio de la administración de justicia, a ello se suman los inconvenientes con los trabajos formales de los hombres. A continuación un criterio al respecto de la participación de las mujeres:

567 Cachago Yenny, entrevistada por Raúl Llásag, parroquia Guangopolo-Quito, 21 mayo 2011.

568 Paucar Alomoto Abraham (dirigente de la comunidad La Toglla por muchos años), entrevistado por Raúl Llásag, parroquia Guangopolo-Quito, 5 mayo 2011.

569 *Ibid.*

Sí, más mujeres que hombres, como que los hombres trabajan, salen a su trabajo, no tienen tiempo, cuando es el sábado, domingo ahí 'sí están hombres y mujeres, pero más es mujeres.⁵⁷⁰

Con relación a la infraestructura necesaria para las reuniones, han existido avances, ya que primero se hacían en la casa del presidente, luego en el local de la escuela, hasta que finalmente se construyó un lugar específico en la casa comunal. Generalmente las autoridades dirigen la asamblea y los comuneros escuchan la información que se les participa, mientras algunos de ellos comentan, debaten y proponen soluciones.

Existen reglamentos internos y estatutos que han permitido normar las formas de convivencia comunitaria; en ese sentido, se ha llegado a regular diversos aspectos de la vida comunitaria, desde el cobro de cuotas periódicas para beneficio de la misma comunidad, hasta el cometimiento de infracciones. El incumplimiento de las desiciones es sancionado con la limitación del cultivo de las parcelas asignadas al infractor.

Los requisitos para ser autoridad dentro de la comunidad La Toglla son los siguientes:

- a. Hombre o mujer mayor de edad.
- b. Estar empadronados como miembros activos de la comunidad.
- c. Vivir en la comunidad más de doce años, y haber dado un fiel cumplimiento a las necesidades y pedidos de la comunidad.
- d. Tener una conducta intachable en sus actos y experiencia en el funcionamiento de la comunidad, no haber dado molestias.
- e. Haber demostrado interés en el trabajo colectivo.
- f. Haberse destacado en algunas acciones como la defensa de la comunidad, estar preocupados por los problemas de la comunidad y de sus comuneros. Ser honrados y trabajadores, puntuales, y participar en las mingas.
- g. Las mujeres pueden ocupar el cargo siendo solteras, según su experiencia en la resolución de conflictos.⁵⁷¹

570 Cachago Yeny, *ibíd.*

571 Cachago Yeny y Abraham Paucar, entrevista citada.

La experiencia es importante al momento de elegir autoridades, en eso los entrevistados creen que casi todos los miembros de la comunidad la han adquirido, porque han tenido problemas⁵⁷² por más de 33 años. La Toglla ha estado involucrada en juicios, demandas, invasiones, por todo eso tienen un poco de recelo con las personas ajenas a la comunidad.

La dirigencia trata de rotarse entre todas las familias de la comunidad, las esposas de los dirigentes también son tratadas con el mismo respeto y consideración que los dirigentes, no reciben ningún nombre especial, la autoridad no es dual como en el caso del Chacha Warmi en Bolivia.

Según lo manifiesta el artículo 12 de su Estatuto, la condición de comunero se pierde por “haber celebrado escritura de enajenación, hipoteca o anticresis que comprometa el derecho de dominio o posesión de los bienes que posee o adquiera la Comuna”.

3.1. Conflictos habituales en la comunidad

Los conflictos cotidianos existentes en la comunidad básicamente tienen que ver con los siguientes hechos:

- a. Asuntos de tierras, tanto con el tema de linderos entre comuneros como con las inmobiliarias e invasores que pretenden apropiarse de las tierras comunitarias;
- b. Problemas de peleas familiares entre esposos y esposas, y otros familiares, causados principalmente por el consumo de alcohol;
- c. Problemas entre organizaciones, en especial los existentes con el comité pro mejoras de San José de Ilaló; con la comunidad Soria Loma;⁵⁷³ y,

572 Es necesario aclarar que la palabra problema (desde su cosmovisión) abarca todos los conflictos no solo de orden familiar o particular, sino todos los hechos que son susceptibles de conocerse en la administración de justicia comunitaria. En ese sentido, la experiencia con los problemas implica un conocimiento empírico en la resolución de conflictos acaecidos en la comunidad.

573 Rosa María Paganquiza Quishpe, entrevistada por Raúl Llásag, 9 mayo 2011.

- d. Robos por parte de personas ajenas a la comunidad, especialmente de ganado.

3.2. Normas de aplicación de la justicia indígena (orales-escritas)

Existen reglamentos, estatutos y actas escritas en los que consta el procedimiento para resolver conflictos. La comunidad además se ha regido por procedimientos y normas orales que han perdurado durante muchos siglos. Tradicionalmente la comunidad se ha regido por normas de derecho consuetudinario, mantenidas a través de la memoria colectiva por los ancianos. Existen incluso actuaciones que han tomado principios del derecho ordinario como la detención en delito flagrante, a continuación un testimonio al respecto:

Por escrito ha habido el mandato que decimos nosotros, la ley... que si es que les cogemos a algún ladrón, les agarramos en el momento del cauce que están haciendo... pues nosotros les cogemos y les vamos llevando a la autoridad máxima que es nuestra Asamblea, y la gente es la que decide... qué hacemos con ellos...⁵⁷⁴

Actualmente, se pretende escriturar todo de manera que las nuevas generaciones tengan una fuente escrita y clara a la cual acudir para la aplicación de la justicia indígena. Entre estos podemos encontrar el detallado en el siguiente epígrafe.

3.3. Procedimiento

El procedimiento de resolución de conflictos en la comunidad “La Toglla” tiene primero una etapa de conocimiento del conflicto por medio de la denuncia ante la autoridad indígena formal (consejo de gobierno o comisión de justicia) Posteriormente el consejo de gobierno investiga los hechos denunciados y se intenta llegar a una solución pacífica; cuando esto no es posible, el caso puede pasar a conocimiento de la asamblea

574 Lourdes Quishpe, entrevistada por Lucía Yamá, La Toglla, 21 mayo 2011.

general, la cual actúa como una especie de tribunal de segunda instancia. La asamblea general toma la decisión final en cada uno de los casos ante ella planteados.

La ejecución de las decisiones de la asamblea se la realiza por intermedio de la Comisión de Justicia.

Al momento de la detención de una persona y previo al juzgamiento, se procede a despojarle a las personas de su cinturón, de los cordones de los zapatos e incluso la ropa, para evitar un posible suicidio. Este procedimiento se lo ha adoptado con base a experiencias pasadas en que dos infractores se han suicidado con el cinturón y con la camiseta, respectivamente, para evitar ser llevados a la justicia ordinaria o para evitar la pena comunitaria.

A continuación citamos la experiencia en un caso en materia de linderos y de una deuda:⁵⁷⁵

a.- Cuando hay conflicto de linderos por ejemplo, nosotros con conocimiento de causa de la parte afectada, vamos, hacemos una inspección ocularia y convocamos ese ratito a que las partes expliquen porqué es el caso o problema y cuando hay razón de que si, en realidad están invadiendo el lindero, no respeta la zanja, no respeta el cerramiento que ha hecho les decimos que todavía es oportuno que ponga donde debe estar ahí, que respete el lindero y en todo caso se ha llegado a un entendimiento, si se ha llegado a lograr entender y zanjar estos problemas con algunas personas aquí, interviniendo la autoridad, entonces se les hace firmar un acta de respetos mutuos y consideraciones, un documento, entonces en ese sentido no solamente de linderos [...]

b.- Me estoy acordando ahora que había un problema de plata que habían prestado entre miembros de aquí de la comunidad y la persona no le quería pagar, entonces, estaban de enemigos, no se querían ver y yo llame a las dos partes, les convoqué y les dije que no pueden vivir así, que a la final si alguien le ha prestado un dinero tiene que pagar, entonces hicimos un documento, un acta, inclusive se ha venido la tenencia política pero ahí se quiso alargar el problema, inclusive querían salir fuera de la competencia de la tenencia política que resuelva casos de contravenciones, querían hacer la denuncia ya pública ante la intendencia y después iniciar una acción en la fiscalía, entonces mejor optaron

575 José Oswaldo Iza Chaco, entrevistado por Lucía Yamá, La Toglla, 21 mayo 2011.

para que les dé resolviendo y tuve que resolverles, se firmó un acta de respetos y consideraciones mutuas, la señora le pagó al señor que le debía y se solucionó el caso. Entonces yo tengo ese documento, esa acta que se lleva en los archivos de la comunidad.”

3.4. Sanciones

Las sanciones y rituales impuestos por la comunidad a los infractores varían de acuerdo con la gravedad de los hechos y pueden consistir en una reprimenda verbal por parte de las autoridades a las familias que pelean, o en rituales de purificación mediante baños de agua fría y ortiga, incluso la sanción puede llegar a la expulsión del infractor de la comunidad o en su defecto se los trata con indiferencia, es decir una especie de muerte civil en la que ningún comunero puede hablar con quien ha quebrantado la armonía de la comunidad. Las opiniones al interno sobre la aplicación de las sanciones, evidencian que estas no constituyen actos de trato cruel, inhumano o degradante, sino que más bien tienen un efecto reparador:⁵⁷⁶

Yo, pienso que no, no, no... es... porque si nosotros no actuamos así... la gente va a seguir haciendo maldades, va a seguir haciendo maldades, y si fuera tortura fuera que se le estuvieran crucificando, clavándoles, esto es solo una ortiga y el cabresto... eso no es malo es como medicinal... entonces yo, no le veo como tortura.

Generalmente estas sanciones fuertes se imponen cuando existe venta de tierras comunitarias por parte de los comuneros a personas ajenas a la comunidad La Toglla y es la Asamblea General la que decide y sanciona con la expulsión. En las reuniones de la Asamblea General, la comunidad comenta los conflictos de tierras, las autoridades informan de los avances en la defensa del territorio, y en algunas ocasiones se proponen mecanismos de defensa ante los invasores.

En los problemas familiares el presidente de la comunidad también tiene el deber de intervenir, llama la atención a los involucrados y

576 Verónica, dirigente entrevistada por Lucía Yamá, 5 mayo 2011.

les da una charla a la pareja y a los hijos que están inmersos en el conflicto. Sobre el tema de las sanciones, los entrevistados creen que las distorsiones surgen desde los medios de comunicación que tienen un tinte amarillista respecto de la justicia indígena, y que por eso se la muestra como salvaje. Veamos un testimonio al respecto.

Los medios de comunicación divulgan en contra de la aplicación de la justicia indígena, cuando esta no se ha aplicado en esas formas. Más bien si a una persona se le hace ver, se le coge cuando han cometido errores, se le ha bañado, se le aconseja, se le ha ortigado. No es como ellos dicen: le torturan, están violentando los derechos, más bien en las cárceles cuando hacen la investigación, la policía es donde le torturan... porque yo conozco, por eso le digo, porque estuve en la cárcel. A una persona inocente le cuelgan de los pulgares a que declare, que dónde robó, que dónde mató. Son cosas injustas no... En vez de estar deteniendo ahí dos años, tres años ahí en la cárcel con los traficantes de drogas, con los traficantes de armas, cuatrerros, ahí todo en una reunión. No pues, eso no es rehabilitación, aquí en cambio en la comunidad esa nación, hay rehabilitación justa verdaderamente. Entonces yo creo que la aplicación nuestra es razonable y justa no.⁵⁷⁷

3.5. Sanciones en casos de maltrato a la mujer y de adulterio

Según los entrevistados, anteriormente existían muchos casos de separación por parte de la mujer, dado que sus maridos en estado etílico las maltrataban fuertemente, en ese caso, la comunidad en general daba consejos a la pareja,⁵⁷⁸ en especial por intermedio de los padrinos. En la actualidad el problema del alcoholismo persiste, pero la mujer prefiere denunciar el maltrato en la justicia ordinaria, sea en la tenencia política o en las comisarías de la mujer. Según una dirigente entrevistada eso se debe a la ineficacia de los consejos verbales dados a la pareja, pues se ha verificado la reincidencia en el maltrato.⁵⁷⁹ Si se prefiere resolver el caso de maltrato en la justicia indígena, el concejo resuelve conversando con

577 José Oswaldo Iza Chaco entrevistado por Lucía Yamá, La Toglla, 21 mayo 2011.

578 Rosa María Paganquiza Quishpe, entrevistada por Raúl Llásag, 9 mayo 2011.

579 *Ibid.*

las dos partes (mujer y hombre), y posteriormente se procede a bañarles con ortiga, mientras se les aconseja.

Cuando hay adulterio el consejo está facultado para traspasar la propiedad de las tierras del adúltero a favor del afectado y de los hijos. Los dirigentes visitan la casa de los involucrados, tratan de que les expliquen el problema y una vez que dan las versiones, se conversan con todos los afectados, finalmente se les orienta sobre el ambiente familiar que deben tener. A continuación un testimonio.

A veces se divorcian o a veces que ha dejado al marido, han ido con otro, se le llama la atención, se les baña con ortiga, aconsejándoles, haciendo ver digamos cómo es digamos la vida dentro de una organización y cómo debe ser una madre responsable no. Si es que está haciendo esas cosas, le daña a toda la sociedad de la comunidad, a todos los socios más que todo por cuanto de que lleva esa impresión, si no se le aplica a esa señora o ese señor, entonces eso en realidad es falta de respeto, falta de consideración, ha burlado con la organización, ha burlado con la familia, ha burlado con la misma mujer y los hijos si es que tiene hijos, entonces eso más que todo, yo, la Rosita hemos madrugado a preguntarles, decir cómo mismo son los problemas, y esa gente han escuchado y ahora viven de mejor forma.⁵⁸⁰

En el caso de que el matrimonio se separe definitivamente, porque el varón o mujer se va con otra pareja, el cabildo procede a despojarle de los derechos patrimoniales, y esos predios pasan a pertenecer a la esposa e hijos abandonados según la decisión de la asamblea general. Cabe recalcar que el fin de la justicia es restaurar la armonía comunitaria, en ese sentido sus actuaciones no buscan la represión o la justicia retributiva, sino restaurativa, a continuación veamos el testimonio de una de sus dirigentes:

[...] cuando nos dan conocimiento acudimos primero a conversar a averiguar los problemas, pero no a reprimir, ni tampoco a estar nosotros juzgadoras de nadie, sino más bien dando un corregimiento, un consejo, hacer un tratamiento, muchas veces hasta de sanación porque

580 Abraham Paucar Alomoto (dirigente de la comunidad La Toglla por muchos años), entrevistado por Raúl Llásag, La Toglla, parroquia Guangopolo-Quito, 5 mayo 2011.

las energías negativas penetran y empieza el problema en el hogar, hasta eso hemos hecho en la administración de justicia.⁵⁸¹

3.6. Relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria

La resolución de conflictos mediante el derecho propio en la comunidad La Toglla, se ha realizado desde sus inicios, no obstante el reconocimiento constitucional de la justicia indígena se observó por primera vez en la Constitución política de 1998 y en la actual Constitución de la República de 2008.

En la actual Constitución se establece el derecho a resolver conflictos por medio de la justicia indígena, se propugna el respeto por los derechos colectivos y todas las formas de convivencia de las comunidades. Se reconoce el respeto a las comunidades y se compromete el apoyo por parte de las instituciones públicas, sin embargo, en la práctica las instituciones no brindan apoyo alguno.

Los comuneros se han apoyado a más de la Constitución, en el tratado 169 de la OIT que reconoce los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades. Sin embargo, y a pesar del reconocimiento constitucional e internacional, cuando los comuneros argumentan que están aplicando la Constitución de acuerdo con los artículos 58, 55 o 171, las autoridades estatales responden que se están sobrepasando, que la justicia indígena en definitiva es “salvajismo”. Por esa razón, se trata de resolver la mayor parte de casos al interior de la comunidad.

Otro aspecto que se puede evidenciar en las entrevistas, es el hecho de que existe un desconocimiento de los derechos constitucionales de los pueblos indígenas por parte de las bases de la comunidad. Algunas personas entrevistadas de las bases responden de manera tajante al decir que no conocen lo que dice la Constitución acerca de la justicia indígena, y quienes responden afirmativamente dan respuestas ambiguas y poco certeras.

581 Rosita Cabrera, entrevistada por Lucía Yamá, comunidad La Toglla, Guangopolo, Pichincha, 2 mayo 2011.

Existen casos de conflicto de tierras en los que la autoridad indígena ha intervenido o ha querido intervenir, pero que lamentablemente han conllevado al inicio de varios juicios penales en contra de dichas autoridades. Algunas de las autoridades indígenas han estado encarceladas por aplicar formas tradicionales de administrar justicia, por eso, afirman que la justicia ordinaria es la que realmente violenta derechos humanos.

Por otra parte, según la dirigente Rosita Cabrera, existen algunos comuneros que no creen en la justicia indígena por privilegiar sus intereses o por su visión cultural, otros simplemente no la conocen y deciden acudir a la Tenencia Política porque allí reciben una solución más pronta y concreta,⁵⁸² allí dicha autoridad no les informa de la existencia de la justicia indígena porque tampoco tiene la capacitación necesaria para dirimir sobre la competencia en los casos concretos. Si el caso ya ha sido denunciado en la Tenencia Política se resuelve allí, no existen antecedentes de que la autoridad ordinaria se inhiba y haya enviado el expediente a la autoridad de la comunidad para que se ejerza la justicia indígena. A continuación el relato de un conflicto incoado en ambas jurisdicciones:

Hay un caso, por ejemplo, de una compañera aquí de la familia Olmedo NN y de la señora Bastidas, un conflicto de tierras, ellos dicen que han comprado a una persona X, pero que esta persona X como nunca hicieron documentos, hicieron firmar unas letras de cambio en donde se recibe de la persona una cantidad X, pero como no existe un documento firmado o algún sello, esta otra persona viva, se ha negado, no ha aceptado que ha recibido el pago por ese terreno, entonces ha iniciado un juicio civil por los juzgados. Entonces, esta persona nos ha pedido que les ayudemos a intervenir y hemos venido con acciones como con una resolución mandada por las autoridades de aquí de la comunidad para que tenga efecto frente a otras autoridades, porque un caso que se resuelva aquí, ya no tiene que ser resuelto en otra instancia... sin embargo tengo conocimiento de que ese caso está en Corte Suprema(...) creo que todavía no está tarde para poder ayudar a nuestros compañeros

582 *Ibíd.*

que podríamos hacer algo con esta nueva dirigencia que está aquí, lo podríamos ayudar a resolver y en una gran asamblea resolver ese caso.⁵⁸³

Según las autoridades indígenas y las personas de base entrevistadas, la experiencia con la justicia ordinaria ha sido negativa, puesto que las autoridades de la justicia ordinaria mediante sus acciones, más bien han demostrado una actitud de rechazo frente al ejercicio de la justicia indígena, y más bien sus intervenciones han sido violentas en diversos sentidos. En algunos casos, notarios y registradores de la propiedad han legalizado e inscrito documentos que han perjudicado a las tierras comunitarias. Algunos ministerios e instituciones, como bienestar social, agricultura y ganadería, del interior, de minas y recursos naturales, municipio, y consejo provincial, entre otros, han favorecido a los usurpadores de tierras.

En un caso concreto, según sus relatos, el Municipio en vez de dar la razón a los dirigentes sobre la propiedad comunitaria de sus tierras, ha favorecido a los usurpadores mediante sus decisiones, y por intermedio de las comisarías ha ordenado el derrocamiento de las casas de los comuneros.

En las actas revisadas, constan denuncias realizadas por la comunidad a instituciones públicas como el Ministerio de Gobierno, de Agricultura y de Bienestar Social, en especial⁵⁸⁴ por el caso de la conformación del Comité pro mejoras San José de Ilaló como organización paralela a la legalmente reconocida, sin que hasta la actualidad se obtenga una respuesta favorable.⁵⁸⁵ No existe confianza por parte de los comuneros de La Toglla en la justicia ordinaria, veamos sus expresiones:

Bueno, los comunes, el juez, los abogados, los altos funcionarios del..., los policías mismo, ellos son los que han impedido la justicia, porque a veces ya entra en los juzgados, hacen perder los documentos, hay manos negras por ahí adentro de la justicia y eso es lo que ha pasado.

583 José Oswaldo Iza Chaco, entrevistado por Lucía Yamá, La Toglla, 21 mayo 2011.

584 Lourdes Quishpe, entrevistado por Lucía Yamá, La Toglla, 21 mayo 2011.

585 *Ibid.*

Por otra parte, la comunidad busca mantener la cohesión de la organización mediante la recuperación de la memoria histórica y del constante recuerdo de hechos dolorosos que los unen, como por ejemplo el recuerdo de los constantes ataques y vejaciones de parte de algunos miembros de la Policía y el Ejército en sus territorios, por medio de proyecciones de videos que se realizan en la casa comunal. A continuación la visión de Abraham Paucar sobre la convivibilidad:

Bueno, el manejo sobre la Constitución que ahora de la administración de la justicia indígena, eso ya se estableció, no es recién que ahora en la Constitución diga que estamos reconociendo que es una autoridad competente, claro que un poco aislado hemos estado manejando, pero bueno ahora hay digamos artículos que garantizan, que dan derecho a la comunidad no... pero de igual forma, cuando uno le aplica verdaderamente de acuerdo a la Constitución, de acuerdo a los derechos, acuerdo universal, trabajo de la OIT, de las Naciones Unidas, a veces cuando nosotros aplicamos pero más bien para estas autoridades en particular ha sido... nos han visto mal, y la Constitución: hay que bonita es la letra... los artículos, pero cuando a ellos les decimos nosotros estamos aplicando de acuerdo a la Constitución, porque está el artículo 58, 55, o estamos aplicando al artículo 191, la administración de justicia ordinaria nos dicen que no... que nosotros nos sobrepasamos, que es un salvajismo, bueno entonces a dónde llegamos pues.

3.7. Iniciativas internas para el fortalecimiento de la justicia indígena

A nivel interno, las autoridades de La Toglla han procurado la realización de talleres de capacitación por medio del Consejo de Justicia Indígena. Sin embargo, sus esfuerzos son mínimos por la falta de recursos, en algunos casos, han tenido el apoyo de fundaciones o de particulares que los han capacitado voluntariamente en el tema del funcionamiento de la justicia estatal y las actuaciones de dichas autoridades.

En el marco de dichas capacitaciones, han invitado al pueblo Kitu Kara, al Consejo de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Codenpe), al Foodfirst Information and Action Network (FIAN), a la Universidad

Amauta Wasi, y a algunos abogados amigos, para que expliquen temas sobre la competencia de la justicia ordinaria y la justicia indígena. Los talleres por lo general se realizan en la casa comunal, allí principalmente se abordan temas generales que expliquen la forma de resolver los conflictos. Las fundaciones y organizaciones no gubernamentales citadas han apoyado su labor desde los aspectos más elementales como: sacar copias, notarización de documentos, elaboración de actas, etc.

Se ha solicitado apoyo además a la asamblea constituyente por intermedio de la asambleísta Marisol Peñafiel, quien al final impulsó el otorgamiento de amnistías en favor de los dirigentes enjuiciados penalmente por el ejercicio de sus funciones en la comunidad. A continuación una breve reseña del caso:

La familia Campaña Zurita inicia un juicio penal en contra de dos dirigentes de la comunidad “La Toglla” (Manuel Paucar y Rosa Cabrera), por los delitos de violación de domicilio y agresión. El Juzgado Quinto de lo Penal de Pichincha extiende contra los acusados un auto de instrucción y prisión preventiva, los comuneros señalan que los partes policiales fueron emitidos bajo la influencia de un miembro de la familia Campaña Zurita que pertenece a este cuerpo institucional.⁵⁸⁶

La dirigente Verónica NN manifiesta que ante el apoyo de los asambleístas de Montecristi pensaron que sería difícil que les inicien juicios penales, pero en la práctica se ha evidenciado lo contrario.⁵⁸⁷

3.8. Otras organizaciones al interior de la comunidad

Como se explicó en el acápite anterior, la administración de justicia le corresponde únicamente al Concejo de Gobierno y a la Comisión de Justicia Indígena. Sin embargo, existen otras organizaciones como la “dirigencia de la mujer y familia, la dirigencia de religión, la dirigencia de jóvenes y la dirigencia de deporte cultura y educación”, quienes se encargan de labores relacionadas con cada uno de estos ámbitos y

586 Rosita Cabrera, entrevista citada.

587 Verónica NN, dirigente entrevistada por Lucía Yamá, La Toglla, 5 mayo 2011.

en algunos casos se encargan de resolver los pequeños conflictos que puedan surgir en cada área.

Por otra parte, existió una organización no oficial denominada “Junta pro mejoras de San José de Ilaló”⁵⁸⁸ que se creó por comuneros disidentes y de manera paralela a la oficial, era una organización que pretendía y que buscaba deslegitimar las actuaciones del Consejo legítimamente instituido. El Comité fue conformado por exdirigentes de la comunidad La Toglla, aquí participaban varias familias que pretendían vender las tierras comunitarias, quienes al no obtener el permiso del Consejo para sus fines, crearon su propio organismo con el fin de legitimar sus actuaciones no oficiales y emitir resoluciones que más les favorezcan. El Comité según lo manifiestan los mismos entrevistados, se conformó para dividir a la comunidad y vender las tierras comunitarias asimilándolas fraudulentamente con propiedad privada.

Existen otras organizaciones en la comunidad pero con diversos enfoques e intereses, según los entrevistados hay un grupo de danza, de mujeres, de jóvenes, de personas de la tercera edad, de productores hortícolas, entre otros, pero solo la directiva del cabildo y la asamblea general pueden administrar justicia indígena.

3.9. Organizaciones de la mujer y participación comunitaria

Tanto la asamblea general como el Consejo están conformados por hombres y mujeres. Las mujeres que son dirigentas participan en igualdad numérica con los hombres. En total, hay 13 miembros en el Consejo, la mitad de sus miembros son mujeres.⁵⁸⁹ Desde hace muchos años atrás, las mujeres han sido dirigentes del referido cabildo.

En la actualidad la dirigencia del Consejo de administración de justicia está conformado por tres mujeres. A las mujeres que no están en puestos de dirigencia, también se las respeta porque consideran que la maternidad es un privilegio, las parteras son admiradas por su rol dentro de la comunidad.

588 Rosa Panguaquiza, dirigente entrevistada por Raúl Llásag, La Toglla, 9 mayo 2011.

589 Verónica NN, dirigente entrevistada por Lucía Yamá, 5 mayo 2011.

En los enfrentamientos que la comunidad ha tenido con la fuerza pública por conflictos de tierras, las mujeres siempre van en la primera fila y los hombres detrás, bajo el argumento de que a las mujeres no las agreden, no obstante, en las entrevistas se mencionan varias agresiones sufridas por las mujeres y ancianos en estos enfrentamientos. En los conflictos sociales las mujeres juegan un papel significativo, ellas han ideado mecanismos secretos de defensa que solo conocen las mujeres para proteger las tierras de los invasores.

La denominada “organización de la mujer” se encarga de realizar talleres y otras actividades exclusivas para las mujeres.⁵⁹⁰ Pese al rol protagónico de las mujeres, hasta el momento no se registran presidentas de la comunidad. Una queja que se reitera en las mujeres, es la relativa al poco tiempo que su trabajo les deja, ya que con los roles de amas de casa, esposas y madres de familia tienen suficiente y no pueden asistir a las reuniones como ellas quisieran.

La preocupación de las mujeres radica en la dificultad de participación en actividades políticas o incluso en la asistencia a las asambleas; por tal motivo, están planificando crear una guardería comunitaria con el fin primordial de que las mujeres se involucren más en la vida pública de la comunidad. Sin embargo, aún no se ha podido hacer nada porque no hay el dinero suficiente para tal obra.

En las actas revisadas, las mujeres ocupan cargos directivos tales como: secretarías, tesoreras y miembros de varios organismos revisados. Muchas mujeres participan activamente en las reuniones de la asamblea general, proponiendo además soluciones o denunciando algunos casos de los cuáles ellas tienen conocimiento.

Existe una comisión denominada de “La Mujer y la Familia”, que trabaja en aspectos relacionados con el progreso y el bienestar de las mujeres en diferentes actividades, por ejemplo, la cría de animales, la siembra de productos de ciclo corto, y aspectos culturales como grupos de danza y música. Este consejo está conformado por mujeres y es parte del Consejo de Gobierno y Comunitario.⁵⁹¹

590 *Ibid.*

591 *Ibid.*

Por otra parte, existe un grupo de mujeres emprendedoras que se dedica a la actividad productiva con carácter artesanal, trabaja en la elaboración de cedazos y confección de ropa, entre ellas se denominan “compañeras de la costura”. También hay una agrupación de mujeres de la tercera edad, quienes reciben el apoyo del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.

3.10. Recursos naturales, presiones internas y externas

El ejercicio de la justicia indígena en el caso de La Toglla, ha sido coartado por las múltiples presiones externas recibidas en variadas manifestaciones de violencia o de denegación de justicia por parte de los entes estatales y seccionales.

La asamblea general, según consta en actas, hace referencia al maltrato que algunos de los policías infieren a miembros de la comunidad en los enfrentamientos por la defensa del territorio ancestral. Los enfrentamientos se han producido generalmente por las invasiones de tierra y por órdenes de derrocamiento del municipio. A continuación dos versiones:

[...] primeramente cuando tuvimos las invasiones, vinieron en contra de nosotros, e incluso llevaron presos a unos 3 compañeros, igual aquí en la intendencia política cuando le tenían aprisionado al compañero, los mismos policías de aquí, se los llevaron presos sin especificar nada, si no simplemente el teniente político le había hecho una citación.⁵⁹²

El municipio, viene a derrocar casas que están construyendo, al menos un dirigente botó destruyendo las casas, a veces venían apoyando los traficantes de tierra, no nos escuchaban a nosotros que teníamos la razón los autoridades del municipio o consejo provincial [...] ⁵⁹³

La fuerza pública no les presta ayuda, al contrario según los propios comuneros los maltratan, ya que en varias protestas han usado la fuerza y han lanzado gas lacrimógeno para disiparlos. En los problemas

592 Rosita Cabrera, entrevista citada.

593 Verónica NN, entrevista citada.

de tierras que ha mantenido la comunidad con personas extrañas a la comuna, los entrevistados manifiestan que han acudido a la Policía e incluso a las Fuerzas Armadas, pero ellos han tenido una posición favorable para los usurpadores, llegando incluso a la privación de la libertad de varios dirigentes.

Al momento de resolver un conflicto por medio de la justicia indígena, aducen que la Policía ha ingresado a la comunidad para rescatar al infractor y ahí se ha procedido a ofender a las autoridades comunitarias por resolver los conflictos de manera ancestral y propia. En las entrevistas se reiteran las denuncias por los maltratos que sufren los miembros de La Toglla de parte de la fuerza pública.

El principal punto de fricción es la propiedad de los territorios y la existencia de variados recursos naturales existentes en la comunidad. Entre los principales recursos que poseen, podemos citar: canteras de piedra, arena y ripio, agua, reserva ecológica de flora y fauna, sitios sagrados, aguas termales, posiblemente existe uranio en el cerro Ilaló, entre otros.⁵⁹⁴

Las canteras de piedra fueron alquiladas en 1961 a la Empresa Eléctrica Quito, por ello la comunidad recibía las rentas de los arriendos, así se pudo construir la carretera, la escuela, la casa comunal y el estadio. Actualmente por los problemas legales de las tierras comunitarias, la comunidad no puede explotar este recurso natural, ya que el Ministerio de Agricultura y Ganadería lo impide hasta que se solucione el conflicto legal.

En la actualidad el interés por los recursos naturales ha enfrentado a la comunidad con traficantes de tierras, con el gobierno municipal y nacional, y con personas particulares que aducen tener títulos de propiedad en tierras comunitarias.

La comunidad ha tratado de proteger al menos el bosque del cerro Ilaló con el apoyo del Gobierno por intermedio del Ministerio del Ambiente. Sin embargo, el Municipio pretende administrar la reserva ecológica y plantar especies vegetales exóticas, eso ha ocasionado más de un enfrentamiento con la fuerza pública y particulares que tienen

594 José Oswaldo Iza Chaco, entrevistado por Lucía Yamá, La Toglla, 21 mayo 2011.

títulos de propiedad sobre el cerro Ilaló, entre los cuales figuran incluso exalcaldes de la ciudad de Quito. En algunos casos se ha logrado impedir la explotación minera en la zona mediante acciones constitucionales impuestas, en otros los juicios siguen pendientes de resolución.⁵⁹⁵ Veamos el testimonio del exdirigente, Abraham Paucar:

[...] nos han dividido, más bien ellos han tenido interés de llevarse las tierras, aquí por decir en nuestra comunidad están involucrados: la policía civil, la policía municipal, que también eran parte del Comité pro mejoras San José de Ilaló, eran de la cooperativa Hermano Miguel, de la FAE, de la Marina, del Ministerio de Gobierno, del mismo Ministerio de Agricultura, todo el mundo. Y entonces cómo ellos van a dar la razón a nosotros, si cuando ellos están interesados a invadir nuestras propiedades, que todo el tiempo hemos mantenido en comunidad.

La comunidad por su parte ha planificado varios proyectos turísticos y la explotación racional de recursos en la zona; sin embargo la falta de recursos económicos y la falta de ayuda gubernamental, ha impedido el desarrollo de propuestas como la construcción de piscinas con aguas termales, turismo comunitario, entre otros. El Ministerio de Energía y Minas les impide explotar sus recursos naturales, como canchales de piedra, arena y ripio, hasta que los juicios pendientes con particulares, inmobiliarias y cooperativas no hayan concluido, con el argumento de que aún no se ha aclarado quien es el dueño real de los terrenos.

Respecto del agua, en las actas del año 1995 se pueden observar que el aprovisionamiento de este recurso natural fue una tarea complicada para la comunidad, que tuvo que empadronarse a nivel municipal, realizar varias mingas para la colocación de la tubería, y en fin todas las actividades necesarias para la obtención de dicho recurso.

El municipio en este sentido, y según los propios comuneros, ha incumplido con el deber de asistencia de servicios básicos tales como: adoquinado, alcantarillado, agua potable, entre otros. Las respuestas a los requerimientos comunitarios por parte de algunas autoridades han sido, entre otras: “Si son comuna hagan solos, ustedes tienen presupuesto”.

595 *Ibíd.*

3.11. *Las tierras de La Toglla son de carácter comunitario*

Si una pareja se casa, el cabildo le otorga una parcela para vivir (las parcelas son de igual dimensión para todos), pero cuando la pareja muere no pueden heredar el bien a sus hijos sino que el Cabildo se encarga de hacer el traspaso del bien a quienes ellos crean conveniente. La parcela que se entrega puede ser producida, arrendada, puede ser trabajada, pero no puede ser enajenada.

Si un miembro de la comunidad se casa con una persona ajena a la comunidad. La Asamblea le solicita a esta última que renuncia a la otra comunidad para que pueda gozar de los mismos derechos que tienen los “hijos de La Toglla”, si la Asamblea acepta entonces se otorgan todos los beneficios, antes de una verificación de que el foráneo a la comunidad cumpla con las obligaciones impuestas, tales como, la participación en mingas, asambleas, colectas, etc. Se prohíbe que un comunero se registre en dos comunidades.⁵⁹⁶

La lucha por la propiedad de las tierras de la comunidad pese a la existencia de escrituras, ha significado un continuo desgaste en materia judicial, ya que desde las actas de 1970⁵⁹⁷ hasta la actualidad, se encuentran registrados los múltiples pleitos entre comuneros y particulares. Hay quienes pretenden dividir a la comunidad y su interés es la venta de los territorios comunitarios, por ello tratan de desprestigiar a la justicia indígena y acuden generalmente a la justicia ordinaria, por esa razón han sido denominados por los comuneros de La Toglla como los “vende patrias”. A continuación un testimonio que aclara el origen del conflicto:

[...] son 7 familias los que vendieron la tierra [...], por vender esa parcelita que era de 30 por 70 ellos hicieron grande... llegaron a 201 hectáreas, en esas 201 hectáreas hicieron la junta pro mejoras barrio San José de Ilaló, luego vendieron a la cooperativa hermano Miguel o sea nos metieron conflictos así, [...]entonces siempre han querido

596 Abraham Paucar Alomoto (dirigente de La Toglla por muchos años), entrevistado por Raúl Llásag, La Toglla, 5 mayo 2011.

597 Rosita Cabrera, entrevista citada.

enfrentarnos, estar teniéndonos en problemas, [...] la familia Campaña y los funcionarios públicos.⁵⁹⁸

Según el testimonio de los entrevistados, los “vende patrias” acuden a la justicia ordinaria porque saben que es algunos funcionarios son susceptibles de sobornos y, en ese sentido, pueden obtener resoluciones favorables. Los dirigentes entrevistados cuentan que además son afectados por continuos boicots en contra de la administración de justicia indígena.⁵⁹⁹

La comunidad está formada por 551 hectáreas de las cuales el comité reclama 201 hectáreas, lo que constituye casi un 50 por ciento del territorio ancestral, con el objetivo principal de vender estos terrenos, como en efecto lo han hecho a la cooperativa “Hermano Miguel”.

Se debe tener en cuenta que los actos apropiación por la fuerza, realizados en tierras comunitarias configuran el delito de usurpación, y afectan los derechos colectivos consagrados en los artículos 13, 14 y siguientes del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Dichas violaciones pueden incurrir a su vez en violaciones otros instrumentos internacionales de derechos humanos.

Para ilustrar lo señalado respecto de la incidencia de la justicia occidental en temas de carácter comunitario, presentaremos a continuación varios casos ventilados en la justicia ordinaria y constitucional del Ecuador, en los cuales los resultados son diversos en materias de derechos colectivos.

El primer caso tiene que ver con una acción de amparo constitucional interpuesta por la comunidad “La Toglla” en contra de la familia Campaña Zurita, para evitar actos de invasión en las tierras ancestrales. Dicha acción es conocida por el Juez Vigésimo Quito de Pichincha, el cual niega la acción de amparo planteada por el señor José Oswaldo Iza (quien actuó en calidad de presidente de la comunidad), por considerar que no reúne los requisitos exigidos como es el daño grave inminente de un derecho.

598 *Ibid.*

599 Rosita Cabrera, entrevistada por Lucía Yamá, La Toglla, 2 mayo 2011.

La comunidad presentó posteriormente el recurso de apelación, el cual es tramitado por la primera sala de la Corte Constitucional, y resolvió ratificar la negativa de la acción de amparo constitucional porque considera que no es el organismo idóneo para declarar derechos patrimoniales. Según la Sala debe dilucidarse dentro de la justicia ordinaria. Los jueces de la Corte Constitucional, mediante su resolución (n.º 1393-2007-RA), evaden su responsabilidad en la protección de los derechos colectivos de la comunidad al declararse como incompetente para conocer el caso.

Los jueces además omitieron lo establecido en el artículo 17, numeral 3 del Convenio 169 de la OIT, que expresa: “Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos”. Por tanto, los jueces debían adoptar medidas impostergables, conducentes a impedir la invasión de tierras comunitarias, que a su vez puede provocar efectos contraproducentes en la comunidad y en su forma de vida.

El segundo caso tiene que ver con el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, el cual expide dos resoluciones: a) la primera es la n.º 028-CZVCH, emitida por el Comisario Metropolitano de la Zona Valle de Los Chillos, en la que se exige el derrocamiento de una vivienda perteneciente a José Manuel Acero, vicepresidente de la Comunidad de La Toglla, bajo el supuesto de que el Municipio tiene la facultad de controlar el uso del suelo y evitar la proliferación de construcciones ilegales (ausencia de planos y permisos de construcción otorgados por la municipalidad).

Existe la peculiaridad, que la edificación afectada con la orden de demolición, se encuentra en el predio en el que hay una disputa por su titularidad, entre la comunidad “La Toglla” y la familia Campaña Zurita. Sin embargo, el Municipio de Quito señala que la resolución aludida no tiene origen en lo relativo al dominio o posesión del inmueble.

La segunda resolución es la n.º 28-2006 emitida por el alcalde metropolitano de Quito, general Paco Moncayo, quien confirma en todas sus partes, la resolución del Comisario Metropolitano. El perjudicado

con dichas resoluciones, el señor José Manuel Acero, presenta una acción de amparo en contra del Alcalde del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito y el Procurador General del Estado, señalando que al evitar el derrocamiento de su vivienda se garantiza su derecho a no ser desplazado de sus tierras ancestrales.

El accionante además argumenta que las resoluciones municipales violentan la “Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial”, al transgredir el derecho a la vivienda, pues se están quebrantando derechos conexos como la vida y la salud, entre otros.

Sin embargo de lo señalado, el Juez Primero de lo Civil de Pichincha en resolución del 4 de diciembre de 2006, niega el amparo constitucional porque considera que los actos administrativos del Municipio de Quito, materia de la acción, no contienen acto ilegítimo de autoridad pública que viole derechos, garantías y libertades individuales.

La resolución del Juez Primero de lo Civil de Pichincha es apelada y, por tanto, conocida por la Segunda Sala del Tribunal Constitucional, organismo que al analizar la resolución administrativa n.º 028-CZVCH del 12 mayo de 2005, expedida por el Comisario Metropolitano Zona Valle de Los Chillos, en su texto principal observa lo siguiente: “¿desde cuándo los comisarios municipales de construcciones tienen la atribución para reconocer la propiedad o la posesión que una persona tiene sobre un predio?”

Además, la Sala acota que el único título de propiedad presentado, es el que demuestra que la comuna La Toglla es dueña de las tierras ubicadas dentro de los linderos singularizados en el documento.

Con respecto al derecho a la vivienda, la Sala indica que es insólito y paradójico que el Estado ecuatoriano garantice este derecho, mediante la demolición del hogar de una persona pobre. En cuanto a las multas y demolición, la Sala del Tribunal Constitucional, recoge lo establecido por el artículo 473 de la Ley Orgánica de Régimen Municipal que dice: “que esas sanciones son viables siempre que no hubieren transcurrido cuatro años, por lo menos desde la fecha de terminación”. Entiéndase terminación de la construcción. En este caso la construcción contaba ya con catorce años de existencia.

En definitiva, y bajo las consideraciones antes estudiadas, la Segunda Sala del Tribunal Constitucional resuelve revocar la resolución adoptada el 4 de diciembre de 2006 por el Juez Primero de lo Civil de Pichincha y, en consecuencia, conceder la acción de amparo solicitada por José Acero, que consiste en dejar sin efecto las resoluciones del Municipio de Quito, que ordenan la demolición de la vivienda del accionante.

El tercer caso también está relacionado con el derecho de propiedad comunitaria, se inicia el 30 de marzo de 2006 con la concesión de explotación de materiales de construcción por parte del Director Regional de Minería de Pichincha, quien otorga el título a favor de Edison Ricardo Campaña Zurita por el plazo de treinta años en un área de siete hectáreas que se encuentran dentro de la propiedad comunitaria de La Toglla.

Por este motivo, la comunidad por intermedio de su representante legal, presenta una acción de amparo constitucional en contra de la resolución del Director Regional de Minería, ya que se ha violentado el derecho de consulta de la propiedad comunitaria, pues no se notificó esta resolución de concesión a la comunidad.

En cuanto a la concesión, en el expediente administrativo del área minera denominada “Playas de Pucará”, se dicta el 28 de noviembre de 2008 la siguiente providencia: “se rechaza el recurso extraordinario de revisión presentado por el presidente de la Comunidad “El Barrio o La Toglla”, respecto de la resolución administrativa de fecha 30 de marzo de 2006 emitida por el Director Regional de Minería”. Sin embargo, si la concesión se enmarca dentro de los presupuestos señalados por los artículos 1 y 2 del Mandato Constituyente n.º 6, expedido por la Asamblea Nacional Constituyente el 18 de abril de 2008, procédase conforme a derecho.⁶⁰⁰

600 El artículo 1 de dicho mandato dice lo siguiente: “se declara la extinción sin compensación económica alguna de todas las concesiones mineras que en la fase de exploración no hayan realizado ninguna inversión en el desarrollo del proyecto al 31 de diciembre de 2007 o que no hayan presentado su respectivo estudio de impacto ambiental o que no hayan realizado procesos de consulta previa, inclusive las que estén pendientes de resolución administrativa”. El artículo 2 del Mandato Constituyente n.º 6, establece: “Se declara la caducidad de las concesiones mineras que no hayan cancelado las patentes de conservación en el plazo establecido

En el pronunciamiento de la Defensoría del Pueblo, mediante resolución n.º 013-DNRC-21150-2006, se señala la irresponsabilidad y la negligencia en la protección de los derechos colectivos y de los pueblos indígenas por parte de funcionarios y autoridades del Ministerio de Agricultura y Ganadería, como también funcionarios del Instituto Ecuatoriano de Desarrollo Agrario (INDA), que ha ocasionado un conflicto entre diferentes grupos de personas.

En el mismo sentido, un informe del Congreso Nacional remitido el 8 agosto de 2006, al diputado Carlos González sobre la comunidad La Toglla, expresa que se ha presentado una falta de aplicación y violación flagrante del ordenamiento jurídico por parte del Ministerio de Agricultura. Es así que vulneraron disposiciones de la Ley de Organización y Régimen de Comunas como también de normas del Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas y de obligaciones constitucionales consagradas en los artículos 83 y 84 de la Carta Magna de 1998, que garantizan la imprescriptibilidad de las tierras comunitarias, que tienen carácter inalienable, inembargable e indivisible, y que su conservación implica el mantenimiento de formas tradicionales de convivencia y organización social.

IV. Conclusiones

Existen contenidos normativos constitucionales y legales suficientes para precautelar los derechos colectivos de la comunidad La Toglla, Sin embargo, se presentaron procesos en ámbitos administrativos y judiciales, cuyas conductas fueron violatorias a los contenidos constitucionales, legales y de derecho internacional.

Se han presentado actuaciones de algunos funcionarios judiciales o ministeriales, que han permitido transferencias de dominio de tierras ancestrales a particulares, perjudicando a la comunidad La Toglla y sembrando un ambiente de violencia e incertidumbre en cuanto a quién ejerce la titularidad de los inmuebles.

en la Ley de Minería, es decir, hasta el 31 de marzo de cada año y por adelantado a partir del año 2004”.

Los operadores de justicia en la mayoría de sus decisiones han privilegiado los derechos patrimoniales de personas particulares por sobre derechos colectivos o comunitarios. Se observa que la mayor parte de resoluciones judiciales favorecen a empresas inmobiliarias y a grupos de blanco-mestizos, en desmedro de la población indígena originaria.

Las autoridades judiciales así como la fuerza pública han sido instrumentalizadas por personas influyentes y grupos de poder interesados en la explotación de recursos naturales en la zona de la comunidad La Toglla. En ese sentido se han realizado acciones de hecho y de derecho para amedrentar a la comunidad, entre estas existen varios procesos penales que incluyen medidas cautelares personales como la prisión preventiva; órdenes administrativas de derrocamientos de viviendas, y de desalojo de los indígenas de las áreas en disputa, entre otras medidas.

No existe la adecuada coniviabilidad entre la justicia ordinaria e indígena, más bien podría apreciarse una suerte de instrumentalización de las dos de acuerdo con las conveniencias mediáticas de los demandantes. A esto se suma el desconocimiento de las autoridades occidentales sobre el ámbito y competencia de la justicia indígena.

Con las acciones de presión interna y externa se ha tratado de minimizar, demonizar o invisibilizarla existencia de la justicia indígena en la comunidad La Toglla, para llevar los procesos a la justicia ordinaria, en especial aquellos litigios cuyos contenidos son de carácter patrimonial.

La justicia indígena en la comunidad La Toglla es opacada por la justicia ordinaria no solo en casos existentes por los intereses en los recursos naturales inmersos en los procesos. Otro problema es la cercanía de la comunidad con el perímetro urbano, que ha generado un conflicto de competencia que ha producido más dudas que certezas en la aplicación de las justicias en más de un caso concreto. En ese sentido, muchos comuneros acuden a la justicia indígena en algunos casos y en otros a la justicia ordinaria, dependiendo de las circunstancias, del caso y hasta de los intereses involucrados. En los momentos actuales cabe reflexionar sobre la necesidad o no de una posible ley de deslinde en el Ecuador, y si esta sería más perjudicial que su ausencia, pues existe el inminente riesgo de que dicha ley termine por destruir procesos históricos de convivencia social y justicia comunitaria.

No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo

Fernando García Serrano

I. Introducción

Una de las de las hipótesis planteada por Boaventura de Sousa Santos en la investigación comparativa de la justicia indígena en Ecuador y Bolivia afirma lo siguiente: “si la justicia indígena es parte del autogobierno de los pueblos indígenas es necesario analizarla no como una tecnología social sino en relación con la movilización y organización social de los pueblos indígenas. Más específicamente, es fundamental estudiar la forma como la justicia indígena es percibida por las propias organizaciones indígenas en ambos países”. A partir de esta formulación me interesa someter a discusión los resultados de una investigación sobre justicia indígena realizada durante el año 2010 para poder responder a la hipótesis planteada.

Se trata de la experiencia de dos comunidades kichwas de la sierra central del Ecuador que muestra la complejidad del funcionamiento de la justicia indígena y, sobre todo, recoge la percepción de los diversos

agentes indígenas que participan en el proceso de administración de justicia.

II. Funcionamiento de la justicia indígena en las comunidades estudiadas

2.1. Metodología utilizada

Las comunidades donde se realizó la investigación fueron San Francisco del pueblo Chibuleo y Llinllin del pueblo Puruway. Se eligieron a estas comunidades para su estudio ya que poseen una larga práctica de aplicación de la justicia indígena, en especial la primera donde se ha hecho por parte del consultor un seguimiento de sus prácticas de justicia desde el año 2000 a la fecha, lo cual le ha convertido en un referente dentro de la nacionalidad kichwa de la Sierra central y algunas de sus autoridades han participado en eventos organizados por la Comisión Andina de Juristas (CAJ), dentro y fuera del país, en el marco del proyecto de relacionamiento entre sistemas de derecho indígena y sistema de derecho ordinario. La segunda comunidad fue elegida porque el consultor trabajó en esa zona a mediados de la década del sesenta cuando empezaba un proceso masivo de conversión a la religión evangélica por parte de los indígenas por lo que parecía importante observar cómo funciona la justicia indígena en una comunidad con estas características.

La investigación contó con la colaboración de dos investigadores indígenas, una mujer y un hombre, educadora la primera y abogado el segundo que fueron coordinados por el consultor del país. Luego de un taller inicial realizado a fines de febrero de 2011, los investigadores mencionados realizaron la etapa de trabajo de campo en los meses de marzo y abril de 2011, luego de lo cual el consultor elaboró los resultados finales.

Las fuentes de información utilizadas en un primer momento fueron la bibliográfica organizada a través de tres temas: investigaciones previas sobre justicia indígena realizadas en la zona, relación de los sistemas de derecho indígena con los derechos humanos y el sistema de

derecho ordinario, y la revisión del marco normativo internacional y nacional vinculado con la justicia indígena.

La segunda y más importante la recolección de datos cualitativos y cuantitativos de forma directa en las dos comunidades mencionadas, para lo cual se utilizó los siguientes instrumentos:

- Observación participante de los sucesos de impartición de justicia que se realizaron durante los meses de marzo y abril, por medio de una guía de observación diseñada para el efecto.
- Entrevistas y grupo focales a los principales actores del sistema de derecho indígena por medio de una guía:
 - a. Autoridades tradicionales: yachajs y pajuyos.
 - b. Autoridades comunitarias: presidente de la comunidad, dirigentes de organizaciones, catequistas, pastores evangélicos, etc.
 - c. Familias: padres, padrinos, adultos mayores (*rukus*).
 - d. Infractores: hombres y mujeres.
- Una encuesta dirigida a usuarios y proveedores de la justicia indígena. A los primeros se les preguntó los siguientes temas: principales proveedores de justicia que utilizan, tipos de conflictos resueltos, principales procedimientos, grado de conocimiento del derecho indígena, derecho ordinario y derecho internacional. A los segundos se les preguntó sobre el tipo de conflictos que resuelven, principales procedimientos utilizados, organización y funciones y grado de conocimiento del derecho indígena, derecho ordinario y derecho internacional.

Una vez que concluyó la etapa de campo, el equipo de investigación presentó en cada comunidad mediante un taller comunitario los resultados encontrados con el fin de que sean validados por los actores locales, de lo cual se procedió a la elaboración de los resultados finales.

2.2. El contexto local

La provincia de Tungurahua administrativamente está dividida en nueve cantones, estos a su vez en parroquias (urbanas y rurales), las pa-

rruquias rurales están divididas en comunidades y anejos indígenas y mestizas. El censo del 2001 estableció que esta provincia tenía 441.389 habitantes, de los cuales el 40 por ciento son indígenas, el 40 por ciento blancos y el 20 por ciento mestizos. El 60 por ciento de la población vive en áreas rurales⁶⁰¹ (ver mapa n.º 1).

La provincia de Chimborazo administrativamente cuenta con diez cantones y 61 parroquias.⁶⁰² El censo del 2001 registró que tenía 427.517 habitantes, de los cuales 58 por ciento son indígenas y aproximadamente 60 por ciento de la población vive en áreas rurales.⁶⁰³

Mapa 1. República de Ecuador, zonas de estudio



Fuente: S/F

601 Véase <http://www.tungurahua.gov.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=80> [Consulta: abril 2011].

602 Véase <http://www.chimborazo.gov.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=577&Itemid=35> [Consulta: abril 2011].

603 Véase <<http://www.gobiernochimborazo.gov.ec/>> [Consulta: abril 2011].

El pueblo Chibuleo, junto con los pueblos Salasaca y Quisapincha de la provincia de Tungurahua, forma parte de la nacionalidad kichwa serrana en proceso de reconstitución.

Este pueblo, ubicado en la zona sur occidental de la provincia, pertenece administrativamente a la parroquia Juan Benigno Vela del cantón Ambato. Cuenta con una población cercana a los 6.000 habitantes asentados en una superficie de 2.334 hectáreas, de las cuales 2.000 corresponden a los páramos comunales y el resto a parcelas individuales, localizadas entre los 2.800 y los 3.200 msnm.

El pueblo Chibuleo estuvo constituido, hasta 1965, por una sola gran comunidad, considerada como 'libre' de la dependencia de las haciendas y poseedora de una tradición claramente indígena. En ese año, la comunidad se dividió en cuatro sectores: San Francisco o central, donde se realizó la presente investigación, San Alfonso, San Luis y San Pedro. Esta división se debió, principalmente, al crecimiento de la población, a la influencia de la agencia estatal de Misión Andina, con fines de promoción, y a la crisis del cultivo de ajo, que en esos años se vio afectada por plagas y enfermedades, lo que provocó un acelerado proceso de emigración fuera de la comunidad. Otro hecho significativo es que en las nuevas comunidades se asientan familias mestizas, junto con las indígenas, conformándose así las llamadas comunidades mixtas.

Los servicios básicos más importantes están generalizados entre la población, tal es el caso de luz eléctrica, agua potable, letrinas y transporte público a la ciudad de Ambato, capital de la provincia que se encuentra a 17 kilómetros de distancia. Con respecto a la educación, la comunidad cuenta con un centro educativo matriz (CEM) que tiene los diez grados de educación básica y un grupo de escuelas cercanas que conforman este modelo. Los niños y niñas terminan la educación primaria, al pasar a la educación secundaria solo el 50 por ciento sigue estudiando, son contados los que llegan al nivel de la educación superior.

Las actividades productivas más importantes son las agrícolas y la comercialización de ajo y cebolla en los diversos mercados del país. Disponen de agua de riego proveniente de las vertientes del nevado Carihuairazo, lo que les permite cosechar productos de ciclo corto más de una vez al año. El tipo de actividad comercial les lleva fuera de la

comunidad por períodos cortos. Existe un grupo numeroso de chibuleos que han emigrado a Colombia en búsqueda de nuevas fuentes de trabajo y que mantienen vínculos con la comunidad de origen, especialmente durante la celebración de las fiestas.

Otro efecto de la década del 60, en especial de la baja en el nivel de ingresos, fue la desaparición gradual del sistema festivo ceremonial que para la época era de gran importancia, no menos de quince fiestas tradicionales se celebraban a lo largo del año (el *jatun* alcalde, el alcalde fiscal, los pendoneros, etc.). En la actualidad se mantiene solamente la fiesta de los Reyes al inicio del año.

El cabildo de la comunidad de San Francisco es resultado de un modelo de organización con diversas influencias y adecuaciones a través del tiempo. No corresponde a la conformación normada por la ley de comunas indígenas y campesinas de 1937, muestra una composición más compleja. Se trata del denominado Consejo de Coordinación y Administración del Cabildo, formado por un núcleo de cinco miembros: presidente, vicepresidente, síndico, secretario, tesorero, además de 18 miembros adicionales (nueve secretarios de varios asuntos (disciplina, educación, salud, tierras, aguas y regadío, transporte, iglesia y cementerio, mujer y juventud, y deportes) y nueve coordinadores de cada uno de los sectores o barrios de la comunidad). A este organismo central se juntan otros grupos organizados alrededor de las creencias religiosas, la producción, la edad y los deportes.

Vale la pena resaltar que en 1998, el pueblo Chibuleo, luego de la división de 1965 y de una serie de confrontaciones políticas y religiosas de los últimos años, decidió constituir una sola gran organización, la denominada Unión de Pueblos Chibuleos, inserta en la dinámica de reconstitución de pueblos y nacionalidades que viven los indígenas luego de la Constitución de 1998. Un paso importante de este proceso fue la elaboración, discusión y aprobación del reglamento interno de la comunidad de San Francisco realizado en 1993, que es actualizado anualmente, parte importante del mismo es la referida a la regulación de la administración de justicia.

La comunidad de Llinllin pertenece a la parroquia de Columbe, cantón Colta, provincia de Chimborazo. Está dividida en cuatro

sectores: Santa Fe, Centro Cívico, Las Juntas y Pucará. Tiene una superficie de 4.116 hectáreas, las tierras son comunitarias y cada socio tiene una superficie de 6 hectáreas y media en usufructo. Está ubicada a una altura de 3.346 metros sobre el nivel del mar, a 40 minutos en carro de la cabecera cantonal, la población de Cajabamba.

Los límites son al norte con la comunidad de San Bernardo, al sur con la comunidad de Columbe, lotes 3 y 4, al este con el cerro Padre Rumi y al oeste con el río Cagujio y la comunidad Miraflores.

El número de familias es de 150, quince de ellas tienen como jefas de hogar a mujeres. La población total es de 491 habitantes, 221 hombres y 270 mujeres. De los cuales 250 se encuentran entre los 0 y 18 años, 241 de 18 en adelante. La migración es de mujeres jóvenes que salen a trabajar como empleadas domésticas a las ciudades, una 15 aproximadamente. Los hombres no migran porque trabajan en sus propias tierras. La lengua nativa es el kichwa, 480 habitantes son bilingües y 11 monolingües kichwas.

Todas las familias tienen sus propias casas. Hay 150 casas muchas de ellas construidas por el programa de vivienda del gobierno de Correa con bloques de cemento y techos de zinc. El agua para el consumo humano es entubada, no es potable. Las viviendas cuentan con letrinas sanitarias. Todos los hogares tienen luz eléctrica. Las vías de acceso son carrozables. Hay dos cooperativas que prestan servicios a la comunidad, la Ñucallacta y Alianza Llinllin con trayectos a Riobamba, Columbe y Guamote, los dueños de los transportes son miembros de la comunidad.

Existe un centro de salud que depende del Seguro Social Campesino. Hay dos escuelas: la escuela Pacífico tiene 10 profesores y 182 alumnos, la escuela Juan Bernardo Dávalos tiene 6 profesores y 120 alumnos. En esta escuela hay un maestro monolingüe. En total 302 alumnos.

También funciona el Instituto Tecnológico Superior Agropecuario “Duchicela Shiry XII” tiene 268 alumnos y 26 profesores, 17 profesores son monolingües y 9 son bilingües. Solamente en el Instituto hay teléfono fijo. Las radios que escuchan son el Buen Sembrador, la Voz de la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH) y Escuelas Radiofónicas Populares.

Las principales actividades productivas que realizan los moradores de la comunidad son la agricultura y la ganadería. Más atención se ha dado a la segunda, siembran más pastos que productos para la alimentación humana. La gente vive de la venta de la leche, entregan la leche en las queserías locales donde retiran suero para engordar los chanchos. En la comunidad hay cinco fábricas de quesos, a estas empresas la gente entrega la leche y la modalidad de pago es quincenal.

En cuanto a la agricultura siembran papas y cebada, pero en poca cantidad. Cuando se habla de este problema, dicen que en alimentación en vez de avanzar estamos retrocediendo, porque hemos dejado de comer nuestros productos y solo comemos productos comprados en el mercado. La población está perdiendo su cultura, expresan entre lamentos. Ahora comemos solo seco de arroz, antes al seco de arroz se consideraba que era “comida de patrón”, antes comíamos más el *tashun* (habas tostadas y luego cocinadas).

Los productos que compran en el mercado del cantón Guamote son los siguientes: arroz, fideo, tallarín, harina flor, tomate, pollo, huevos y aceite. Organizan mingas comunitarias, hay *maqui mañachi*, cambia manos, pero también hay gente que trabaja por remuneración.

Esta comunidad hasta la aplicación de la segunda ley de reforma agraria en 1973 fue parte de la hacienda Llinllin, propiedad de la familia Dávalos de la ciudad de Riobamba. Luego de la muerte de Juan Bernardo Dávalos la hacienda se repartió entre los herederos y se convirtió en una empresa agrícola, la cual tuvo poco éxito, a esto se unió la presión de los comuneros por la tierra mediante una huelga de más de seis meses hasta que lograron comprar la hacienda que los herederos vendieron al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (Ierac), a inicios de la época de los ochenta. El título de la tierra es comunal y los socios usufructúan de las tierras colectivas y de las individuales. En la época de compra de la hacienda los miembros de la comunidad se convirtieron colectivamente a la religión evangélica (actualmente el 70 por ciento de los comuneros son evangélicos y el 30 por ciento católicos), abandonando la iglesia católica como resultado de un proceso de expansión del evangelismo en la provincia de Chimborazo.

Las organizaciones sociales más importantes son los socios fundadores de la comunidad que compraron la hacienda a través de legalizarse como comuna indígena en el año 1977, la iglesia evangélica y el grupo de maestros bilingües. En cada sector hay una directiva que tiene la forma organizativa de un cabildo y también hay un cabildo central. Estas organizaciones tienen una directiva que está integrada por un presidente, un vicepresidente, el secretario y dos vocales. Todas ellas forman parte de Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo, que es la instancia organizativa provincial de la población evangélica.

Hay también coros religiosos de mujeres y de hombres, que generalmente están integrados por los más jóvenes. Además hay organizaciones de mujeres, clubes deportivos y una fundación de servicios comunitarios, que recién se está organizando para prestar sus servicios.

Las principales celebraciones de la comunidad son: Carnaval, Semana Santa, Día de los Difuntos, Navidad, matrimonios, bautizos y el aniversario de la comunidad que se celebra el 5 de julio. Una celebración especial es la Santa Cena, que se realiza cuando una persona se bautiza para ser miembro de la comunidad evangélica.

III. La administración de justicia en las comunidades indígenas estudiadas

3.1. La racionalidad normativa de la justicia indígena

En las comunidades *kichwas* estudiadas sus ancestros han habitado el área desde antes de la dominación colonial española. Las relaciones de parentesco consanguíneas establecidas a través del ayllu (un grupo de familias de una comunidad determinada), las alianzas matrimoniales con parejas de comunidades cercanas como parte de una acentuada endogamia étnica y las unidades productivas son el núcleo de la organización social. El sistema social de los *kichwas* no solo sirve para mantener el orden y control social, también sirve como un sistema de poder que resuelve o exacerba las cuestiones relativas a los intereses, derechos individuales y colectivos, obligaciones y produce conflictos.

El dominio colonial tuvo un impacto en la práctica de la justicia indígena. En algunos casos la justicia indígena fue destruida y en otros:

Los administradores coloniales toleraron las actividades normativas, administrativas y jurisdiccionales de autoridades indígenas para gestionar asuntos menores, internos, limitados a esferas que no inciden sobre “el derecho divino y humano”. Las autoridades indígenas sirvieron como intermediarios útiles entre las autoridades coloniales y la población nativa y un medio eficaz de control social (Van Coot, 2003: 3).

Además, se introdujo el sistema de “cargos” bajo el dominio colonial, mediante el cual los miembros, generalmente hombres, detentaban una serie de funciones de mayor responsabilidad en la comunidad.

En el siglo XIX, con el inicio del Estado ecuatoriano se encontraban “comunidades indígenas libres” de las haciendas (el caso de San Francisco Chibuleo) y comunidades de hacienda (la comunidad de Llinllin) que estaban sometidas al terrateniente local. El patrón de hacienda era el representante cotidiano y permanente del poder, ejerció el poder dentro de la hacienda, reguló las relaciones sociales y actuó como intermediario entre las autoridades del Estado y los trabajadores de la hacienda. Además, los terratenientes locales crearon un sistema de liderazgo, sus representantes políticos fueron elegidos por funcionarios del gobierno y por ellos mismos, como un medio de asegurar la fuerza de trabajo indígena para el uso de las haciendas. El sistema de poder dentro de las comunidades incluía al *varayuk* (el que tiene el bastón de mando, la autoridad), un capitán, un teniente y varios alcaldes nombrados todos por el patrón de hacienda.

En 1937, la Ley de Comunas Indígenas y Campesinas reemplazó el sistema anterior de organización comunitaria y llegó a constituir uno de los principales orígenes de la actual estructura de liderazgo de las comunidades indígenas. El cabildo, su principal forma de organización, incluía al presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y síndico. La máxima autoridad era la asamblea general de la comunidad que elegía a los funcionarios antes mencionados al final o principio del año. Según la misma ley cada comunidad debía elaborar un reglamento interno para su funcionamiento y lograr su reconocimiento jurídico en el

entonces Ministerio de Previsión Social. Para esta época aparecen en la zona central de la Sierra las primeras organizaciones políticas indígenas auspiciadas por el partido comunista, bajo la forma de sindicatos de trabajadores de las haciendas que reclamaban pago de salarios justos y acceso a la educación.

En la década del cincuenta se iniciaron los primeros proyectos de desarrollo rural estatales que empezaron a crear nuevas organizaciones en las comunidades, principalmente de carácter productivo, hasta que con la reforma agraria del sesenta y los setenta se generalizan las organizaciones ligadas al acceso a la tierra, a la producción (cooperativas de ahorro y crédito y juntas de agua), de carácter religioso, de mujeres, de niños y jóvenes y deportivas. Este proceso se va a consolidar en los ochenta con la creación de las organizaciones indígenas nacionales que existen hasta la actualidad: Conaie, Feine, Fenocin y FEI.

A continuación se presenta los cambios y evolución del sistema de derecho indígena descritos por los y las comuneros de la comunidad de Llinllin, desde la época de vigencia de la hacienda que hasta donde llega su memoria. Ellos y ellas rememoran tres etapas: la primera corresponde a la época de la hacienda, donde según cuentan los moradores de la comunidad, el patrón era la única autoridad que tenía todas las facultades y las potestades para resolver, arreglar y sancionar todos los conflictos que sucedían dentro de su hacienda. En esta época el patrón a más de ser la autoridad única, también aplicaba sus propias normas creadas e inventadas por él para mantener el orden.

Cuando hablan del patrón Bernardo Dávalos, cuentan que era muy severo, él castigaba a todos por igual no consideraba si era hombre o mujer, si era mayor o joven, a todos castigaba por igual y el castigo era azotar públicamente. Dicen que el patrón tenía dos lugares para azotar a los infractores: el uno era en la orilla del río, ahí había un árbol de sauce, entonces para castigar, hacía abrazar en el palo del sauce y azotaba sin pena. El otro lugar era en la casa de la hacienda, ahí tenía un poste blanco, hacía abrazar en ese poste y azotaba hasta cansar, eso era suficiente, manifiestan.

Luego que se tomaron las tierras de la hacienda y sacaron al patrón del lugar, prácticamente destruyeron todas las cosas que era de

propiedad de la hacienda, como en señal de liberación, entre ellas la casa de la hacienda; en ese lugar hoy se levanta el edificio de Instituto Superior Agropecuario Duchicela Shyri XII. También botaron el árbol de sauce y el poste blanco donde eran los lugares de castigo del patrón a sus trabajadores que habían cometido alguna infracción o algún acto que no le gustaba a él. Al respecto dicen:

Ahora estamos arrepentidos de haber destruido todo esto, porque hubiera sido bueno que conservemos y mantengamos todos estos bienes como recuerdo de nuestra historia y de nuestra vida en la hacienda (entrevista a autoridades del Cabildo, 10 marzo de 2011).

La segunda etapa inicia desde 1980, es decir, desde cuando legalmente expropiaron las tierras de la hacienda y se liberaron del yugo de la familia Dávalos. A partir de esta fecha, lo primero que hicieron fue organizar jurídicamente la comunidad, aunque con algunas debilidades. En esta etapa, cuentan que sus autoridades, especialmente los viejos, continuaban con algunos métodos heredados del patrón para solucionar los problemas, surgidos dentro de la comunidad. Por ejemplo, eran muy bravos y castigaban a fuetazos tal como lo hacía el patrón, dicen.

Poco a poco fuimos avanzando expresan, lo primero que hicimos fue capacitarnos para mejorar nuestra organización y crear nuestras propias normas, para superar los viejos estilos de castigos heredados de la hacienda, que todavía seguía existiendo dentro de nuestra comunidad, señalan.

Luego empezamos a capacitar para organizar nuestra economía, manifiestan. Como nos dimos cuenta que éramos productores de leche y para no ser estafados por los intermediarios que venían a comprar la leche desde Riobamba, decidimos crear nuestras propias fábricas de queso, dirigidas y administradas por nuestros propios técnicos y vigiladas por nuestras autoridades.

Continuando con nuestra gestión como autoridades de la comunidad y para ir logrando nuestros objetivos creamos el Instituto Superior Agropecuario Duchicela Shyri XII, para preparar a nuestros hijos y a nosotros mismos, finalmente creamos escuelas bilingües en los cuatro

sectores que tiene la comunidad, señalan los dirigentes históricos con un tono de orgullo.

Como la comunidad de Llinllin es bastante grande, para administrar con eficiencia, lo dividieron en cuatro sectores. En cada sector conformaron una directiva y las autoridades del sector resuelven casi todos los conflictos que suscitan dentro de su territorio. Para entender mejor se puede decir que la directiva del sector viene a ser como un pequeño cabildo, dentro de la comunidad.

La tercera etapa inicia con la llegada de la religión evangélica a la comunidad, no solo que los comuneros cambiaron de religión sino que se dan algunos cambios en la estructura organizativa anterior, al darse estos cambios de forma estructural e ideológica en la comunidad, se crean nuevas autoridades y ellas trabajan para implementar nuevas normas en su interior. Consecuentemente estas nuevas autoridades no solo imparten los conocimientos bíblicos, sino que crean nuevas normas basadas en la Biblia y en los principios religiosos para administrar justicia en la comunidad.

En cuanto al tema de justicia indígena, de acuerdo con la literatura y a la información proporcionada por los entrevistados, los proveedores de justicia son los líderes que son elegidos por la comunidad mediante el “voto popular” anual en la asamblea general. Como se mencionó anteriormente, la máxima autoridad sigue siendo la asamblea general de la comunidad que elige a los líderes cada año.

Las autoridades del cabildo y las autoridades tradicionales conforman el liderazgo de la comunidad. Según Van Cott (2003), las autoridades jurídicas se fusionan con las autoridades religiosas y políticas y son elegidas por medio de costumbres comunitarias. Hay poca o ninguna diferenciación de responsabilidades, y las decisiones generalmente reflejan el consenso de las autoridades mayores. Aunque puede haber variaciones y diferentes puntos de vista, pueden definirse algunas características muy generales:

- a. El número de personas que componen el liderazgo de la comunidad (en algunos casos el cabildo o el directorio, que se reúne con frecuencia) puede variar. Las entrevistas revelan que podría

haber entre 7 y 20 personas cuyas funciones y responsabilidades corresponden a las necesidades de la comunidad y el desarrollo.

- b. El liderazgo incluye:
- El presidente o líder.
 - El vicepresidente suplente del líder.
 - El tesorero encargado de administrar los recursos económicos.
 - El secretario encargado del registro de las decisiones del cabildo mediante la elaboración de actas.
 - El síndico, encargado de administrar justicia junto con el presidente.
- c. El liderazgo está relacionado con la organización social y económica de la comunidad. Esto incluye la autoridad en relación con cuestiones del uso y de la propiedad comunal de la tierra, la producción agrícola y el uso de la fuerza de trabajo, tanto para la labor comunal colectiva obligatoria (mingas) y en pueblos cercanos. Entre los dirigentes, cada persona tiene una función específica, y las entrevistas revelaron que existen responsables por áreas (educación, salud, etc.). Los líderes por lo general son personas casadas, las que no están casadas generalmente no pueden acceder a funciones de liderazgo o de administración de la justicia y en su gran mayoría son hombres.

En la administración de justicia todos los líderes son jueces, sin embargo, cada uno tiene una función específica que desempeñar. El presidente preside el proceso y ejecuta la sentencia. El vicepresidente tiene papel de mediador, el secretario registra por escrito lo actuado y realiza ciertos procedimientos. La autoridad tradicional es responsable de proporcionar asesoramiento jurídico a los dirigentes y a la asamblea general, así como aconsejar a las personas juzgadas.

Los líderes de la comunidad deben poseer ciertas cualidades y aptitudes. Los entrevistados mencionan que los hombres jóvenes con educación secundaria o universitaria son percibidos como posibles futuros líderes. Debido a su educación, los jóvenes podrían ser nombrados como secretarios. Sin embargo, esto debe compararse con la tendencia de los hombres más jóvenes con niveles más altos de educación para

salir de la comunidad, haciendo menos evidente que puedan asumir la responsabilidad como líderes de la comunidad en la práctica.

En las comunidades la norma es que los hombres, generalmente casados, son elegidos como líderes. Sin embargo, hay algunas lideresas comunitarias mujeres, en la medida en que algunas comunidades las elijen directamente. El estudio pudo comprobar que en algunas comunidades, las mujeres han sido elegidas como lideresas, esto fue mencionado en los usuarios y proveedores de entrevistas en Chibuleo San Francisco y San Pedro de Chibuleo, Pilahuín y Quisapincha (provincia de Tungurahua) y Llinllin (provincia de Chimborazo). Sin embargo, los usuarios y los proveedores de justicia en algunas de estas comunidades consideran que la esposa de un líder de la comunidad es también un tipo de lideresa. Algunos entrevistados (hombres) consideran que las mujeres son tan calificadas como los hombres, pero que no quieren ser lideresas. De acuerdo con algunos, la participación de las mujeres en liderazgo aumentará con la educación de las mujeres más jóvenes.⁶⁰⁴

Una investigación llevada a cabo en comunidades de la provincia de Chimborazo indica que hasta hace tres o cuatro años las mujeres no podían asistir a ciertas reuniones y que estaban lejos del poder de decisión. En el mismo sentido hay un sesgo masculino mediante el cual la administración de justicia indígena tiene una tendencia de discriminación en contra de las mujeres (Unifem, 2008: 74).

Una de las comunidades estudiadas está compuesta casi en su totalidad de mujeres y niños que a la larga tendrá implicación en la elección de los dirigentes de la comunidad. En el momento del estudio de campo, los entrevistados relacionaron este hecho con que los líderes “estaban lejos” y efectivamente viven y trabajan en varias ciudades del Ecuador. Por tanto debe considerarse que la migración ha tenido un efecto sobre el equilibrio de género en las comunidades en general y es posible que esto pueda tener un impacto sobre la composición del liderazgo y la administración de justicia con el tiempo.

604 Según datos de la encuesta de condiciones de vida del 2006, el analfabetismo entre los indígenas era de 26,6 por ciento, siendo más alto en las mujeres (35 por ciento) que en los hombres (18 por ciento).

Como portadoras de la cultura y guardianas de la identidad, las mujeres tienen un papel importante en la aplicación de castigos físicos. Las mujeres mayores de la comunidad aplican “ortigazos” (azotes con ortigas) y el baño con agua fría que son rituales de purificación y limpieza que son percibidos como mecanismos de control que ayudan a mantener el orden de la comunidad.

Tanto la información cualitativa como cuantitativa indica que los proveedores de justicia indígena son principalmente hombres, jóvenes y de mediana edad, más del 50 por ciento de los proveedores se encuentran entre 36 y 49 años de edad. Las entrevistas cualitativas revelan que los proveedores de la justicia entre 25 y 30 años de edad son poco comunes. Un proveedor de justicia declaró que en su comunidad el 50 por ciento son jóvenes y un 20 por ciento son adultos mayores. Evidentemente esto se relaciona con la estructura de edad de la población del Ecuador cuyo 48 por ciento es menor de 18 años.

Existen normas comunitarias que en muchos casos son escritas en los reglamentos internos. Estos procedimientos son seguidos en la práctica y en algunas comunidades los reglamentos se actualizan periódicamente por parte de la asamblea general a fin de reflejar las relaciones cambiantes con actores de afuera y dentro de sus comunidades, proporcionando así un sistema flexible y dinámico.⁶⁰⁵ Se destaca sobre todo el denominado “libro de actas” que incluye una descripción de los casos y su resolución.⁶⁰⁶

3.2. Tipos de conflictos

En la justicia kichwa la expresión *llaki* (triste) define la activación de la justicia. En las comunidades se suscitan muchas acciones negativas que causan intranquilidad, enemistades entre las familias y mucha preocu-

605 Un ejemplo es la validación de los documentos de la justicia ordinaria por los líderes indígenas, tales como contratos, títulos de tierras, aunque solo en cuestiones de hipoteca es necesario validar los documentos por parte de las autoridades administrativas del Estado (Cóndor, 2009: 139).

606 Los entrevistados relatan que los casos y su solución son escritos con el fin de revisarlos en el caso de reincidencia en el futuro.

pación a la organización comunitaria, el resultado final es la tristeza de las personas, por eso se dice que la trasgresión entre los kichwa se define como *llakikuna* (conflictos) o *llaki* (triste). Se puede afirmar que el rasgo característico de los problemas es la presencia del *llaki*.

El catequista de la comunidad de San Francisco ensaya una descripción semejante:

Para nosotros es lo que una persona de la comuna hace en contra de algún compañero o compañera, mayor o menor, o en contra de algunas de las personas de la comuna, los cuales hace preocupar a todos, a los dirigentes, afecta a la educación, a la organización, provoca enfrentamientos entre familias y entristece a todos.

Lo mismo sucede con personas de otro lado, a sabiendas que en la comuna hay resoluciones que provocan problemas con personas de otras comunas, en ese caso se podría decir que esa transgresión enfrenta a pueblos cercanos.

Desde esta perspectiva hay muchas situaciones que generan *llaki*, las más significativas se muestran en la tabla n.º 1, elaborada a partir de la información recolectada:

Tabla 2
Situaciones generadoras de *llaki*

Situaciones	Soluciones
Atentados contra la vida	Son casi siempre enviados a la justicia ordinaria, aunque se conocen excepciones.
Problemas entre parejas jóvenes	Conciliación: abordando el asunto y proveyendo consejos.
Problemas maritales	Conciliación: abordando el asunto y proveyendo consejos, justicia ordinaria.
Violencia intrafamiliar o violencia contra las mujeres	Conciliación: después una multa económica, luego un castigo público o confinamiento, recurso final: la justicia ordinaria.

Situaciones	Soluciones
Reconocimiento de paternidad	Conciliación y reconocimiento de la responsabilidad.
Infidelidad	Castigo público.
Disputas de vecinos	Conciliación.
Violencia entre vecinos o en la comunidad	Conciliación y reconocimiento de la responsabilidad, y en algunos casos castigo público.
Problemas de pandillas juveniles	Fenómeno relativamente desconocido, el castigo público es visto como un medio de prevenir futuras novedades.
Disputas por el uso de agua para riego	El agua se distribuye de acuerdo con un horario, si el horario no es respetado entre las comunidades, entonces los líderes de la comunidad se reúnen para establecer la disputa.
Conflictos de tierras	Los líderes de la comunidad se reúnen para establecer la disputa y hacen uso de los registros y títulos de tierra como un medio de resolver la disputa.
Robo de ganado y alimentos	Acordar la devolución de los bienes robados o pagar el equivalente
Accidentes de tránsito	Depende del problema, parece que hay una distinción entre el efecto en personas y vehículos, algunas son manejadas por la justicia indígena y otros directamente por la justicia ordinaria.
Corrupción de autoridades	Expulsión de la comunidad o pérdida del cargo.

Fuente: elaboración propia.

Todos los problemas lo resuelven las autoridades indígenas, pocas son llevadas a la jurisdicción de las autoridades de la justicia ordinaria. Un pastor evangélico de Llinllin dice al respecto: “Habiendo nuestras propias autoridades porque debemos entregar en manos de las autoridades corruptas”. Otra autoridad tiene un principio para que los problemas sean resueltos, en el marco de justicia y equidad, y por eso siempre solicita a la asamblea comunitaria: “no se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro”.

Con fines expositivos se distinguirá tres tipos de conflictos: los que afectan intereses comunales, intereses familiares e intereses personales.

3.2.1. Conflictos que afectan intereses comunales

La justicia indígena pone mucho énfasis en el carácter preventivo de la misma, esta consideración rige sobre todo cuando hay problemas que afectan dos recursos naturales claves para las comunidades: el uso y conservación de la tierra y el uso del agua para consumo humano y riego. Así, por ejemplo, se acude a las normas creadas desde hace mucho tiempo para mantener y preservar las fuentes de agua, tal como se describe a continuación cuando se acude a la tradición de los mayores.

Mientras se desarrollaba el trabajo de campo en la comunidad de Llinllin se realizó la visita de los técnicos del Consejo Provincial de Chimborazo que llegaron a la comunidad para socializar y presentar el Proyecto Sembrando Aguas, para lo cual se hizo una visita con los principales dirigentes de la comunidad a las dos lagunas de las cuatro que existen en la comunidad. La una, conocida con el nombre de *Kushni Kucha*, que todavía tiene una mínima cantidad de agua y la otra solo tiene señales de haber sido una laguna e inclusive una parte de ella ya está arada para sembrar papas. Ni el nombre de esta laguna ya no recuerdan los dirigentes que acompañaron en este recorrido.

La mayor parte del colchón hídrico que alimenta de aguas a estas lagunas está destruido. Cuando los técnicos del Consejo Provincial explicaron que el Proyecto Sembrando Aguas consistía en volver a dar vida a estas lagunas llenando de agua de lluvia y que solo de esta manera se

podrá mantener las vertientes que nacen en las quebradas de la comunidad, se empezó a reflexionar por qué estas lagunas se están secando, unas y otras en la actualidad ya son áreas agrícolas. Luego de una larga discusión y análisis de la situación llegaron a la conclusión que habían olvidado o fueron borradas por los colonizadores las normas que tenían sus antepasados para cuidar y mantener las lagunas de los páramos.

A partir de esta discusión y reflexión, los más viejos de la comunidad se empezaron a acordar como sus antepasados normaban para que estas lagunas no sean destruidas. Se trata de relatos míticos que son normas orales contadas de generación en generación y que definitivamente han sido muy efectivas para regular y armonizar la sociedad en sí y la convivencia del hombre con la Pachamama.

La norma para proteger y cuidar la laguna llamada *Gulak Kucha* era la siguiente: había un vaquero que cuidaba los ganados en el sector de *Gulak Kucha*. Un día él se acercó mucho a la laguna y fue corneado por el toro dueño de la laguna *Gulak Kucha* y cuando ya estaba muerto el toro lo arrojó a la laguna. El vaquero también se transformó en toro, salió nadando de la laguna y se junto con los ganados que en vida él cuidaba.

Dicen que este toro era un toro muy bandido y “pelearingo”, molestaba mucho a las vacas y peleaba con todos los demás toros. Como él era un poco pequeño los toros más grandes lo pegaban, lo lastimaban; pero él no tenía miedo, seguía peleando todos los días. Dicen que este toro por las tardes se zambullía en la laguna y a la otra orilla salía nadando transformado en el vaquero.

Dicen que el vaquero en vida iba a cuidar los ganados montado en un hermoso caballo, que el caballo era bien aperado. Entonces cuando venía transformándose de toro en vaquero venía montado en ese mismo caballo. Dicen que cuando llegaba a su casa era igualito al vaquero que murió corneado por el toro que cuidaba la laguna de *Gulak Kucha*, por eso su mujer no se daba cuenta, creía que era su propio marido. Solo venía lastimado, golpeado, con moretones y rasguños por todo lado y cuando preguntaba la mujer qué había pasado, él le contestaba, que el venado le había golpeado cuando estaba cazando para traer carne a la casa. Además cuentan que el vaquero después de muerto se volvió un

buen cazador, que todos los días traía carne de venado a la casa y a él le gustaba comer el corazón negro del venado y por eso le pedía a la mujer todos los días que le dé asando el corazón negro para comer.

Dicen que él tenía piojos y un día le pidió a su mujer que le coja los piojos, pero le rogó que no viera su nuca. Y para que ella coja los piojos dicen que se acostó sobre las piernas de la mujer y de pronto se quedó dormido y roncando muy fuerte. Cuando estaba profundamente dormido, dicen que la mujer despacito alzó el pelo y lo miró la nuca, y la sorpresa fue que en la nuca tenía una boca con dientes de venado y unos ojazos de toro. Entonces la mujer se asustó y despacito le acostó en el suelo y se fue a contar al Teniente Político, quien al ver la nuca del vaquero también se asustó y ordenó que cierren bien la puerta de la casa y luego prendan fuego. Así lo hicieron y luego que lo quemaron él quedó convertido en ceniza blanca. Luego el Teniente Político ordenó que recogieran la ceniza en un cajón bien seguro, lo pusieran candado y fueran a botar en un río; al *guambra* (joven) que lo encargaron que vaya a botar en el río le dijeron cuidado que revise el cajón. Al *guambra* le llamó tanto la atención porque le pidieron repetidas veces que no revisara el cajón y no aguantó la curiosidad, entonces decidió abrir el cajón para ver qué había adentro. Dicen que cuando abrió el cajón la ceniza del vaquero se convirtió en *chichacos*, (pulgas) y salieron a montones y fueron por todas partes, desde ahí existen pulgas en esta tierra.

En general para cuidar y proteger a las lagunas, dicen que las lagunas son bravas y saben tragar a la gente. Este es el caso de *Winku Kucha*, cuentan que esta laguna es muy brava y se comió a un cura cuando pasaba cerca de ella. La siguiente es la norma de *Winku Kucha*: dicen que una vez un cura conjuntamente con algunos comerciantes venían desde la costa a la ciudad de Riobamba, trayendo varias mercaderías. Cuando el cura y los comerciantes cruzaban la laguna, esta se les comió a todos. Al siguiente día el cura apareció cerca a la laguna transformado en una gigantesca piedra, que hoy lleva el nombre de *Padre Rumi*, que es la única piedra que existe en ese lugar en medio del pajonal y junto a *Winku Kucha*.

Al frente de *Winku Kucha*, queda una inmensa peña, llamada *Altar Kaka*. Al pie de *Altar Kaka* dicen que actualmente el cura ha hecho

basurero, para botar la basura. Cuentan que es bueno ir a buscar cosas en el basurero de *Padre Rumi*, porque se encuentra varios objetos, principalmente mullos de varios colores.

Después que los dirigentes de Llinllin contaron los casos que sucedieron con el vaquero y el cura viajero, se analizó qué mensaje había detrás de estos hechos y rápidamente ellos se dieron cuenta que eran normas orales creadas por sus antepasados para que no cualquiera pueda acercarse a las lagunas y destruirlas, y de esta forma las mantenían como abundantes fuentes de agua en la comunidad. Por otro lado, afirmaron que estas lagunas fueron destruidas por los hacendados porque ellos no entendían que estas lagunas son las que dan origen a las vertientes de agua que nacen en la comunidad, ellos nos ordenaron que quememos las pajas que quedaban junto a las lagunas y que luego haremos ese terreno para sembrar. Finalmente, reconocieron que ellos ya no cuentan a sus hijos estas normas orales que fueron creadas por sus antepasados.

Los conflictos de las comunidades se solucionan entre los líderes de la comunidad, un ejemplo frecuente es la determinación de los límites de las parcelas de cultivo. Estas disputas se producen debido a la escasez de tierra cultivable, los comuneros por lo tanto ‘mueven’ los límites. En un caso particular en la comunidad de Llinllin no fue posible resolver la disputa por parte de las autoridades indígenas y, por tanto, se decidió a resolver la disputa en la ciudad Riobamba (la capital de la provincia de Chimborazo) recurriendo a un experto para interpretar los títulos oficiales que poseían con el fin de verificar exactamente los límites legítimos.

En otros casos una disputa entre las comunidades vecinas el Carmen de Atapo y Atapo Quillоторo, referido al corte de agua en una colina limítrofe realizado por la primera comunidad. A fin de resolver el conflicto, los líderes de las comunidades hablaron y fueron a la ciudad de Riobamba para verificar “documentos legales” que existen en la Agencia Estatal de Aguas y así resolver la cuestión. Luego de consultados los documentos la comunidad de Atapo Quillоторo abandonó el conflicto ya que no tenían derecho a la reclamación. Por tanto, las evidencias escritas estatales fueron importantes para la resolución de este caso.

Un caso de ventas de tierra recibida vía herencia es ilustrativo de los problemas internos dentro de las comunidades. Las comunidades principalmente disponen de títulos de tierra colectivos e individuales (provenientes de la adjudicación de *wasipungos* del régimen de hacienda o de la compra).

En una de las comunidades estudiadas es posible alquilar parcelas de tierra a otros comuneros (as) siempre y cuando estén situadas junto a la parcela de la persona que alquila (arrendatario). Una comunera alquiló una parcela de terreno ubicada en frente de su propia tierra. El terreno alquilado fue vendido y la arrendataria impugnó la venta. La vendedora fue una mujer que legítimamente había heredado la tierra a través de una “herencia verbal”. La justicia indígena local examinó el asunto y decidió que la venta era legal según las normas locales permitidas.

El razonamiento de la decisión fue que la parcela de tierra había sido vendida a un vecino que poseía tierras junto a la parcela en venta. En la comunidad, la primera opción para comprar tierras es con el vecino que esta junto a la parcela de tierra. Si ese vecino se niega o no puede comprar la tierra, no se puede vender a nadie más. Como la persona que alquiló la tierra vivía en frente de la parcela, la impugnación de la venta no fue aceptada.

Mientras varias posiciones podrían plantearse en relación al caso es interesante que la parcela de tierra fue heredada y vendida por una mujer, que la venta también fue impugnada por otra mujer y que este caso ambas fueron escuchadas por la justicia indígena.

3.2.2. Conflictos que afectan intereses familiares

Entre los *kichwa* hay nociones de lo que permite y no permite la comunidad. Una de las últimas es la separación de la pareja o un divorcio ya que es similar a la destrucción del tejido social de la comunidad, por tanto, el divorcio o la separación no es necesariamente una opción para la justicia indígena. Entrevistas con las mujeres usuarias de la justicia, revelan una variedad de soluciones para problemas maritales. Algunos de los entrevistados explican que no habían sido capaces de resolver un

problema adecuadamente y como resultado se vieron obligados a permanecer con su cónyuge porque no se pueden separar.

En otro caso hubo “un problema en casa” debido a una diferencia en las ideas. La mujer recibió a los padres y los suegros, seguido por los líderes, el pastor, que mediante el diálogo y el consejo apoyó a la resolución del problema. De esta manera, la pareja terminó por disculparse mutuamente. Los entrevistados expresaron que la solución fue respetada por las partes y podía verse que “viven bien”. En la misma entrevista, se comentó que la pareja decide si quiere vivir bien o vivir mal, y si los problemas siguen en algunos casos la resolución se da a nivel de la asamblea general que puede proporcionar una oportunidad para reconocer los errores de los cónyuges.

La violencia doméstica en Ecuador es sancionada desde 1995 cuando se aprobó la Ley Contra la Violencia a las mujeres y la familia (Ley n.º 103). La violencia doméstica en las comunidades indígenas ha sido abordada en investigaciones y en el presente estudio fue mencionada en las entrevistas hechas a mujeres. La investigación muestra que la violencia contra la mujer casi nunca se aborda en la asamblea general o por el líder de la comunidad y, además, que la violencia contra la mujer no ha sido considerada por las normas indígenas en todas las comunidades (Unifem, 2004).

La violencia doméstica, en particular la violencia contra la mujer, fue tratada en las entrevistas y proporciona algunos conocimientos sobre este tema. Un caso de amenazas de muerte y violencia doméstica fue tratado tres veces por el cabildo de la comunidad de San Francisco. Debido al hecho de que la decisión no fue respetada varias veces por parte del esposo, lo que se consideró muy grave el caso, fue enviado a un juez de la justicia ordinaria en la ciudad de Ambato.

En otro caso, se decidió que debe imponerse una multa económica al esposo para que la pareja pueda seguir viviendo junta. La pareja siguió viviendo junta, pero al parecer “no viven bien”. Otro ejemplo fue cuando el marido fue sancionado por las autoridades comunales al calabozo en la comunidad, después de esto dejó de ser violento y “vive bien”.

Ante esta situación de ausencia de normas dentro de la justicia indígena las mujeres se han convertido en agentes de “hibridación

jurídica”, son las pioneras en utilizar la justicia ordinaria cuando su propia justicia no responde ante hechos de violencia doméstica. Se puede hablar que se empiezan a dar verdaderas situaciones de interlegalidad, en el sentido que la usa Santos, esto es, que las mujeres usan las dos justicias más que los hombres indígenas.

Los casos de violación es un nuevo problema en las comunidades indígenas. Algunos entrevistados respondieron que las violaciones no han tenido lugar en su comunidad, otros respondieron que debe ser resuelto por la justicia ordinaria, incluso que deben participar profesionales de la medicina y otros indicaron que la comunidad no sabe cómo manejar este tipo de casos.

En el Informe de Estado del Ecuador ante el Comité de los Derechos Humanos en diciembre de 2007⁶⁰⁷ se menciona una alta incidencia de malos tratos en la familia en el Ecuador: el 43,60 por ciento de los niños y jóvenes han sufrido algún tipo de maltrato.⁶⁰⁸ Según una encuesta,⁶⁰⁹ cuatro de cada diez niños dijeron que sus padres los maltrataron cuando tuvieron un mal comportamiento o desobedecieron. Otros habían sido objeto de maltrato psicológico, el 3 por ciento de los niños había sido confinado a una habitación o bañado en agua fría por los padres, el 5 por ciento sufrió insultos o chistes y un 2 por ciento había sido expulsado de su casa o privado de alimentos. Los golpes fueron más frecuentemente usados por los padres en las zonas rurales que en las ciudades, más en la Amazonia que en otras regiones y más en los hogares pobres e indígenas.

El maltrato de los niños fue brevemente abordado por un proveedor de justicia, explicó que los niños salen de la casa debido a los problemas económicos que viven en las comunidades y se van a las ciudades para trabajar. Ninguna de las entrevistas con los niños proporcionó alguna información sobre la frecuencia o nivel de maltrato de los padres. Con la alta incidencia de maltrato en el país probable que también tenga lugar en las comunidades rurales. Posiblemente la duración limitada

607 CCPR/C/ECU/5 del 26 mayo 2008.

608 *Ibid.*

609 *Ibid.*

de la investigación no permitió obtener mayor información sobre este tema, quedando como un tema a profundizarse.

Otro elemento importante que vale destacar es que los conflictos de parejas son resueltos en la asamblea comunitaria, mientras que en otros pueblos de la nacionalidad Kichwa, como en el caso del pueblo Kichwa de Sucumbíos, estos conflictos prefieren tratarlos y resolverlos en espacios menos públicos. Igualmente entre el pueblo kichwa Saraguro los conflictos de parejas se resuelven en primera instancia con los padrinos y en segunda y última instancia, cuando el caso es grave y no ha sido posible resolver en la primera instancia, es tratado, entre los padrinos y los padres de la pareja en conflicto.

El conflicto de parejas en la comunidad de Llinllin, al parecer tiene mayor preponderancia por cuanto los miembros de esta comunidad en su mayoría pertenecen a la religión evangélica. Para ellos todo está regido por la ley de Dios y siguen al pie de la letra lo que dice la santa biblia. Una mujer de la comunidad explica este hecho de la siguiente manera: *porque Dios dijo que cuando un hombre y una mujer se unen, solo la muerte lo separará y no el hombre; por eso aquí no hay divorcio ni separación.*

Las acciones de prevención para que no se cometa la infracción comienza desde los niños y las niñas, a ellos(as) se aconseja, se lee los pasajes de la Biblia, se dan sermones de acuerdo con la Biblia y se enseña a orar para que Dios le ayude a no cometer malos actos y así no ofender al hermano y a la hermana y poder vivir en paz y armonía con los demás.

A los y las jóvenes también dan consejos y sermones de acuerdo con la Biblia; pero ellos/as tienen otras prohibiciones, no pueden fumar, no pueden tomar licor, no pueden quedarse jugando pasadas las 18:00 horas en las canchas de la comunidad. Dicen que enseñan a los hijos y a las hijas que es bueno pedir antes que robar y de esta forma van evitando estos problemas en la comunidad. Para dar cumplimiento a estas normas es prohibido vender cigarrillos y licores en las tiendas de la comunidad. Cuando los jóvenes no cumplen con las reglas impuestas por la comunidad son castigados por sus padres.

Las normas preventivas para los mayores, en algunos casos, son severas especialmente cuando se trata de infidelidad. Les mantienen

desnudos y acostados en medio de la asamblea comunitaria o de pie, según él o ella lo elija. En cuanto al castigo físico les dan tres fuetazos y cuando se pone rebelde o no hace caso a la autoridad, les quitan los derechos que tienen y los expulsan de la comunidad.

Cuando un comunero o comunera no cumple con la sanción impuesta por la autoridad se considera reincidente y se le impone multas que van desde 3.000,00 a 6.000,00 dólares. Estas sanciones quedan anotadas en el libro de actas de la comunidad a donde firman las autoridades que lo impusieron la pena y el infractor. A estas sanciones todos tienen miedo porque son fuertes, para poder pagar hay que vender animales o a veces el vehículo que tienen y “chupa” toda la familia.

Las situaciones descritas de nuevas prácticas jurídicas originadas en la profesión de la religión evangélica aparecen como nuevas formas de la justicia indígena dentro de la modernidad, de alguna manera estas “formas de control social” son un ejemplo de la modernización que enfrenta el mundo indígena en los últimos cuarenta años.

3.2.3. Conflictos que afectan intereses personales

Uno de los problemas que más tristeza (*llaki*) produce en las comunidades es la muerte u homicidio de cualquiera de sus miembros. Este hecho ha estado vinculado en Ecuador a la cuestión del linchamiento, a los cuales los medios de comunicación han dado mucha atención y distorsión. El linchamiento por definición es un castigo extrajudicial realizado por una turba y sin ningún tipo de procedimiento legal y como tal no es parte de la justicia indígena. Entrevistas con proveedores de justicia ordinaria revelan que el linchamiento de por sí no es parte de la justicia indígena.

En Ecuador estos hechos también se han producido en entornos urbanos o periurbanos por parte de personas que no son indígenas. Algunos entrevistados destacaron que aunque algunos linchamientos se han llevado a cabo en comunidades indígenas, esto no significa que sean parte de su justicia. Por eso, el Relator Especial sobre ejecuciones extrajudiciales de Naciones Unidas Philip Alston durante su misión en Ecuador en julio de 2010 señaló que: “la cobertura por parte de los medios y

las declaraciones de algunos funcionarios (de la justicia ordinaria) presentan una confusión entre el problema de los linchamientos y el tema de la justicia indígena, que es un asunto totalmente aparte. Es esencial que se aclare dicha confusión (Cóndor, 2009: 147).

Las entrevistas revelan que muchas situaciones dentro de las comunidades se producen accidentes automovilísticos. Si ocurre un accidente y la Policía interviene se acude a la justicia ordinaria inmediatamente. Otro tipo de incidentes –donde hay autos chocados– son remitidos a la justicia indígena. En general, se llega a acuerdos según los cuales el causante del accidente reembolsa a la víctima por los gastos que puedan surgir para la reparación del vehículo.

Durante el desarrollo de la investigación en la comunidad de Llinllin se pudo registrar el caso de un accidente de tránsito entre dos autobuses de propiedad de comuneros indígenas, su relato es muy indicativo de la diversidad de situaciones de aplicación de la justicia indígena.

El accidente ocurrió el 23 de agosto de 2009, en la comunidad de San Felipe que está ubicada entre la parroquia Columbe, cantón Colta. En una curva se encontraron la unidad 24 con la unidad 15, ambas unidades pertenecientes a la cooperativa Ñuka Llacta, en la que todos sus miembros son indígenas.

La unidad 24 se volcó y se acusó al conductor de la unidad 15 que era el culpable del accidente porque supuestamente invadió la vía contraria. Como resultado del volcamiento fallecieron tres pasajeros. Un grupo de personas que iban a una fiesta en ese momento cruzaban por el lugar y también expresaron que la unidad 15 era la culpable del accidente.

A su vez el conductor de la unidad 15 dijo que él no tenía ninguna culpa porque él iba por su carril y no causó ningún impacto a la unidad 24. El conductor de la unidad 15 argumentó que la unidad 24 venía con exceso de velocidad y como la carretera estaba recién pavimentada, y además en ese momento llovía, el carro lo venció al chofer y se volcó.

Como había contradicciones entre las partes solicitaron que la Policía elabore un informe del accidente. El informe de la Policía en la parte pertinente dice que no se encuentra evidencia de la culpabilidad del accidente causada por la unidad 15, por lo tanto no acusa.

Luego de elaborar el informe del accidente, la Policía pidió a los dirigentes de la cooperativa Ñuka Llacta que se presente para hacer conocer el contenido del mismo. Como en el informe no se acusaba a la unidad 15, el jefe del destacamento pidió a las autoridades de la cooperativa que arreglen el problema entre ellos.

La cooperativa Ñuka Llacta presta sus servicios a las comunidades indígenas de la parroquia Columbe y la mayoría de los propietarios de las unidades son indígenas, algunos son miembros de la comunidad de Llinllin. Por cuanto los infractores eran indígenas, el caso estaba enmarcado en el artículo n.º 171 de la Constitución de la República del Ecuador, en consecuencia, los jueces competentes para conocer y resolver este caso eran las autoridades indígenas.

A pesar de que legalmente las autoridades indígenas eran competentes para conocer y resolver este caso, el asunto se puso complejo por dos situaciones: primero, porque la justicia indígena no tiene mucha experiencia en estos casos y, segundo, porque los infractores son de dos comunidades distintas, uno pertenece a la comunidad de Llinllin y el otro pertenece a la comunidad de Pulucate. Se trataba de un conflicto entre comunidades que debería resolver la instancia de la organización local que para el caso no existe. Por esta razón se discutió y se analizó con mucha seriedad con las autoridades de la cooperativa Ñuka Llacta, de la comunidad de Llinllin y de la comunidad de Pulucate cómo resolver el conflicto. Luego de varias reuniones conjuntamente con las autoridades y las partes se acordó que el caso sea resuelto por las autoridades de la cooperativa Ñuka Llacta.

Para resolver este caso, las autoridades de la cooperativa demoraron cuatro días. Las autoridades de la cooperativa Ñuka Llacta son el Consejo de Administración y el Consejo de Vigilancia. Cuentan que estos dos consejos casi siempre se reúnen por separado, pero por esta vez por consideraron que el caso era sumamente grave, decidieron convocar a todos los miembros de la cooperativa para declararse en asamblea general.

En la asamblea antes de que las normas positivas primaron los consejos y las experiencias vividas de los asambleístas. Como normas positivas solo aluden a los estatutos de la cooperativa y al parte policial. Los estatutos de la cooperativa, en la parte pertinente dice, que las

autoridades de la cooperativa podrán solucionar los conflictos de sus miembros.

A continuación algunas reflexiones y consejos más destacados de los asambleístas, Mariano Aucancela dijo:

Lo que Dios ha dado la plata, ustedes están utilizando para pelear, para pagar a los abogados, a los abogados les interesa que nosotros peleemos y si la pelea es larga mejor para ellos, porque ahí ellos tienen de dónde coger la plata. Si una de las partes gana apelará la sentencia para que el juicio siga. Ustedes saben, dice, que en la justicia ordinaria la sanción es para el que no tiene plata, el que tiene plata compra a las autoridades y a la final gana el juicio aunque no tenga la razón. Las autoridades y los abogados mestizos no conocen los problemas de los indígenas, no conocen los problemas de nuestras comunidades, los abogados solo nos hacen pelear, para coger la plata.

Todos apoyan esta moción y piden que las partes en conflicto reflexionen antes de entrar a juicio en la justicia ordinaria. José Guamán, expresidente de la cooperativa Ñuka Llacta, apoyando el criterio de su compañero, manifestó que:

Después que los abogados hayan planteado el juicio, después de cuantos años de pelea, después de haber cobrado cuanta cantidad de plata, a la final los jueces llamarán a ustedes mismos para que se pongan de acuerdo, es decir, la última decisión lo tomarán ustedes mismos.

Basilio Naula, actual presidente de la cooperativa Ñuka Llacta, contó un caso sucedido con él, cuando viajaba a la ciudad de Guayaquil, dijo:

A eso de las doce de la noche en Pallatanga una camioneta me cruzó la vía y chocamos, la señora que conducía la camioneta tuvo toda la culpa y ella reconoció que tenía la culpa. Ambos carros quedaron dañados gravemente, pero las dos partes tuvimos la capacidad y la voluntad de arreglar pacíficamente. Ahí quedamos toda la noche y al siguiente día acordamos como va ser el arreglo, cuenta. Llegamos al acuerdo que evalúe el daño y el costo del arreglo de mi carro un perito y en base al informe del perito ella pagaría el costo del arreglo de mi carro. Bueno, así quedamos, contratamos un técnico para que evalúe el daño de mi

carro y diga cuánto cuesta el arreglo. Después de tres días el perito nos llamo para presentar el informe. En el informe del perito decía que el arreglo de mi carro costaba 15.000,00 dólares, bueno, yo le dije a la señora, aquí está el informe del perito y ahora sí haga el favor de pagar. La señora me pidió un plazo de cinco días para recoger la plata y lo acepte. Cuando cumplió el plazo la señora me llamó para pagarme, entonces viajé a Pallatanga. Cuando llegué a la casa de la señora, ella al ver a mí, empezó a llorar como *wawa* (niño), entonces yo me asusté y pregunté, que es lo que pasaba, y ella me dijo que era imposible encontrar los 15.000,00 dólares, que tenía que darme para pagar el costo del arreglo de mi carro, que solo había conseguido 3.000,00 dólares. Pensé bien y dije, señora preste los 3.000,00 dólares y no llore más. Finalmente dije: he ganado, mi corazón se siente contento, no he peleado con nadie, sólo he perdido la plata.

Durante los cuatro días que duró la solución de este conflicto, solo se escuchó consejos, casos que han pasado los otros miembros de la cooperativa, pedidos que se arregle pacíficamente y hasta algunos lloros. Finalmente, las partes después de escuchar los consejos, las experiencias contadas y vividas por sus compañeros, llegaron a acuerdos, se perdonaron, se abrazaron y lloraron.

Como se dijo al inicio el caso es bastante complejo, en el accidente murieron tres personas y por otra parte no se encontró culpable al chofer de la unidad 15. Pero el reto de las autoridades era buscar la paz para los socios que se encontraban en conflicto. Además, mientras la Policía elaboraba el informe del accidente, las partes ya habían contratado sus abogados defensores. Ante esta situación, se tuvo que trabajar mucho con el compañero José Guamán, expresidente de la cooperativa, para lograr que las autoridades de la cooperativa resuelvan el conflicto fundamentados en el artículo 171 de la Constitución de la República.

Las autoridades de la Cooperativa iniciaron su trabajo reuniéndose por separado con las partes en conflicto, para convencerles que lleguen a un acuerdo pacífico. Luego se reunieron con las autoridades de la comunidad de cada una de las partes en controversia, en donde lograron el respaldo de las autoridades comunitarias para que el caso sea resuelto por las autoridades de la Cooperativa. Convencidas las partes

para que el caso sea resuelto pacíficamente, procedieron a convocar a los socios de la Cooperativa a asamblea general.

Durante los cuatro días de la asamblea general se discutió el caso para resolverlo. Después de largas discusiones, análisis y debates, llegaron a los siguientes acuerdos:

1. Reconocer al afectado la cantidad de 3.000,00 dólares, para el arreglo de su carro. Lo interesante de este punto es como se reunió los 3.000,00 dólares para el arreglo del carro. Cada socio aporta con 30 dólares, como son 50 socios suman los 1.500,00 dólares. Entonces al dueño de la unidad 15 le tocaría pagar los 1.500,00 dólares restantes y esto no sucedió así. Como se resolvió que el chofer de la unidad 15 es culpado pero no es culpable este asunto se resolvió de la siguiente forma: cada socio aportó 10 dólares, que era obligatorio, suman 500,00 dólares; también se pidió que cualquier socio si está en posibilidad de aportar y solo la cantidad que falta pondría el dueño de la unidad 15. Como se puede ver, los socios en un acto de solidaridad y de compañerismo, equitativamente aportaron a las dos partes en conflictos y solo así, lograron la paz y la armonía dentro de la cooperativa Ñuka Llacta;
2. La directiva de la cooperativa buscaría la carrocería para el carro accidentado. Para cumplir con este acuerdo la misma tarde del arreglo los directivos viajaron a la ciudad de Ambato en búsqueda de la misma;
3. La directiva de la cooperativa gestionaría el pago de los respectivos seguros ante el SOAT (seguro obligatorio de accidentes de tránsito) para los fallecidos;
4. Entregar el acta de acuerdo suscrito por las partes a la Comisión de Tránsito, para que en el futuro no tengan ningún problema;
5. La Cooperativa correría con los gastos de alimentación para el velorio de los fallecidos.

A manera de reflexión del caso se puede verificar que las autoridades indígenas buscan los mecanismos y las estrategias para solucionar amistosamente los problemas de las partes en conflicto, están

en capacidad de resolver problemas complejos y que en la provincia de Chimborazo se empieza a ver el respeto que tienen las autoridades mestizas a las autoridades indígenas.

Tal como fue resuelto este caso y si comparamos con la justicia ordinaria se podría decir que fue resuelto por la vía de la mediación y no por la vía judicial. El caso llama la atención porque en este accidente de tránsito hubo tres muertos, si no hubieran de por medio vidas humanas la mediación no hubiera tenido lugar.

Para finalizar un caso de reclamo de paternidad para cerrar este apartado. La madre del niño narra su historia:

Cuando era soltera, un hombre me enamoró y me dejó embarazada y no me quiso llevar con él, casi a los siete meses de embarazo mis papás se enteraron, ahí llevamos el caso a la comunidad y si le reconoció y dio el apellido al hijo, yo di a luz el 21 de agosto del 2000. Denuncié a los cuatros meses al cabildo, porque había compromiso de matrimonio y quedamos en casarnos en cuatro meses porque él estudiaba en la universidad y como no cumplió, vuelta puse en el cabildo la denuncia y las actas que firmaba no hacía caso. Ahí fui a buscar un abogado para que me dé haciendo un juicio de alimentos, gané el juicio y me pusieron 50 dólares mensuales de pensión alimenticia, pero se arregló nuevamente en la comunidad con una acta de 25 dólares mensuales, como tampoco hizo caso a la comunidad y no pagó, ahí de nuevo fui a liquidar las pensiones en el juicio de alimentos y sacó mi abogado la boleta de captura por 2.800,00 dólares, le traje a la Policía a la comunidad para capturarlo pero los familiares le escondieron, ahí los dirigentes se enteraron y arreglamos por última vez con una acta en la comunidad, por el valor de 1.200,00 dólares.”

En este caso la madre utilizó los dos sistemas jurídicos: el juicio de alimentos para la fijar pensión y disponer de una orden de captura, detenerlo y hacerle pagar. Pero como era difícil capturarlo acudió a la justicia indígena como medio de presión para que en las autoridades le obliguen a hacerlo. Este caso se vuelve a confirmar lo dicho sobre las mujeres indígenas, son artífices de la hibridación jurídica, a diferencia de los hombres que son más renuentes a este tipo de prácticas.

IV. Instancias de resolución de conflictos

4.1. Instancias comunales

Al igual que en otros pueblos kichwas en donde se han estudiado cómo funciona el sistema de administración de justicia (García, 2001 y 2004) se puede afirmar que en las comunidades estudiadas también existen cuatro instancias de resolución de los problemas. La primera es el ámbito familiar, la segunda la asamblea comunitaria y en ella se resuelven la mayoría de los conflictos. La tercera es la asamblea de la organización de segundo grado de ese pueblo y en ella se resuelven pocos conflictos; y la última es la asamblea de la organización de tercer grado de ese pueblo y en ella se resuelven casos muy especiales y excepcionales.

La familia está para resolver los conflictos que le son más propios, se reúnen los padres, los suegros y los hermanos mayores del infractor/a. En casos excepcionales, cuando el infractor/a así lo solicita, pueden participar los amigos íntimos de él o de ella.

Afirman que esta instancia es tan importante porque las personas no quieren que se manche su dignidad y se ponga en cuestión su prestigio. Por eso no quieren que ninguna persona ajena al grupo familiar conozca el problema, ni el pastor ni el diácono o el catequista. Generalmente en esta instancia resuelven los problemas de adulterio y paternidad, señalan que en esta instancia han resuelto casos hasta de robos, dialogando entre las partes, para proteger la dignidad de la persona.

En algunos casos intervienen las autoridades, los pastores, los diáconos y catequistas del sector respectivo, utilizan los consejos, los sermones, los pasajes bíblicos y los estatutos de la Iglesia. En esta instancia también participan los involucrados en el conflicto.

En segundo lugar actúa como autoridad colectiva la asamblea en pleno de la comunidad. Participan los miembros del directorio del cabildo central de la comunidad, los miembros de los directorios de los sectores, los pastores, los diáconos, las autoridades ancestrales de la comunidad y las partes involucradas en el conflicto. Las normas que se aplican en esta instancia son el reglamento de la comunidad y los estatutos de las iglesias.

Un hecho interesante es que en cualquiera de las instancias puede ser resuelto cualquier caso, es decir, no necesariamente un caso grave sube a la instancia superior. Para afirmar este hecho, cuentan que en el caso de infidelidad de una pareja, que generalmente se resuelve en la instancia familiar, el esposo solicitó que sea conocido en la segunda instancia, porque quería que todos los miembros de la comunidad conozcan que su mujer lo traicionó.

La tercera instancia está conformada por la asamblea de comunidades pertenecientes a la organización local más cercana, en el caso de San Francisco Chibuleo, la Unión de Pueblos Chibuleo y en el caso de Llinllin, la Asociación de Iglesias Evangélicas de la parroquia Columbe. Esta instancia, por ejemplo, es la encargada de resolver conflictos intercomunitarios por tierras, límites, uso del agua, ya que se considera que las autoridades de las comunidades de base son parte interesada. También resuelven conflictos que afectan los bienes de un conjunto de comunidades, como por ejemplo el robo de las imágenes religiosas de la iglesia de San Francisco Chibuleo o el choque de buses de una cooperativa de transporte indígena mencionado en el numeral 2.3.2.3.

La última instancia muy parecida a la anterior está conformada por las organizaciones locales o parroquiales de toda la provincia a la que pertenece la comunidad. En el caso de San Francisco es el Movimiento Indígena de Chimborazo (MIT) y en el de Llinllin la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH). Esta instancia es la encargada de resolver problemas entre organizaciones parroquiales o cuando se trata de asuntos que exigen mediación por parte de los actores en conflicto. Se trata de situaciones extraordinarias como por ejemplo la muerte inintencional de tres comuneros que fueron sometidos a juicio por robo in fragranti de ganado ovino por una asamblea general de siete comunidades de la parroquia de Pilahuín, ubicada en la provincia de Tungurahua.

Como se puede apreciar estas instancias no corresponde a lo que el sistema de justicia llama “acción de revisión”, no son necesariamente instancias de apelación pero sí espacios de juzgamiento que se activan debido a la gravedad del caso o a la imposibilidad de juzgar que tienen las autoridades locales cuyas competencias son excedidas.

4.2. Instancias estatales

En este tema la investigación muestra la presencia de dos espacios de las instancias estatales a los cuales acuden los usuarios de la justicia indígena. El más frecuente y cercano es la figura del teniente político y del presidente de la junta parroquial rural de la parroquia a la que pertenece cada comunidad. El primero hasta la vigencia de la constitución de 1998 cumplía la función de juez de primera instancia del sistema de justicia ordinaria, luego de esa fecha pasó a cumplir una función meramente administrativa como representante del poder ejecutivo a nivel parroquial, por lo tanto fue relevado de cualquier tipo de función jurídica. La mencionada constitución creó la figura de los jueces de paz encargados de reemplazar a los tenientes políticos como jueces de primera instancia, hasta la fecha, 13 años después, no se ha aprobado la ley de justicia de paz que contempla la creación de estos jueces. A pesar de esto en algunos casos las comunidades indígenas acuden al teniente político, que en muchas parroquias son ciudadanos indígenas, para pedir su intervención como mediadores de ciertos conflictos que no pueden solucionar.

Las juntas parroquiales rurales fueron creadas también por la Constitución de 1998 y sus miembros fueron elegidos por primera vez en las elecciones del año 2000. Esta junta está compuesta por un presidente y cinco vocales elegidos en votación popular y directa. Su función más importante es la elaboración del plan de desarrollo parroquial y la ejecución de las obras físicas. Para el caso que nos atañe el o la presidente de la Junta suele ser requerido por las comunidades indígenas como representante del poder local para cumplir la tarea de testigo de honor en la resolución de ciertos conflictos que suceden en su interior. Estos funcionarios muchas veces suelen acompañar a la Policía cuando deben cumplir acciones de control decididas por la justicia ordinaria en las comunidades.

El segundo espacio de intervención se produce cuando un conflicto interno de las comunidades deriva por decisión de cualquiera de las partes a la justicia ordinaria. Estas situaciones, que en la mayoría de casos requieren la aprobación de las autoridades indígenas, suelen

sucedan cuando las decisiones tomadas por la justicia indígena no satisfacen a cualquiera de los involucrados. La instancia que primero interviene es la figura del fiscal local, que es el que recibe la denuncia e inicia una causa jurídica.

Cabe señalar que en Ecuador desde el año 2007 por iniciativa del Fiscal General y con la asesoría del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) se crearon al interior de esta institución las denominadas fiscalías indígenas. Actualmente existen doce fiscalías en todo el país ocupadas por abogados indígenas y tienen como objetivo primordial, cuando un indígena está procesado por la justicia ordinaria, velar por el respeto y la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas, principalmente en el proceso inicial de investigación e indagación de alguna infracción.

Los fiscales indígenas deben garantizar en los trámites respectivos la vigencia y el fortalecimiento de la lengua materna, los símbolos indígenas, los sistemas jurídicos de cada pueblo o comunidad, el cumplimiento del debido proceso y los derechos humanos fundamentales y plantear sanciones distintas a la privación de libertad, como dispone el artículo 10 del convenio n.º 169 de la OIT. En muchos casos se inhibirán de conocer y proseguir con la investigación de un hecho denunciado y la remitirán a las autoridades indígenas, respetando su jurisdicción y competencia como lo faculta la Constitución del país.

La figura de los fiscales indígenas luego de cuatro años de su práctica no han sido evaluados por parte de la Fiscalía General para medir la oportunidad de su creación, sin embargo luego de la aprobación de la Constitución de 2008, según la cual se reconoce a la justicia indígena y ordinaria como sistemas a la par en situación de igualdad, las fiscalías indígenas debían haber sido suprimidas por tener un carácter anticonstitucional.

El resto de los operadores judiciales, jueces y funcionarios judiciales, también intervienen en la consideración de conflictos internos indígenas llevados a ese sistema. Una reciente investigación (Encalada, en prensa) llevada a cabo en la ciudad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo, muestra la vigencia de conductas

racistas y discriminadoras cuando los jueces deben resolver procesos en los cuales están involucrados ciudadanos indígenas.

4.3. Procedimientos de resolución de conflictos

En el caso de la comunidad de San Francisco de Chibuleo las entrevistas revelaron que una vez que se haya reconocido la existencia de un problema, es llevado a la atención de los dirigentes de la comunidad para hacerle frente. Dependiendo de la gravedad del problema, se puede decidir que un dirigente instale el asunto por mediación o hable con las partes, o se puede decidir el caso ante la asamblea general de la comunidad.

La cuestión se trata normalmente en público. Sin embargo, en el caso de problemas intrafamiliares, se soluciona en un grupo más pequeño. Entrevistas con los líderes proporcionaron ejemplos de parejas ‘que no viven bien’, y se busca un líder para asesorar a la pareja a fin de resolver la cuestión. Otro ejemplo es la violencia intrafamiliar, donde el marido acusado es amonestado por el líder como medio para detener la violencia.

Si el problema es grave, entonces la asamblea general puede ser convocada a corto plazo por los líderes de la comunidad. En una reunión pública de toda la comunidad, se presenta el caso y se escucha cada parte, así como a los testigos.

Para la solución de un caso, las partes deben firmar un documento de resolución que incluye una descripción del caso y las resoluciones tomadas. Se trata del libro de actas que sirve para comprobar si hay reincidencia de infracciones y como base para informar a la Policía o al sistema de justicia ordinaria si el caso se remite allá.

Los niños y niñas pueden ser escuchados como testigos y dar su testimonio, pero no pueden ser llevados a juicio si son menores de 18 años de edad. Si un niño o niña es acusado, su padre es llevado ante la asamblea y puede ser acusado de un acto que el niño o niña ha cometido, generalmente el padre es percibido como el responsable ante las autoridades. En las comunidades visitadas no se encontró ningún conflicto causado por un niño o niña, pero en caso de conflicto entre

los padres, ellos o ellas permanecen con su madre, padre y abuelos o familiares. En una entrevista con adultos se expresó la opinión de que los jóvenes prefieren no acceder a la justicia indígena, para evitar los castigos físicos y la vergüenza asociada a él.

En el caso de la comunidad de Llinllin cuando se trata de conflictos familiares y sociales el procedimiento es el siguiente: se busca al pastor, diácono o dirigente de la comunidad, estas autoridades buscan al acusado o acusada y se le encierra en la casa comunal, luego se investiga el problema y se oye a las dos partes para finalmente sancionar mediante ayuda espiritual por la vía del consejo y la oración y del castigo físico utilizando el fuste aplicado de la cintura para abajo, el baño en agua fría y la ortigada. También se utiliza como sanción el que él o la culpable se pasee desnudo delante de toda la asamblea cargando piedras en su espalda.

El caso de la infidelidad o la traición es uno de los más graves para la comunidad, especialmente cuando el padre o la madre han abandonado a sus hijos menores de edad. Para resolver este conflicto primeramente oran, aconsejan y luego lo dan tres fuetazos, y finalmente lo hacen caminar desnudo delante de la asamblea, para que la gente vea ese cuerpo pecador. Este castigo es santo remedio, es una vergüenza, la gente murmura: *uno sale cocinado*.

En casos más graves los procedimientos que siguen las autoridades de las comunidades para imponer una sanción a los implicados son los siguientes:

1. El agraviado o la agraviada, o cualquiera de sus familiares ponen en conocimiento de la autoridad el problema;
2. Las autoridades junto con los familiares del infractor y del agraviado inician la investigación del caso;
3. Concluida la investigación si se encuentra culpable se procede a convocarlo para que se presente ante la asamblea comunitaria. Si el infractor no se presenta ante la asamblea o se ha escondido o salido de la comunidad lo buscan hasta encontrarlo y luego lo encierran en la casa comunal hasta que se reúna la asamblea para tratar el caso. El encierro, que es una suerte de prisión preventiva, no puede durar más de tres días en el sitio mencionado;

4. La asamblea comunitaria fija la garantía económica que debe depositar el infractor para ser tratado el problema. La garantía va desde 20 dólares hasta 500 dólares, dependiendo de la gravedad de la culpa y de cómo sea el infractor (enojado, rebelde o que no quiera hacer caso a la autoridad);
5. Cuando el infractor reconoce la culpa y se porta bien con la autoridad se le devuelve la garantía. Caso contrario la garantía se utiliza para comprar alimentos para los asambleístas (dependiendo de la cantidad se compra panes, refrescos o cualquier otro alimento para los asambleístas). En el mes de diciembre, las autoridades rinden cuentas a la asamblea general anual sobre las garantías y las multas que han cobrado a los infractores y los gastos realizados en administración de justicia;
6. Se procede a la imposición de la sanción y a su ejecución. En cuanto a las sanciones también hay algunas diferencias en comparación con las sanciones que imponen otros pueblos de la nacionalidad kichwa como se mencionará a continuación.

4.4. Sanciones aplicadas para resolver conflictos en las comunidades

4.4.1. Tipos de sanciones

Respecto a este tema en las comunidades investigadas se encontraron cuatro tipos de sanciones diferenciadas según el tipo de problema que se juzgue. Esto no impide que varias se junten en un mismo caso o se privilegie una sola.

El primer tipo es el consejo (*amashina*), se trata de una práctica acompañada al proceso de juzgamiento en sus diversas etapas y es el mecanismo más utilizado para la transmisión de prácticas y valores propios de la cultura kichwa. Propia de los adultos mayores y de aquellos que socialmente tiene algún tipo de injerencia o influencia sobre la persona juzgada (padres, madres, padrinos, madrinas, abuelos, abuelas). Esta práctica que muchas parece invisibilizada por las demás sanciones es se-

guramente un mecanismo muy propio de los pueblos indígenas por su carácter oral y aleccionador, forma parte de la memoria social del grupo y va acompañado de una actitud de diálogo por parte de los no juzgados y por parte de los juzgados de arrepentimiento, de pedir disculpas por lo sucedido y de la promesa de volver a “vivir bien”. En el caso de Llinllin tiene también mucha fuerza el consejo basado en las enseñanzas bíblicas como ya se ha mostrado.

El segundo tipo de sanción está relacionado con la imposición de sanciones económicas, a más del valor propiamente económico de reposición de algún bien material perdido, robado o destruido (un animal, un vehículo o productos agrícolas) o de algún daño físico a la persona, la imposición de las multas generalmente no muestra valores exagerados. No siempre recae solamente sobre el principal culpable y su pago puede estar sujeto a la colaboración de varias personas de la comunidad, sean familiares, vecinos o socios de alguna organización. El caso del choque de los dos buses de la cooperativa Ñuka Llacta es un ejemplo de lo dicho. A propósito de este tipo de sanción no se encontró que las autoridades indígenas administradoras de justicia cobren por sus servicios, las contribuciones cuando hay se limitan al financiamiento de su movilización y a manera de pago por día no trabajado.

El tercer tipo de sanción está identificado con la imposición de castigos físicos, en las dos comunidades se utiliza el azote con látigo de cuero ovino, el baño en agua fría, el transporte de piedras en la espalda y la denominada “ortigada” o azotaina con ortiga. Todos forman parte de procesos con un alto contenido ritual, tienen un procedimiento para su ejecución, dosificación y personas asignadas exclusivamente para su realización (solo las mujeres ortigan por ejemplo).

En el caso de los azotes con látigo y ortiga se lo aplica de la cintura hacia abajo de la persona castigada con el fin de no comprometer sus órganos vitales. Su función ritual es “limpiar” la mala energía (*llaki*) activada que generó la ejecución de la infracción y su función física es calentar el cuerpo caliente luego del baño de agua fría.

El transporte de piedras en la espalda es una representación simbólica del deseo del culpable de volver a conectarse con la buena energía de la madre tierra (*allpa mama*) ya que es la única manera de recuperar

la armonía social perdida luego de la infracción cometida. No hay que olvidar que ciertas piedras (*apachita*) en la cultura kichwa están cargadas de energía, son las piedras que usan los *yachaj* o curanderos en sus procesos de curación.

El baño en agua fría comprende todo el cuerpo y suele hacerse en las horas más frías del día (la madrugada), sea en una fuente de agua cercana o sea mediante algún instrumento de transporte del líquido. Su función ritual es igualmente “limpiar” la mala energía o *llaki* y físicamente enfría exageradamente el cuerpo para luego recibir los azotes con el látigo y la ortiga cuyo calor le reanima que le permita nuevamente recuperar el equilibrio (entre lo frío y caliente) de su energía interior.

El último tipo de castigos son los de carácter moral y están vinculados principalmente con el mayor o menor grado de conocimiento y difusión del problema que se haga entre la familia y del resto de la comunidad. En este sentido el castigo que más afecta a los usuarios de la justicia indígena, según sus propios testimonios, es la vergüenza de ser juzgados y castigados públicamente, además de las disculpas y perdones que deben hacer con los afectados. En la memoria de aquellos que han vivido esta situación es lo que más persiste y lo que más les anima a no reincidir.

Otro castigo con fuerte carga moral es la expulsión física de la comunidad por un cierto tiempo o en forma definitiva. Muchos hablan de una especie de “muerte social” y tienen razón, para cualquier persona desarraigarse de su lugar de origen tiene un alto costo individual y familiar. Se trata de castigos extremos y se conoce de pocos casos.

4.4.2. Finalidad de las sanciones

Una primera consideración tiene que ver con el papel que juegan las creencias ideológicas y religiosas en la práctica de las sanciones, la relación de estas con fuerzas sobrenaturales, creencias supersticiosas, relatos míticos e interpretación de los sueños les da un carácter complejo. En realidad, las sanciones y la justicia indígena en su conjunto no hacen distinciones entre el orden jurídico y el resto de órdenes sociales y

culturales, para ella la realidad es una sola, y tampoco hay distinción entre la acción de las autoridades políticas-jurídicas y las religiosas.

Esta concepción está claramente reflejada en la explicación que escuché a una autoridad indígena de la Sierra central ecuatoriana cuando exponía el sentido de la justicia indígena a estudiantes igualmente indígenas de la cuenca amazónica. Él decía que la justicia ordinaria afecta solamente a la parte material del individuo, mientras que la justicia indígena llega al fondo de la persona, ya que luego de aplicar justicia a cualquier implicado o implicada no solamente hay un resarcimiento de un hecho material sino sobre todo una “cura espiritual” que es lo que permite reconciliarse nuevamente con el colectivo. Por eso cobra sentido la práctica del castigo físico unido al consejo moral y edificante ejercido por las autoridades y los más ancianos.

Otro rasgo muy significativo de las sanciones es que muchas de ellas ponen más énfasis en la prevención que en la rehabilitación, la sanción más interesante en ese sentido es la práctica del consejo o *amashina*, de esta manera se explica que la sanción más emblemática y rehabilitadora de la justicia ordinaria no tenga cabida en la justicia indígena, me refiero a cualquier tipo de práctica de privación de la libertad. La cultura kichwa no tiene ni siquiera dentro de su léxico un término que designe a la cárcel o prisión, la persona sancionada requiere de su libertad para cumplir con cualquier tipo de sanción que se le imponga, tal es el caso observado en la comunidad de San Francisco de los autores de un homicidio de un comunero casado y con cinco hijos menores de edad que debieron, como parte de su sanción, hacerse cargo del mantenimiento y educación de los menores hasta que cumplan la mayoría de edad, aligerando y compartiendo de esta manera el cuidado de la madre viuda.

Una finalidad presente en muchas de las sanciones, sobre todo cuando son resueltas en forma pública en las asambleas comunitarias, es el carácter ejemplificador de las mismas, no necesariamente para los sancionados sino más bien para el conjunto de miembros de la comunidad, en especial jóvenes, niñas y niños, como una muestra de lo que les puede pasar si cometen cualquier tipo de infracción. No hay que olvidar que a este tipo de asambleas asisten todos los miembros de la comunidad sin diferencia de género y edad lo que le convierte en un excelente

espacio de socialización para la comunidad. Muchas veces los asistentes a la asamblea, dependiendo del tipo de castigo establecido, viven situaciones intensas de dolor y vergüenza, lo cual pasa a convertirse en una especie de “cura colectiva”.

Resultado de todas estas consideraciones es que la justicia indígena, a pesar de no contar con información cuantitativa al respecto que sostenga esta afirmación, debe ser una de las formas de justicia con porcentaje mínimo de reincidencia por parte de los autores y las autoras. Esto resulta interesante porque muestra la eficacia del sistema que sin acudir a la pena extrema de privación de libertad logra la reincorporación a la vida comunitaria de forma inmediata y sin la generación de odios y rencores posteriores entre los implicados, lo cual difícilmente se consigue mediante la justicia ordinaria. Esto se debe también a que los procesos desarrollados en el mundo indígena descansan en dos elementos constitutivos: el tejido social estrecho que junta a sus miembros que cuando se rompe demanda una restitución inmediata para continuar con la vida social y la presencia de determinadas formas de control social (una de ellas son las sanciones) que siguen regulando al grupo, priorizando las normas orales que son referentes de los saberes de la gente y que tienden a ser incluyentes que las leyes escritas referentes a los códigos que más bien tienden a la exclusión.

Finalmente, el sentido y naturaleza de las sanciones y castigos impuestos por la justicia indígena aparecen como un elemento sujeto a polémica. Las principales sanciones combinan confinamientos cortos, castigos corporales, consejos, trabajo comunitario e indemnizaciones económicas a la víctima y su familia. Las sanciones más graves y controversiales son la expulsión de la comunidad y la muerte, que generalmente son adoptadas después de que las sanciones más leves no han surtido efecto.

Esta discusión remite al debate de los denominados mínimos jurídicos por los jueces colombianos de la Corte Constitucional, que supone el reconocimiento de límites en la aplicación de penas por parte de la justicia indígena alrededor de tres derechos humanos básicos: el derecho a la vida, el derecho a no ser torturado, el derecho a no ser esclavizado. En este sentido, todas las constituciones de los países andinos

establecen límites a esta justicia y en los casos polémicos plantean una salida por la vía de la jurisprudencia de las cortes constitucionales.

V. Conclusiones

La investigación realizada en dos comunidades kichwas de la sierra central ecuatoriana muestra algunos hechos sobre la justicia indígena que es necesario formularlos a manera de conclusiones.

Uno de los hechos más significativos es que los miembros de las dos comunidades cuando tienen que arreglar algún conflicto en su gran mayoría prefieren hacerlo al interior de la justicia indígena. Los resultados de la encuesta realizada a los usuarios de la justicia indígena muestra el siguiente orden de prioridad en cuanto a la preferencia de autoridades: los líderes viejos o *ruku*, el cabildo, la familia y los pastores evangélicos. La justicia indígena encontrada en las comunidades son verdaderos sistemas “vivos”, esto es, en movimiento, vigentes, eficaces, útiles y vigorosos. La verificación más clara se pudo observar cuando se realizaron los talleres comunitarios, una vez propuesto el tema, los asistentes asumían su discusión y debate con sumo interés y atención.

La utilización de la justicia ordinaria por parte de los comuneros enfrenta varias dificultades igualmente señaladas en orden de importancia: el costo económico, la ausencia de la lengua propia (kichwa), el trato discriminatorio y racista y la duración de los procesos. Lo cual no significa que la justicia indígena sea gratis, los usuarios mencionan que tanto los *ruku* como las autoridades del cabildo cobran por sus servicios, la diferencia está en la cantidad y en el tipo de pago que no necesariamente es en dinero, sino que puede ser también en bienes o servicios.

Una interesante variación encontrada es que las mujeres más jóvenes solicitan asistencia de la justicia ordinaria especialmente en los casos de violencia doméstica, separación de la pareja, reconocimiento de paternidad y asignación de pensiones alimenticias y escolares para sus hijos. A pesar de que el hecho es mal visto socialmente por los hombres o está en contra de los “usos y costumbres” las mujeres han tomado conciencia de que las soluciones pueden encontrarse en lugares fuera de la justicia indígena, los casos señalados proporcionan una solución

diferente a la justicia propia y podría obligar a una revisión de las normas propias. Se trata de los ya mencionados “híbridos jurídicos”, cuyas agentes privilegiadas son las mujeres indígenas.

Un tema por investigarse en profundidad es la manera cómo la justicia indígena trata los conflictos en los cuales están involucrados los niños, niñas y jóvenes. En especial en situaciones de maltrato por parte de los padres y adultos en general. A pesar de que en las preguntas hechas a los diferentes actores se planteó el tema, poco o nada se conoce al respecto. Esto unido al hecho también ya señalado que las encuestas nacionales muestran que un 43 por ciento de los niños, niñas y jóvenes han recibido algún tipo de maltrato.

Existe entre los usuarios indígenas un conocimiento generalizado de los derechos individuales y colectivos aprobados en la Constitución de 2008 y en los convenios internacionales, las organizaciones indígenas y algunas ONG han llevado adelante innumerables eventos sobre el tema. Lo que realmente no se conoce es la legislación secundaria aprobada luego del 2008, en especial el Código Orgánico de la Función Judicial y la Ley de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional, que proporcionan interesantes elementos para el fortalecimiento de la justicia indígena.

Los comuneros plantean la necesidad de formar de un grupo de hombres y mujeres especializados tanto en justicia indígena como en la justicia ordinaria, la intención es que con ellos y ellas se recuperen las autoridades administradoras de justicia indígena desaparecidas y que cuenten con los debidos conocimientos y reconocimientos dentro de las comunidades. Un ejemplo interesante es el pueblo kichwa Saraguro de la sierra sur que ha nombrado hace pocos meses autoridades dedicadas específicamente a esta labor, se considera que las autoridades de los cabildos indígenas ya no deben ejercer esas funciones, deben hacerlo estas nuevas autoridades junto con las autoridades ancestrales y recuperando la denominación de los mismos en su lengua propia (*yachaj, ruku, etc.*).

También se pide la incorporación de los conocimientos de la justicia indígena a los niños, niñas y jóvenes al proceso de aprendizaje de escuelas y colegios con la particularidad de que los especialistas en la administración de justicia deben ser los maestros. Se trata de crear un

espacio tanto de conocimientos como de consejería para difundir un elemento clave de los sistemas de derecho propio como es la prevención. Se critica también a la escuela actual que solamente se ha preocupado en la enseñanza de la lectoescritura y el cálculo, olvidándose de enseñanzas fundamentales. En este mecanismo también cabría la utilización de recursos de aprendizajes audiovisuales, lúdicos y de representación.

De especial importancia se considera la superación del imaginario que tiene el conjunto de la sociedad ecuatoriana sobre la aplicación de la justicia indígena, transmitido principalmente por los medios de comunicación masivos y que la identifican solamente con los castigos físicos y el linchamiento. Se hace indispensable contar con productos de difusión masiva sobre el verdadero sentido de la justicia indígena con el fin de superar el prejuicio preestablecido y mostrar su verdadera imagen y sentido, protagonismo especial deben cumplir los pueblos y nacionalidades para la elaboración de estos productos. Con esto se espera contribuir a la construcción del Estado plurinacional e intercultural que Ecuador se ha trazado en su Constitución.

Otro espacio de fortalecimiento sería la creación y mantenimiento de espacios de intercambio entre las autoridades ancestrales de cada nacionalidad y pueblos y entre nacionalidades, con el fin de compartir diversas formas de resolver los conflictos y de poner en cuestionamiento sus formas de administrar justicia, todo sistema de justicia muestra aciertos y desaciertos, aplica justicia pero también se excede en su poder. Este espacio podría generar normas que autorregulen los sistemas de derecho y sancionen las violaciones de los derechos constitucionales.

Un requerimiento generalizado entre las comunidades investigadas es la elaboración y uso de reglamentos o códigos escritos que de alguna manera norman ciertos procedimientos, no se trata de “positivizar” el derecho indígena, se refiere más bien a establecer límites a ciertas prácticas cuyo uso y abuso pueden lesionar los derechos constitucionales de las personas. Tal el caso de los castigos físicos, de formas de discriminación contra las mujeres, niños, niñas y adolescentes entre otras. Se aspira que el recurso escrito sirva para fortalecer y hacer respetar la justicia indígena.

Respecto a los reglamentos y códigos de justicia indígenas actuales deben ser revisados y reelaborados a la luz de las normas constitucionales y del derecho internacional para que no entren en contradicción y sean instrumentos de verdadero control social de los conflictos que resuelven las autoridades indígenas. Esta acción es considerada de suma importancia ya que muestra de forma ilustrativa que la justicia indígena está viva y se encuentra en movimiento.

Un campo abierto a la discusión y al acuerdo es de qué manera se van a utilizar los recursos financieros asignados por el Estado a los sistemas de derecho indígena. Esto lo establece la Constitución y su ejecutor es el Consejo de la Judicatura de acuerdo al nuevo Código Orgánico de la Función Judicial. La propuesta de utilización debe ser elaborada por el conjunto de nacionalidades y pueblos indígenas, que serán los encargados de señalarla forma de inversión y control de estos recursos. Sin embargo, el tema queda planteado y requiere una definición.

En el campo de la coordinación y cooperación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria está pendiente la discusión y debate de la ley secundaria prevista en la Constitución. Este mecanismo no es la única forma de relacionamiento, las autoridades indígenas plantean la necesidad de realizar jornadas de debate y colaboración con las autoridades del otro sistema, tanto a nivel local, provincial y nacional. Estas actividades serían de carácter formativo, de coordinación y colaboración. Hay muchos temas pendientes: remisión de casos, reclamos de competencia, acciones conjuntas de juzgamiento, uso de la fuerza pública, etc.

Se espera que todos los operadores de la justicia ordinaria (fiscales, jueces, defensores, policía judicial, militares, funcionarios judiciales), con especial énfasis en aquellos que actúan en provincias con presencia de población indígena (como es el caso de Chimborazo y Tungurahua), se incorporen de forma activa a un proceso de formación sobre la justicia indígena, las normas constitucionales, el derecho internacional vigente, la interculturalidad y la plurinacionalidad con el fin de contribuir a un verdadero ejercicio de la justicia que les corresponde impartir.

En este sentido sería importante en la reforma del sistema de justicia ordinario que está en marcha en el país la desaparición de las

fiscalías indígenas ya que se considera que la justicia ordinaria quiere asimilarse a la justicia indígena, desvalorizando y desconociendo los avances constitucionales e irrespetando la justicia indígena.

Conclusiones de todos los estudios: experiencias diversas y convergentes de la justicia indígena en Ecuador

Agustín Grijalva Jiménez

En esta sección se presentan algunos de los procesos más destacables identificados en las comunidades donde se realizó la investigación empírica. A efectos de no reiterar lo que se expone en más detalle en las etnografías, se ha optado por exponer una síntesis de cada comunidad de forma individual, para luego desarrollar ciertas temáticas en términos comunes para todas las comunidades a efectos de desplegar cierto ejercicio comparativo.

1. San Lucas - Saraguro

La investigación en la parroquia San Lucas en Saraguro-Loja muestra la complejidad y dinámica de las relaciones entre la justicia indígena y ordinaria.

Según investigaciones previas⁶¹⁰ antes de los años sesenta y setenta la principal autoridad tradicional residía en los mayores, los cuales eran formalmente nombrados por los tenientes políticos. Sin embargo,

610 Ver Serrano, Rabinovich y Sarzosa (2005).

la influencia de la Misión Andina desde los años sesenta del siglo veinte lleva a la integración de cabildos que gradualmente reemplazan a los mayores. También en los años setenta comienzan a desarrollarse organizaciones de segundo y tercer grado orientadas a fortalecer la identidad étnica.

Investigaciones posteriores realizadas en el 2006 en las comunidades Tuncarta, Ñamari, Oñacpac y Kiskinchir del Pueblo Saraguro determinaron que “la población Saraguro brinda mayor valoración a la administración de justicia ordinaria que a la vía comunitaria...”⁶¹¹ En efecto, en Saraguro “los cabildos no tenían roles específicos ni procedimientos para la solución de los conflictos comunitarios, generalmente los conflictos han sido llevados hacia la justicia ordinaria”⁶¹² y eran tinterillos, jueces y abogados quienes impulsaban los procesos en el marco de la justicia estatal.

Sin embargo, conforme se va reconociendo el derecho indígena en el plano internacional y constitucional se evidencia ya un proceso de capacitación y recuperación de ciertos elementos de la justicia indígena,⁶¹³ proceso que fue impulsado especialmente con el reconocimiento constitucional de la justicia y autoridades indígenas en 1998.

Aunque las personas u organizaciones (cabildos, asambleas, etc.) que administran justicia indígena generalmente no se especializan en esta función, durante los últimos años se han generado procesos organizativos de instancias especializadas de justicia indígena. Así, tanto en Lagunas (Chukidel) como en la comunidad de Ilincho Totoras, la Asamblea Comunitaria creó en el año 2009 el Consejo de Taytakunas y Mamakunas para apoyar al cabildo en la solución de conflictos.⁶¹⁴

En el caso de la parroquia San Lucas encontramos durante los últimos años, al igual que en La Toglla, el desarrollo de una institución especializada en funciones de justicia, la que se denomina Consejo de Administración de la Justicia Indígena, formado por delegados de 16 comunidades del total de 23 que integran la parroquia, y que conocen

611 Ver Vintimilla, Almeida, Saldaña (2007: 125).

612 García, *s/f*.

613 Ver Huever (2011).

614 Ver García, *op. cit.*

directamente o en apelación determinados tipos de conflictos resueltos por familias o cabildos.

Este Consejo ha adoptado un sistema de procedimientos y documentos escritos tales como actas, notificaciones, resoluciones, etc. de fuerte impronta occidental. Así, si bien las normas que regulan a la comunidad son fundamentalmente consuetudinarias, las decisiones de quienes administran justicia indígena tienden a reducirse a escrito. Esta influencia del Derecho estatal se nota en el lenguaje y la lógica de la documentación interna examinada, así como en los procedimientos del Consejo descritos por los entrevistados, que recuerda elementos del Derecho ordinario.

Esta adopción, no obstante, es resultado de una decisión autónoma de los saraguros, quienes han creado y recreado estas organizaciones y procedimientos para decidir por sí mismos en múltiples conflictos. Esta adopción de textos escritos parece ser también una estrategia para lograr reconocimiento de sus decisiones por parte de jueces, fiscales, policías, abogados y otros operadores jurídicos de la justicia estatal ordinaria.⁶¹⁵ En efecto, los entrevistados⁶¹⁶ indicaron que estos operadores jurídicos con frecuencia desconocen las competencias y decisiones de la justicia indígena. En algunos casos el reconocimiento de la competencia de la justicia indígena por parte de las autoridades estatales puede demorar largo tiempo e implicar una serie de dificultades generadas por requisitos formalistas del derecho estatal.

En definitiva, ante la falta de normas legales o jurisprudenciales que definan las competencias de autoridades indígenas y estatales, los saraguros han optado por ir definiendo tales competencias en ejercicio de su propia autonomía. Esta decisión colectiva no deja, sin embargo, de encontrar tropiezos provenientes tanto de dentro como de fuera de las comunidades indígenas.

La investigación en Saraguro muestra entonces una asimetría en lugar de un mutuo reconocimiento entre los sistemas de justicia. Las autoridades de la justicia indígena reconocen a las del Estado incluso al reclamar su competencia basada en la Constitución y su derecho

615 Hueber (*ibid.*, 8).

616 Entrevista a Rosalino Saca, parroquia San Lucas, Saraguro, 22 de mayo, 2011.

propio, o al remitir cierto tipo de conflictos a esa jurisdicción. Sin embargo, los jueces estatales y otras autoridades del Estado no actúan recíprocamente, pues se muestran renuentes a reconocer la competencia de la jurisdicción indígena, llegando en ocasiones incluso a criminalizar su ejercicio.⁶¹⁷

Puede entonces observarse como se manifiestan al mismo tiempo distintas formas de sociabilidad o relación entre estos dos sistemas jurídicos,⁶¹⁸ las cuales oscilan entre la coexistencia y la violencia, en la búsqueda no concretada de convivialidad. En la coexistencia subyace una visión jerarquizada en la cual la justicia indígena es desconocida o reconocida solo como forma de mediación para conflictos menores, cuando la justicia indígena resuelve conflictos que la justicia ordinaria considera más graves, la justicia indígena es desconocida o incluso criminalizada.

Esta asimetría en el reconocimiento en cierto sentido debilita ambas jurisdicciones puesto que no es inusual que aquellos indígenas que se sienten insatisfechos con las decisiones de la justicia indígena recurran a la estatal, y a su vez quienes no aceptan una decisión del órgano estatal recurran a la justicia indígena. Esta situación muestra un funcionamiento paralelo pero a su vez insuficientemente articulado entre ambas jurisdicciones.

En esta dinámica, como lo ha planteado Hueber⁶¹⁹ la Constitución juega un interesante papel. Ya con la Constitución de 1998 y específicamente con la difusión del reconocimiento constitucional de la justicia indígena por parte de las organizaciones indígenas en las comunidades⁶²⁰ se produjo cierta vitalización de la justicia indígena, la cual desde su nueva legitimidad constitucional adquiere mayor efectividad

617 Por ejemplo, siete líderes comunitarios del cantón Urdaneta fueron juzgados y sentenciados en el Tribunal Primero de Garantías Penales de Loja por el supuesto delito de plagio al resolver un problema de plagio en la Comunidad en el año 2008. El caso fue apelado ante la Corte Provincial de Loja. Diario Crónica, jueves 2 de junio, 2011.

618 Santos (2011: 133).

619 Hueber (*ibíd.*).

620 Ver Raúl Llásag, "Constitucionalismo y pluralismo jurídico: balance de la aplicación de las reformas constitucionales relativas al derecho indígena en el Ecuador". <www.ibcperu.org/doc/isis/12667.pdf>.

y en ese proceso se apropia de elementos, lógicas y técnicas del discurso jurídico del Derecho ordinario.

En el caso de Saraguro, esta legitimación lleva incluso a categorizar como obligatorio para los comuneros su sometimiento a la jurisdicción indígena por sobre la estatal, lo cual consta en estatutos de varias comunidades.⁶²¹ Este conocimiento e incidencia de la Constitución se ha mantenido y ampliado con la Constitución del 2008, pues las entrevistas tanto a miembros de las comunidades como a dirigentes revelaron un conocimiento bastante preciso de los artículos constitucionales, de la Ley Orgánica de la Función Judicial e incluso del derecho internacional que reconocen la justicia indígena.

No obstante, el conocimiento y uso discursivo de la Constitución por parte de los indígenas no elimina, como decíamos, el rechazo a la justicia indígena por parte de jueces de la justicia ordinaria, otros operadores jurídicos occidentales y medios de comunicación, rechazo que en algunos casos llega incluso a la criminalización de las actuaciones y decisiones de las autoridades indígenas.⁶²²

En definitiva, se ha generado una relación dual y contradictoria del Estado con la justicia indígena. Por una parte, se la reconoce constitucionalmente; por otra parte, se la desconoce judicialmente y sus prácticas se identifican con actos ilegales, incluso delitos y violaciones a los derechos humanos. Esta suerte de esquizofrenia jurídica se explica por la coexistencia en el Derecho ecuatoriano de dos enfoques excluyentes: el monismo y el pluralismo jurídico.

En todo caso, los conflictos entre jurisdicción indígena y estatal son por definición conflictos de competencia y por tanto deberían ser resueltos por la Corte Constitucional. Es esta institución la que mediante su jurisprudencia debería ir sentando criterios más claros para resolución no solo de conflictos específicos de este orden, sino para casos similares. La Corte, en efecto, tiene por sobre el legislador la ventaja de una

621 Hueber (*ibid.*). Ver también Vintimilla, Almeida y Saldaña (2007).

622 La criminalización de actuaciones de dirigentes indígenas es, por supuesto, un problema más amplio y lamentablemente extendido en Latinoamérica, que incluye, por ejemplo, el inicio de juicios penales contra dirigentes indígenas por su lucha en defensa de la tierra, el agua, la biodiversidad. Ver Amnistía Internacional, *Sacrificar los derechos en nombre del desarrollo*, 2011.

aproximación más concreta y pormenorizada a este tipo de conflictos en que las dimensiones culturales y políticas tienen especial relevancia. Sin embargo, en el caso ecuatoriano, tanto el anterior Tribunal Constitucional como la actual Corte Constitucional han tendido a eludir este importante rol. Esta posición se ha vuelto evidente en el caso La Cocha, en que esta institución primeramente desconoció su propia competencia (Tribunal Constitucional), para luego diferir en el tiempo desproporcionadamente su decisión (Corte Constitucional de transición)

2. La Toglla

La investigación empírica en esta comunidad indígena devela la complejidad de las presiones externas provenientes de una acelerada urbanización. Ubicada en el área periurbana de la ciudad de Quito, La Toglla, en la parroquia de Guangopolo, es una de las 64 comunidades del pueblo Kitu Kara localizadas en la provincia de Pichincha.

Se trata de comunidades de pueblos originarios asentados en tierras ancestrales en la periferia de la ciudad, y distintas por tanto a los sectores indígenas urbanos provenientes de procesos inmigratorios nacionales y que tienden a asentarse en su mayoría en el área propiamente urbana de una ciudad. Fue justamente en La Toglla donde las comunidades ancestrales en una reunión general del pueblo Kitu Kara realizada en el 2001 iniciaron un proceso sistemático de recuperación de su identidad y organización étnica.⁶²³

Guardando muy importantes diferencias demográficas y de otros órdenes, La Toglla se halla como El Alto en Bolivia en la categoría de comunidades indígenas periurbanas que ratifican la alta heterogeneidad de la justicia indígena. En efecto, con frecuencia se simplifica e identifica la justicia indígena con el área rural y pequeñas localidades, ignorando la presencia de comunidades indígenas urbanas o semiurbanas a las cuales el racismo y el colonialismo invisibilizan en la lógica de lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado la sociología de las ausencias. Comunidades indígenas urbanas y periurbanas en cuya práctica social

623 Álvaro Gómez (2009).

subsisten o se reconstituyen formas autónomas de gobierno que incluyen la administración de justicia y evidencian la realidad plurinacional de muchas ciudades latinoamericanas.

La Toglla, junto a las demás comunidades del pueblo Kitu Kara, se halla incurso en un proceso de reconstitución étnica que incluye la conservación de sus tierras comunitarias frente a la presión de inmobiliarias y empresas extractivistas. Los comuneros en La Toglla ven a la justicia indígena como una expresión de su organización, a la cual a su vez consideran fundamental para detener la invasión y despojo ilegal de sus tierras comunitarias.

Según investigaciones sobre La Toglla,⁶²⁴ esta comunidad indígena antes de la promulgación de la Constitución de 1998 dejó progresivamente de decidir varios de los conflictos que venía conociendo, en vista de hallarse sujeta a procesos de criminalización por parte de la justicia ordinaria. Al dictarse la Constitución de 1998 se produce una revitalización de la justicia indígena, a la cual contribuyen especialmente las propias organizaciones indígenas. En una entrevista, la dirigente Rosa Cabrera de La Toglla indicaba:

Hemos tenido apoyo es del movimiento indígena como Ecuarrunari, Conaie Pueblo Kitukaras, las provincias de las comunidades indígenas, hasta una buena solidaridad de que han estado al frente para algunas audiencias, gestión con algún ministro o cualquier persona que sea que tenía que ver con este problema, también ha habido Fundación “del Yan” ha sido otra de las entidades que también nos han enseñado a sacar copias, nos mandaban a veces a protocolizar o notaria, ellos nos han ayudado.⁶²⁵

No obstante, al igual que en las otras comunidades estudiadas se produce un proceso de criminalización de la organización y protesta social mediante el inicio de una serie de juicios penales por invasión de tierras, plagio de personas y otros supuestos delitos cometidos por las autoridades indígenas en ejercicio legítimo de su jurisdicción, incluso se produce la detención de dirigentes. Esta situación deriva en la inclusión

624 Raúl Llásag, *op. cit.*

625 Entrevista a Rosa Cabrera, comunidad la Toglla, Guangopolo, Pichincha, 2 de mayo, 2011.

de varios comuneros en la amnistía a luchadores sociales y ambientales otorgada por la Asamblea Constituyente el 14 de marzo del 2008.

Al igual que en Saraguro encontramos una suerte de especialización de los órganos que administran justicia al interior de la comunidad. Mediante una reforma a sus estatutos la comunidad de La Toglla, dentro del Consejo de Gobierno, formado por trece personas, la mitad de ellas mujeres, incluye una dirigencia de la justicia indígena, actualmente integrada por tres mujeres.

La elección de mujeres en este Consejo orientado a ejecutar las decisiones de la justicia indígena marca rupturas y a su vez continuidades. En efecto, las mujeres son vistas como miembros de la comunidad con mayor disponibilidad de tiempo, en vista de que varias de ellas permanecen en la casa en labores de cuidado y en actividades productivas dentro de la comunidad mientras los hombres salen a trabajar. Es decir, hay una identificación tradicional de roles de género que coexisten con la integración de la mujer en puestos de autoridad comunitaria. No obstante, este proceso tiene a su vez limitaciones expresadas por ejemplo en el hecho de que hasta la fecha solo una mujer ha sido presidenta de la comunidad.

Igual que en Saraguro hallamos en La Toglla un desarrollo de sistemas de estatutos, actas y reglamentos, es decir, una activa adopción de normas escritas. En efecto, el carácter periurbano de la comunidad dado por su cercanía a Quito ha determinado una fuerte presión e interacción del sistema jurídico de la comunidad con el derecho ordinario, con jueces, fiscales, policías, ministerios, municipio e incluso con actores privados como empresas inmobiliarias, mineras e invasores de tierras. En esta interacción, la justicia indígena se debate entre su reconstitución y su cuestionamiento por parte del Estado.

3. La Cocha

Se ubica en la parroquia Zumbahua, la cual se localiza a unos 66 km de Latacunga, la mayoría de la población es indígena y pobre. Estudios

anteriores han reportado el funcionamiento de la justicia indígena en la parroquia, incluyendo casos de asesinato.⁶²⁶

La Cocha es la comunidad indígena ecuatoriana donde se han producido los casos de justicia indígena que con seguridad han recibido mayor atención mediática en el país durante los últimos diez años. Dos de estos homicidios juzgados en la comunidad desencadenaron conflictivos procesos de criminalización de la justicia indígena cuyo estudio devela su compleja e incluso violenta relación con el derecho y las autoridades estatales.

Se trata en realidad de dos casos distintos de juzgamiento realizados en la misma comunidad indígena, aunque entre uno y otro hay un intervalo de ocho años. Hay, sin embargo, entre los dos casos no solo diferencias importantes, sino similitudes de carácter estructural que es importante destacar.

Una síntesis⁶²⁷ de los casos es necesaria para analizar su alcance. En el primer caso la comunidad La Cocha juzgó un homicidio cometido el 23 de abril de 2002 en la persona del indígena Maly Latacunga. El 5 de mayo de ese mismo año una asamblea de trece comunidades de la parroquia Zumbahua sancionaron con ortigamiento, látigo, caminar descalzo sobre piedras, destierro de la comunidad por dos años e indemnización por seis mil dólares a tres indígenas involucrados en este hecho. Pese a esta sanción el fiscal distrital de Cotopaxi inició la acción penal correspondiente. El 9 de septiembre el juez penal que conocía la causa declaró la nulidad de todo lo actuado, considerando que no se podía juzgar dos veces por la misma causa. El fiscal apeló de esta decisión y la Corte Superior de Cotopaxi revocó la decisión del juez y llamó a juicio a los tres implicados. Al plantearse un conflicto de competencia ante el entonces Tribunal Constitucional (TC), este el 17 de junio del 2003 prácticamente se declaró incompetente para resolver el conflicto aduciendo en una escueta resolución que este no era realmente un conflicto de competencias. Sobre esta resolución del TC debe destacarse su

626 Ver Vintimilla, Almeida y Saldaña (*ibid.*, 72-101, vol. 4).

627 R. Llásag (2010). <<http://www.uasb.edu.ec/padh.php>>. Ver también estudio sobre la cooperación alemana con nacionalidades y organizaciones indígenas en Bolivia, Ecuador y Guatemala, septiembre, 2004.

formalismo y total ausencia de análisis de fondo. En efecto, la resolución se limita estrictamente a reproducir los argumentos de los accionantes y otros involucrados, para luego en base al discutible argumento de la falta de legitimación activa (capacidad legal para accionar) resolver no resolver. Esta suerte de silencio o inacción del máximo tribunal constitucional contrasta con la necesidad e importancia de que la jurisprudencia constitucional contribuya a definir derechos como los de autonomía de los pueblos indígenas, justicia indígena e interpretación intercultural de los derechos humanos.

Marc Simon Thomas en un estudio del primer caso de La Cocha⁶²⁸ destaca que este caso ilustra la posibilidad de que existan sistemas de pluralismo jurídico formal, es decir reconocidos conforme a Derecho, y sin embargo no existan normas de coordinación y distribución de competencias entre las jurisdicciones indígena y estatal. Conforme a la teoría desarrollada por André Hoekema, el pluralismo jurídico formal debería llevar necesariamente a la promulgación de estos tipos de normas de coordinación, y de su aplicación o no aplicación se derivan efectos propios del pluralismo formal o de un pluralismo de hecho. No obstante, el caso La Cocha, destaca Marc Simon Thomas, muestra que aunque el pluralismo jurídico este reconocido a nivel constitucional puede darse una suerte de período de transición en que no se adopten ni en la legislación ni jurisprudencialmente criterios de coordinación entre ambas jurisdicciones. La pregunta que surge necesariamente es cuáles son las condiciones y explicaciones estructurales para este desfase entre reconocimiento constitucional y legislación y jurisprudencia.

El segundo caso de La Cocha revela también con mucha fuerza los prejuicios etnocéntricos de operadores de justicia y autoridades estatales, que derivaron en la orden de detención contra siete autoridades de la comunidad que había actuado en un proceso de justicia indígena en que se sancionó a varios jóvenes de la comunidad por homicidio. El Juzgado Tercero de lo Penal de Cotopaxi envió en consulta el proceso a la Corte Constitucional, al dudar sobre la constitucionalidad de los artículos 33 y 217 del Código Penal. Ante esta duda y al presentarse

628 Thomas (2009).

un amparo, el Presidente de la Corte Provincial de Cotopaxi concede el amparo de libertad solicitado por los detenidos.⁶²⁹ Por esta decisión el presidente de la Corte Provincial es sancionado por el Consejo de la Judicatura con suspensión del cargo por tres meses con sueldo. Por su parte, el Presidente de la República en agosto del 2010 solicita a la Corte una interpretación del artículo 171 de la Constitución sugiriendo una serie de limitaciones de esta jurisdicción en base a materias y territorio. Tanto las consultas ante la Corte Constitucional, como una acción extraordinaria de protección presentada por las autoridades indígenas y quienes fueron sancionados no han sido resueltas por la Corte Constitucional, pese a haber ingresado en junio de 2010.

Este caso muestra la gran distancia que aún existe en Ecuador entre la declaratoria formal de reconocimiento de la justicia indígena y la práctica y cultura jurídica real de muchos jueces, fiscales, autoridades públicas y en general de la opinión pública. En la práctica existen en el país profundos y arraigados estereotipos neocoloniales y racistas que luego de simplificar y deformar la imagen de la justicia indígena la asimilan al linchamiento, la justicia con mano propia o simplemente el delito. En el caso La Cocha tenemos, por un lado, el ejercicio de la jurisdicción indígena, en un caso de homicidio de indígenas contra indígenas, por parte de las autoridades legítimas de las comunidades, siguiendo un procedimiento complejo, participativo y minucioso que incluso es reducido a escrito, y que deriva en la imposición de sanciones rituales y reparatorias. Frente a ello, la justicia estatal o más precisamente varios de sus operadores, no solo desconocen la competencia de la justicia indígena para juzgar estos casos, sino que criminalizan la actuación de las autoridades indígenas, sancionan a los jueces estatales que reconocen la justicia indígena, sancionan dos veces por el mismo delito a los indígenas que fueron juzgados, realizan declaraciones innegablemente racistas contra la justicia indígena y, finalmente, difieren por más de un año y hasta la fecha la sentencia constitucional que debería proveer criterios más claros para una coordinación adecuada entre ambas jurisdicciones.

629 R. Llásag (2010).

Al igual que en el primer caso de La Cocha hay una renuencia a desarrollar normas o criterios que ayuden a la solución de conflictos entre la jurisdicción indígena y la estatal. De esta forma, en el caso ecuatoriano lo que Marc Simon Thomas planteaba como una situación transitoria se ha convertido en permanente.

El segundo caso de La Cocha estuvo además sujeto a intensa presión mediática puesto que según varios medios una vez detenidos los jóvenes responsables del asesinato la comunidad comenzó a considerar a finales de mayo del 2010 el aplicar a uno de ellos, Orlando Quishpe, la pena de muerte. Ante esta situación incluso el propio presidente Correa realizó declaraciones públicas calificando a estos procesos de justicia indígena como tortura y secuestro y advirtiendo que la aplicación de la pena de muerte configuraría el delito de asesinato, una posición que según miembros de la comunidad el presidente Correa adoptó desde que parte del movimiento indígena inició una política de oposición a su gobierno. Sin embargo, de la información obtenida mediante actas, testimonios y entrevistas a autoridades y miembros de las comunidades se establece que la aplicación de la pena de muerte fue solo una propuesta de algunos allegados del asesinado, pero que la Asamblea no llegó en momento alguno a considerar seriamente. Por otra parte, las sanciones aplicadas por la Asamblea a los responsables del homicidio, tales como aplicación de ortiga y baño de agua fría, tienen un indudable sentido ritual que ha sido descontextualizado y desnaturalizado como tortura, tanto por las autoridades estatales como por la mayoría de medios de comunicación.

Conforme a datos obtenidos de la investigación, especialmente entrevistas a autoridades indígenas de La Cocha, las relaciones de eliminación y subordinación de la justicia indígena respecto a la estatal se han acentuado desde el juicio a Orlando Quishpe. Los policías, tenientes políticos, fiscales y especialmente jueces atacan directamente los mecanismos y sanciones de la justicia indígena; los jueces progresivamente están decidiendo en conflictos que antes eran resueltos por la comunidad. Esta intensificación de la intervención del Estado se constata también en el manejo de recursos naturales, cuya explotación en los territorios de la comunidad es controlada por la Policía, mientras se

planifican proyectos de explotación de minas de piedra caliza por parte de la empresa Cementos Cotopaxi, sin ningún consentimiento previo de los pueblos indígenas del área. Este paralelismo entre debilitamiento de la justicia indígena y del manejo comunitario de los recursos naturales apoya la hipótesis que venimos sosteniendo en el sentido de que la justicia indígena como expresión de autonomía está relacionada con el poder de los pueblos indígenas para administrar sus recursos naturales.

Estas relaciones de subordinación entre justicia indígena y estatal están apuntaladas además, según los entrevistados, por la oposición a la justicia indígena por parte de algunos miembros y organizaciones de la comunidad cercanas al gobierno de Rafael Correa, quienes al interior de las propias comunidades cuestionan la legitimidad de la justicia indígena y advierten de las supuestas consecuencias negativas de su aplicación.

4. Unión Venecia

Esta comunidad es parte de la nacionalidad de los kichwas amazónicos, y se ubica en el cantón Tena, parroquia Misahualli, provincia del Napo. Se suele dividir a esta nacionalidad en dos pueblos con una tradición lingüística y cultural común: los Napo-kichwas y los Canelos-kichwas. Mientras los primeros tienen antecedentes y relaciones más fuertes con los kichwas andinos, los Canelos-kichwas registran más relaciones y alianzas con otros pueblos y nacionalidades amazónicas como son los Huaroani, Shuar y Ashuar.⁶³⁰

Los kichwas amazónicos son la nacionalidad indígena más numerosa de las presentes en la amazonía ecuatoriana, ascienden a alrededor de unas 60.000 a 80.000 personas organizadas en 438 comunidades; Unión Venecia específicamente agrupa a unas 63 familias.

La comunidad Unión Venecia corresponde al pueblo Napo-Kichwa o Napo-runá, se ubica a orillas del Río Napo, en el camino entre Tena y Puerto Misahualli. Esta comunidad indígena, como todas las de la Amazonía, se hallan en medio de las grandes presiones económicas y demográficas (mediante la colonización) generadas a partir de activi-

630 Serrano, Rabinovich y Sarzosa (2005).

dades extractivistas de tipo petrolero, minero y forestal. Por otro lado, hallamos una rica diversidad biológica y cultural que ha sido afectada o se halla en riesgo ante los efectos de estas actividades económicas.

Las actividades extractivistas en la zona han supuesto presión directa sobre las formas de posesión de la tierra de esta comunidad. Debido a un déficit de tierra comunitaria faltan parcelas para ser asignadas a las parejas jóvenes y nuevas familias, las cuales entonces presionan por la parcelación en títulos individuales. Las organizaciones indígenas de nivel local, regional y nacional, en efecto han desplegado estrategias y luchas políticas para la titularización de tierras comunitarias dando lugar a un proceso complejo de formación y proyecciones de identidades étnicas relevante para el proyecto plurinacional.⁶³¹

De las entrevistas y revisión de estatutos se determinó que la comunidad se organiza mediante un Consejo Directivo, el cual está a su vez conformado por la Asamblea General, máxima autoridad de la comunidad, y la directiva, integrada por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un procurador común y cuatro vocales.

Según los dirigentes entrevistados en esta comunidad las autoridades comunitarias resuelven hasta por tres ocasiones los conflictos y sanciones por la falta cometida por alguien, pero si esta se reitera más de tres ocasiones se remite el problema a la justicia ordinaria. El principal tipo de conflicto reportado se relaciona con la tierra.

Al igual que en La Cocha, La Toglla y San Lucas Saraguro la investigación identificó también en esta comunidad varios casos resueltos por la justicia indígena y que solucionan con efectividad los conflictos, sin embargo estas decisiones fueron luego cuestionadas por los jueces estatales, llegando incluso a la criminalización de las autoridades indígenas y reactivando o incrementando así el conflicto.

También en Unión Venecia se reporta la preparación de un nuevo reglamento que incluiría normas específicas sobre la justicia indígena.

Con relación a la problemática de género es interesante notar que los conflictos de pareja se extienden a un conflicto entre los ayllus de la mujer y el hombre. En la historia de la comunidad hay mujeres que se

631 Perreault (2002).

han destacado por su liderazgo pero este protagonismo de algunas mujeres no elimina el predominio patriarcal que llega a expresarse incluso en violencia. Sin embargo, hay también un cambio cultural endógeno que lleva a la valoración de la mujer en sí y por sí misma y no por la valoración social que se haga de su esposo. Así, por ejemplo, las mujeres hace algunos años no podían por sí mismas ser socias de la Asociación, sino solo en representación de su marido; hoy actúan a nombre de sí mismas con voz y voto.

En esta comunidad, como en las demás estudiadas en la presente investigación, se constata que los organismos del Estado no han desarrollado ninguna actividad de diálogo, coordinación o capacitación relativa a justicia indígena.

5. Comparando comunidades

El estudio empírico de estas comunidades indígenas ecuatorianas sugiere que los sistemas de justicia indígena siendo altamente heterogéneos están marcados por ciertas dinámicas y patrones comunes. A continuación, se plantean algunas conclusiones generales sobre las comunidades estudiadas en esta parte de libro y ligadas especialmente a las hipótesis expuestas en la introducción de esta obra.

5.1. Heterogeneidad y presiones internas y externas

El título de esta parte de la presente obra resume bien una primera conclusión: hay un caleidoscopio de justicias indígenas. La observación empírica devela una alta heterogeneidad en cuanto a los procedimientos y las estructuras organizativas internas de los diversos sistemas de justicia indígena. Como lo indica Boaventura de Sousa Santos en la presentación de esta obra: iguales faltas son juzgadas y sancionadas de diferentes formas y por diferentes autoridades en las diversas comunidades. Por ejemplo, un caso grave entre marido y mujer es resuelto por la comunidad mediante una suerte de separación conyugal en Unión Venecia, una solución impensable en Llinllin donde no se acepta el divorcio, aunque

en ambas comunidades hay una mayoría evangélica. Mientras en Llinllin, como anota Fernando García, los casos de pareja son tratados en público, en Saraguro se prefiere someterlos primero a instancias más privadas como las familias y los padrinos. De igual forma, mientras unas comunidades resuelven casi todos sus casos, otras remiten los más graves a la justicia ordinaria; mientras en unas comunidades las mujeres participan activamente en las decisiones de justicia, en otras continúan mucho más excluidas.

Esta diversidad se extiende a la forma como las comunidades se han organizado para administrar justicia. Así en los casos de Saraguro y La Toglla encontramos instancias especializadas en el ejercicio de competencias de la justicia indígena, mientras que en La Cocha, Unión Venecia, San Francisco o Llinllin esas funciones son desempeñadas por órganos que además ejercen funciones distintas.

Esta limitada especialización de funciones de justicia en algunas comunidades, sin embargo, no es comparable a la de la justicia ordinaria, pues no cuenta con funcionarios, infraestructura o recursos destinados exclusivamente a ello. Por el contrario, son algunos miembros de la comunidad los que en el marco de organizaciones más amplias se encargan gratuita y temporalmente de atender este tipo de asuntos. En efecto, en estos sistemas la autoridad de justicia puede e incluso debe ser al mismo tiempo autoridad moral, política y a veces incluso religiosa.

Este proceso de especialización relativa está acompañado por una formalización parcial de normas comunitarias. Frente al modelo de justicia indígena de tradición oral basado en normas consuetudinarias, hay actualmente en todas estas comunidades un desarrollo importante de formas de derecho escrito mediante estatutos, reglamentos y actas, los cuales en parte mimetizan el lenguaje y estructura del Derecho ordinario occidental. Sin embargo, este Derecho escrito indígena no es una mera reproducción del derecho ordinario sino que constituye una estrategia discursiva que busca por un lado preservar y expresar las tradiciones y valores comunitarios, y por otro legitimar estas decisiones frente a las autoridades de la justicia ordinaria.

De esta forma los cambios en la justicia indígena sirven para mantener la continuidad de sus valores y costumbres. Contrariamente

al estereotipo de la justicia indígena ancestral, fosilizada, la investigación empírica en estas comunidades muestra una constante dinámica. Las presiones internas y externas que experimentan las sociedades indígenas impulsan constantes innovaciones que proveen ajustes ante tales presiones.

También es muy variable entre las comunidades estudiadas el tipo de conflicto interno que es remitido a la justicia ordinaria. En general, parece depender de la capacidad de la propia comunidad para resolver por sí misma cada tipo de caso, así como de la experiencia de esa comunidad con los operadores locales de justicia. Bajo este esquema, si un tipo de caso resulta de difícil solución para una comunidad, como parece suceder por ejemplo con casos que requieren registros especializados como alimentos o problemas hipotecarios, o exámenes técnicos como homicidios y violaciones, el caso es remitido a la justicia ordinaria. Inversamente, si los casos remitidos a la justicia ordinaria no han sido resueltos o han sido mal resueltos, la comunidad hace esfuerzos por desarrollar su propia capacidad para resolverlos.

En este sentido, no hay un patrón común entre las comunidades estudiadas en cuanto a la solución de los casos llamados graves (como asesinatos, homicidios, violaciones) y otros no graves. Hay comunidades como La Cocha, San Francisco o Llinllin donde casi todos los casos, incluyendo los graves, son resueltos por la justicia indígena, mientras en otras comunidades, como la Toglla o San Lucas, estos casos graves son remitidos a la justicia ordinaria. En definitiva, la jurisdicción indígena y la ordinaria parecen operar en términos correlativamente subsidiarios, de forma que la falla de una jurisdicción parece activar el recurso a la otra. Esta subsidiariedad es imperfecta, pues como veremos más adelante, hay una relación asimétrica entre ambas jurisdicciones.

Esta heterogeneidad tiene además relación con la diversidad de presiones internas y externas a que están sujetos los sistemas de justicia indígena. En La Cocha y San Lucas la presencia al interior de la comunidad de partidos políticos enfrentados ha generado divisiones que debilitan la justicia indígena. Así, por ejemplo, en La Cocha los indígenas cercanos al partido de gobierno tienden a desconocer la legitimidad y legalidad de los procedimientos y las autoridades de la justicia indígena,

mientras que Pachakutik la apoya. Otra presión interna que tiende a deslegitimar la justicia indígena es de orden generacional: los jóvenes indígenas que han recibido más educación occidental formal, o los indígenas que regresan de un destino migratorio internacional, tienden a desconocer el valor de la justicia indígena, aunque en otras ocasiones contribuyen como agentes de diálogo intercultural.

En cuanto a las presiones externas, se destacan como las más directas y significativas las ejercidas por las autoridades de la justicia ordinaria: jueces, fiscales, policías. Estas autoridades con frecuencia desconocen la competencia y decisiones de la justicia indígena o incluso criminalizan la actuación de sus autoridades. En lugar de relaciones de coordinación y complementariedad con la justicia indígena, como lo manda la Constitución, jueces, fiscales y policías con frecuencia avivan o generan conflictos al interior de la comunidad, y entre esta y personas o grupos externos a la comunidad. Este efecto es resultado de una imposición etnocéntrica y colonialista del Derecho ordinario sobre las comunidades y un total desconocimiento del Derecho indígena. En algunas ocasiones las actuaciones de la justicia ordinaria no responden siquiera al Derecho ordinario, sino a corrupción o consignas político-partidistas.

Por otra parte, las presiones externas pueden volverse endógenas, como lo muestran los estudios de Fernando García y Lucía Yamá. Estas investigaciones evidencian como las iglesias evangélicas, inicialmente externas a las correspondientes comunidades, se convierten en grupos internos que transforman los valores y la estructura organizativa de la justicia indígena.

6. Justicia indígena y extractivismo

En todas las comunidades incluidas en este estudio hay una presión externa real o potencial sobre recursos naturales. La potencial o actual explotación minera y el consiguiente uso del agua y afectación del suelo gravita sobre la mayoría de estas comunidades. Las presiones externas provienen también de empresas privadas o instituciones públicas interesadas en la explotación de recursos naturales, especialmente mineros. Hay que destacar además que en el caso ecuatoriano de acuerdo con

la Constitución son de propiedad del Estado los recursos naturales no renovables y entre ellos los productos del subsuelo, yacimientos minerales e hidrocarburos, así como el agua, la biodiversidad y su patrimonio genético. Estos derechos del Estado, sin embargo, no pueden ni deben desconocer los derechos colectivos indígenas sobre la tierra, el agua y demás recursos que la misma Constitución reconoce.

En casi todas las comunidades visitadas existen posibilidades de explotación de diversos minerales. En La Toggla existen canteras de piedra, arena y ripio, no se descarta que existan yacimientos de uranio. En San Lucas hay indicios de minas de oro en el cerro Fierro Urcu; en el caso de La Cocha existen minas de Caliza tanto en el páramo de Unacota como en la laguna de Quillotoa. En la comunidad kichwa de Unión Venecia hay indicios de yacimientos petrolíferos y mineros. En definitiva, son comunidades en cuyas tierras hay potencialidades de explotación minera. Ante esta posibilidad las comunidades se han movilizad y presentado oposición, tanto porque se han realizado exploraciones sin respetar su derecho a la consulta como por su preocupación ante los daños ecológicos y culturales que estas explotaciones podrían acarrear.

Por otra parte, la visión que las culturas indígenas tienen sobre la tierra o Pacha Mama es abiertamente contraria al extractivismo, como ha sido analizado por Alberto Acosta en la parte primera de esta obra. Tal cual refiere Fernando García en su estudio, así como el daño que un miembro de la comunidad hace a otro produce *llaki* o tristeza, generando un daño a toda la comunidad, la agresión a la naturaleza también rompe el equilibrio o relación armónica que el ser humano, como hijo de esta, debe mantener con ella, perjudicando a todos. Este sentido de unidad con la naturaleza, en el estudio de Llinllin, por ejemplo, se ilustra claramente mediante los mitos de la comunidad.

En contraste, la justicia indígena tiene un efecto unificador sobre la comunidad en cuanto fortalece la unidad, identidad, el autogobierno, los valores y normas comunitarias. Esta unidad y autonomía se ha traducido en movilización y resistencia ante las tentativas de explotación extractivista. Por esta razón, no es raro que las políticas estatales extractivistas tengan como paralelo el desconocimiento de los derechos

colectivos indígenas en su conjunto, y entre ellos el derecho colectivo de los pueblos indígenas a sus propios sistemas de justicia.

Otra relación importante viene dada por la frecuente protección que la justicia ordinaria presta a empresas, colonizadores o no indígenas que buscan apropiarse de tierras comunitarias. Así, por ejemplo, a diferencia de La Cocha y San Lucas donde la propiedad de la tierra es individual, en la Toggla y Unión Venecia existen tierras comunitarias de las cuales la comunidad asigna un lote para usufructo a las parejas y familias nuevas que se van formando. Esta situación ha dado lugar a conflictos con quienes han pretendido convertirse en propietarios privados de esta tierra y venderla a terceros, tales como inmobiliarias, colonos, o incluso miembros de la propia comunidad. De esta forma, la existencia de tierras comunitarias en algunas comunidades ha dado lugar a un tipo específico de conflictos relativo a posesión y propiedad de la tierra, lo cual ha generado conflictos jurisdiccionales con la legislación y los jueces civiles y penales de la justicia ordinaria. Este tipo de conflictos no existen en las comunidades sin tierras comunitarias. Por otra parte, como se observó en Llinllin, las transacciones de tierras entre propietarios individuales siguen también en ciertas situaciones normas comunitarias diferentes a las del Derecho ordinario, tales como restricciones sobre quien puede comprar o vender, de esta forma se asegura la unidad e identidad de la comunidad.

La justicia ordinaria en varios casos tiende además a proteger políticas extractivistas mediante la criminalización de la protesta social y de los dirigentes indígenas, convirtiéndose así en un mecanismo de imposición de estas políticas económicas sobre las formas de economía social y solidaria de los pueblos indígenas.

Significativamente, la marcha indígena contra el extractivismo, denominada Marcha Nacional por la Vida, realizada por la Conaie, Ecuarunari y Frente Popular el 8 de Marzo del 2012, incluyó en el punto 17 de su mandato la exigencia de “respeto a las funciones jurisdiccionales de la administración de justicia indígena y pleno respeto de los gobiernos comunitarios de pueblos y nacionalidades”.

7. Justicia indígena y género

Otra de las hipótesis planteadas en el presente estudio hace referencia a la confrontación o reproducción del modelo patriarcal por parte de la justicia indígena. Como lo destaca el ensayo de Judith Salgado, la participación de las mujeres indígenas y su rol en la administración de justicia muestra potencialidades de cambio cultural. Los casos estudiados develan un proceso de innovación cultural inducido tanto por las propias organizaciones de mujeres indígenas al interior de la comunidad como por instituciones públicas u otros agentes externos, como por ejemplo las comisarias de la mujer. Se trata, en todo caso, de un proceso principalmente endógeno por el cual se va ampliando la participación de las mujeres en los órganos de decisión de la comunidad. En algunas comunidades como Saraguro, la participación de la mujer ha sido establecida a nivel estatutario, en La Toggla y Unión Venecia se registran casos de mujeres que han llegado a presidentas de la comunidad. En todas las comunidades las mujeres ocupan con frecuencia cargos de secretarías, tesoreras o vocales.

Un caso ilustrativo en este sentido es el de Unión Venecia donde hace alrededor de 40 años una mujer fue presidenta de la comunidad. En aquella ocasión, sin embargo, asumió el cargo en representación de su esposo, quien había ocupado ese cargo y lo había dejado vacante. 40 años después se vuelve a elegir a una mujer como presidenta, pero en esta ocasión por sus propios derechos como miembro de la comunidad. Este cambio cultural plantea la necesidad de una investigación más profunda sobre las relaciones de género en las comunidades sus relaciones de subordinación, igualdad y complementariedad.

Por otra parte, como lo evidencia Fernando García en San Francisco y Llinllin, las mujeres actúan también como agentes de hibridación jurídica, pues generan situaciones de interlegalidad al recurrir a la justicia ordinaria cuando la justicia indígena no las atiende, contribuyendo así incluso a transformar esta última.

Pese a que en relación al pasado hoy existe una mayor participación de las mujeres indígenas, en las comunidades visitadas prevalece aún un modelo patriarcal. El poder de las mujeres es claramente menor al

del hombre, y las funciones de dirección de aquellas son excepcionales. El caso de La Toglla es ilustrativo en este sentido: la comisión de administración de justicia está integrada por tres miembros, todas mujeres, y sin embargo la comunidad continúa remitiendo los casos de maltrato a la mujer a la justicia ordinaria. Es decir, el protagonismo de las mujeres en la justicia no ha asegurado que sea la propia comunidad quien resuelva. Esta situación es diversa en Unión Venencia donde los casos de maltrato a la mujer, antes remitidos a la justicia ordinaria, son hoy resueltos por la propia comunidad.

En definitiva, también en cuanto a la participación de la mujer en la justicia indígena, lo que se constata al comparar estas comunidades es una gran heterogeneidad. Sin embargo, en todos los casos, existe una confrontación de esquemas patriarcales con procesos organizativos de las propias mujeres indígenas en busca de mayor igualdad. El artículo de Judith Salgado, en esta misma publicación ofrece interesantes elementos sobre esta temática.

8. Igualdad de jurisdicciones

Otra hipótesis planteada en el presente estudio fue el de que solo un intercambio igual y respetuoso, de autoridad compartida, entre justicia indígena y ordinaria, lo que Boaventura de Sousa Santos llama *convivialidad*, puede servir de base al Estado plurinacional. En todas las comunidades visitadas son recurrentes las relaciones asimétricas entre los sistemas de justicia indígena y la justicia ordinaria. Mientras que las autoridades y comunidades indígenas en muchos casos remiten a la justicia ordinaria ciertos tipos de casos, las autoridades estatales tienden a desconocer a las autoridades indígenas, niegan o demoran la declinación de su competencia cuando un conflicto ya ha sido conocido por la autoridad indígena, y en otros casos abiertamente criminalizan el ejercicio de la justicia indígena, enjuiciando y encarcelando a sus autoridades, como se analiza en la parte final de este libro, al estudiar la coordinación entre jurisdicciones.

En efecto, en tres de las cuatro comunidades visitadas se encontraron procesos de criminalización de la justicia indígena. Por supuesto,

el Caso La Cocha es paradigmático en este sentido porque al juzgar la comunidad casos de asesinato, se buscó sancionar por segunda vez a los homicidas, y a su vez enjuiciar penalmente a las autoridades indígenas. En los casos de asesinato en La Cocha sorprende la ausencia de un análisis constitucional del conflicto entre jurisdicciones, en su lugar se produce una alta exposición mediática y una fuerte politización del caso incluso al interior de la propia comunidad. También en el caso de Saraguro la Corte Constitucional no desarrolla criterios para resolver estos conflictos jurisdiccionales, pese a disponer de elementos provenientes del respectivo peritaje antropológico, tal cual sucede en el segundo caso de La Cocha.

En realidad, los procesos de criminalización de la justicia indígena se inscriben en la deconstitucionalización que ha planteado Boaventura de Sousa Santos en la presentación de esta obra, en el sentido de que hacen tabla rasa de la autonomía, los derechos colectivos y la jurisdicción reconocida a nivel constitucional. Esta criminalización opera como una deconstrucción del Estado plurinacional.

En otras ocasiones no es la ausencia de análisis constitucional sino la yuxtaposición de normas del Derecho ordinario a la realidad de la comunidad indígena lo que genera el conflicto. Por ejemplo, tanto en La Toglla como en Unión Venecia los jueces de la justicia ordinaria desconocen el régimen propio de las tierras comunitarias indígenas, y con base en normas del Derecho Civil ordinario resuelven sobre problemas de posesión o propiedad de la tierra. En ambas comunidades llegan incluso a iniciarse procesos penales contra las autoridades indígenas pues lo que ellas conciben como una legítima reintegración de tierras a la comunidad es considerado por los jueces como una apropiación ilegal.

Estos procesos de mera yuxtaposición del derecho ordinario a las comunidades indígenas, así como la criminalización de sus autoridades, muestra que la mayoría de jueces de la justicia ordinaria desconocen la lógica cultural y dimensión constitucional de la justicia indígena.

En contraste a las acusaciones de arbitrariedad e irrespeto a los derechos humanos que se hace contra la justicia indígena en las comunidades estudiadas se constata la existencia de un debido proceso propio. En grandes líneas, en todas las comunidades observadas la justicia

indígena avanza de la denuncia a la investigación de los hechos y luego a la decisión y ejecución. En este proceso, el posible infractor recibe protección de sus derechos por parte de la propia comunidad, puesto que es detenido o aislado de forma que no pueda ser víctima de venganza privada, linchamiento, o como en el caso de La Toglla, de que recurra incluso al suicidio. De esta forma, la integridad física del inculpado es preservado y su testimonio ante las autoridades asegurada. Esta protección de quien está siendo juzgado evidencia las diferencias estructurales que la justicia indígena tiene respecto a fenómenos como las juntas del campesinado o los propios linchamientos. La justicia indígena sin duda incluye un proceso que asegura una defensa y si fuere del caso una sanción razonable y socialmente acordada.

Por otra parte, en todas las comunidades se insiste en el carácter reparatorio y ritual de la sanción en la justicia indígena. Justamente por esta razón la expulsión de la comunidad es considerada la sanción más grave y se aplica en aquellos casos en que se ha llegado a la conclusión de que es imposible que el infractor se enmiende y reintegre en términos positivos a la comunidad. En todos los demás casos se busca una suerte de reflexión, arrepentimiento y sanación o purificación del infractor. Procedimientos como la aplicación de ortiga, baños de agua fría, o la carga de pesos, tienen una significación ritual relacionada con este proceso de sanación.

9. Racismo y justicia indígena

Otra hipótesis de presente estudio postula que el racismo impacta sobre la justicia indígena. En efecto, Boaventura de Sousa Santos ha notado en la presentación de esta obra que el racismo no es más que una forma o expresión del colonialismo actuando en la cotidianidad. Esta presencia del racismo, por tanto, afecta a múltiples relaciones sociales e instituciones, y en este caso a las jurisdicciones indígena y ordinaria y sus relaciones, así como la visión de muchos medios de comunicación sobre esta última.

El impacto del racismo lo ejemplifica dramáticamente el estudio del Caso La Cocha, así como el artículo de Karla Encalada, muchos ope-

radores de la justicia ordinaria, tales como jueces, fiscales y abogados no solo cuestionan la competencia y validez jurídica de los procedimientos y autoridades indígenas, sino que sostienen actitudes claramente racistas. Así, se opera no solo una invisibilización del Derecho Indígena, en la línea de la sociología de las ausencias planteada por Boaventura de Sousa Santos, sino una degradación de la justicia indígena a “prácticas salvajes”. Este racismo es causa y resultado de dos perspectivas: 1) la visión de lo indígena como arcaico y 2) la esquizofrenia del Estado.

En cuanto a lo primero, lo arcaico, según esta visión racista el Derecho Indígena es un no-Derecho, un cúmulo de prácticas arcaicas violatorias de los más básicos derechos humanos y derechos constitucionales. Desde esta perspectiva, la justicia indígena es una suerte de legado ancestral y bárbaro que ha permanecido estático por siglos sin recibir la influencia civilizadora del verdadero Derecho, el Derecho occidental. Este estereotipo como lo muestran todos los estudios empíricos del presente volumen es absolutamente falso: la justicia indígena se transforma permanentemente en relación constante con el Derecho ordinario y el Derecho internacional, tiene un objetivo reparatorio y un claro sentido de debido proceso. El estudio de Fernando García, por ejemplo, muestra la complejidad y dinámica de las formas de organización al interior de los pueblos indígenas, evidenciando sus cambios en medio de una permanente relación con el Estado. Así, los cabildos surgieron por influjo de la Ley de Comunas en los años treinta del siglo veinte, las cooperativas y juntas de agua en los años cincuenta, sesenta y setenta por influjo del desarrollismo y los procesos de reforma agraria. Este cambio también opera en la administración de justicia, como se evidencia en los testimonios de los entrevistados en estas comunidades.

En cuanto a lo segundo, la esquizofrenia estatal, esta se constata en que el Estado reconoce constitucionalmente y al tiempo criminaliza a la justicia y a las autoridades indígenas. El Estado denuncia a la justicia indígena por violar la dignidad humana mediante sanciones supuestamente salvajes y al tiempo sus funcionarios desconocen esta dignidad cuando los indígenas comparecen ante la justicia ordinaria y son tratados como no-ciudadanos, no-personas, no-titulares de derechos. De esta forma, la justicia ordinaria trata de imponer una concepción

etnocéntrica de los derechos a los indígenas, y al mismo tiempo niega en la práctica la universalidad e igualdad de tales derechos incluso en el marco de su etnocentrismo, como vivamente lo muestra el artículo de Karla Encalada.

Una paradoja similar se percibe en muchos medios de comunicación. Así, por ejemplo, las noticias sobre justicia indígena se deforman mediante la reducción de la misma a cierto tipo de sanciones, sin explicación alguna de su dimensión ritual. Se construye así mediáticamente un estereotipo racista de la justicia indígena como “prácticas salvajes” simplificando o excluyendo en la información lo relativo al análisis de aspectos como el sentido ritual, la participación, el debido proceso, la reparación de la o las víctimas y la reinserción del infractor.

En definitiva, como lo plantea la presentación de esta obra, la justicia indígena es una realidad compleja y dinámica que cuestiona las bases del Estado liberal clásico y su herencia colonial, y por tanto el extractivismo, el modelo patriarcal y el racismo. Es un cuestionamiento que por su alcance estructural sirve al tiempo de base a un nuevo tipo de Estado, el Estado plurinacional.

Parte IV

**Para una ecología de saberes
jurídicos en Ecuador**

Presentación

Esta parte final de la obra incluye un ensayo comparativo de Ecuador y Bolivia, elaborado conjuntamente por Agustín Grijalva y José Luis Exeni, en torno a los mecanismos de coordinación entre justicia indígena y ordinaria.

No es casual que tanto en Ecuador como en Bolivia se lleven adelante procesos legislativos que buscan la coordinación de ambas jurisdicciones. El ensayo incluido en esta parte del libro muestra que una ley es insuficiente y puede llegar a ser hasta inconveniente para lograr una adecuada coordinación.

La relación entre jurisdicciones está cruzada por un complejo juego de procesos de orden formal e informal, que se desarrollan a diversas escalas: desde la local hasta la internacional. Las relaciones formales incluyen diversas instituciones del Estado, mientras las informales involucran incluso a otras instituciones sociales como escuelas o iglesias. Siendo las relaciones entre jurisdicciones complejas y dinámicas, estas no pueden ser incluidas y normatizadas en una sola ley.

Esta insuficiencia de la ley para coordinar jurisdicciones es también evidente al constar la alta heterogeneidad de los sistemas de justicia indígena. Es necesario, entonces, pensar en una legislación lo suficientemente flexible para adaptarse a esta multiplicidad de condiciones. Aun más importante, es necesario tomar conciencia que una coordinación dinámica, integral e igualitaria, implica avanzar en la construcción de la plurinacionalidad y la interculturalidad.

Coordinación entre justicias, ese desafío

Agustín Grijlava Jiménez y José Luis Exeni Rodríguez

1. Introducción

Una consecuencia de la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos en un Estado plurinacional es la necesidad de establecer mecanismos de coordinación o, mejor, de complementariedad entre sistemas. El propósito, en el horizonte del pluralismo jurídico, es que haya igualdad jerárquica entre los distintos sistemas, esto es, que uno no subordine, niegue o colonice a los otros. Para ello es fundamental la definición de competencias que corresponden a cada uno a fin de garantizar una relación intercultural igualitaria, base a su vez de la plurinacionalidad y la democracia.

En algunos países de América Latina, como Ecuador y Bolivia, donde las constituciones han reconocido el pluralismo jurídico, se viene discutiendo la necesidad y consecuencias de que esta coordinación y sus deslindes se definan mediante una ley expresa o, en su caso, como en Colombia, a través de la jurisprudencia que vayan sentando sentencias constitucionales. Estos debates plantean al menos cuatro premisas fundamentales:

1. Una norma es un instrumento insuficiente por sí mismo para garantizar la coordinación entre las justicias indígenas y la justicia ordinaria.

2. La ley no es un mecanismo indispensable para la coordinación.
3. Una norma inadecuada puede convertirse en un mecanismo de nueva colonización jurídica sobre las justicias indígenas.
4. Una ley de coordinación o deslinde jurisdiccional, si es expedida, debe ser genuina expresión del Estado plurinacional.

Pasemos a la consideración breve de cada cuestión antes de entrar al análisis de la normativa de coordinación en Ecuador y en Bolivia.

1.1. Insuficiencia de la ley

Tanto el presente estudio como, en general, la investigación empírica sobre justicia indígena en varios países de América Latina muestran una gran diversidad y complejidad en las formas de coordinación existentes entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. Este relacionamiento se despliega de modo formal e informal; en los ámbitos local, regional, nacional e internacional; y en términos a veces igualitarios y en otros casos de subordinación.

Los modos de coordinación formal incluyen normas e instituciones estatales e indígenas. Entre las normas destacan algunos países como Bolivia, Ecuador y Venezuela, con leyes orientadas específica y exclusivamente a regular la coordinación. A estas leyes se pueden agregar códigos que regulan la Función Judicial, la Corte Constitucional, las garantías constitucionales, la Defensoría del Pueblo, la Defensoría Pública, u otras entidades relacionadas con la defensa de derechos. En otros casos, se trata de proyectos, programas o unidades dentro de estas instituciones, dedicados a desarrollar diálogos interculturales sobre la justicia indígena. En algunos países en que la normativa estatal es insuficiente o inexistente han sido los tribunales, especialmente la Corte Constitucional, los que mediante su jurisprudencia realizaron esta coordinación formal. También por parte de los pueblos indígenas surgieron experiencias de coordinación formal representadas especialmente por estatutos escritos de las comunidades o sistemas de actas en las que se regulan algunas relaciones con la justicia ordinaria.

Las formas de coordinación informal, a su vez, tienen relación con prácticas, generalmente locales, no establecidas por mecanismos de coordinación formal, y que por tanto no se hallan escritas ni codificadas en una ley u otra norma jurídica. Así, por ejemplo, en ciertas comunidades indígenas rige una suerte de acuerdo implícito entre la comunidad y la Policía para entregar a esta última a cierto tipo de infractores; en otras comunidades, ciertos actores con prestigio o reconocimiento social como líderes religiosos o maestros pueden ser partícipes en la solución de conflictos.

En relación con la escala, la coordinación entre justicia indígena y justicia ordinaria puede desarrollarse en distintos niveles, desde una ley o institución estatal de alcance nacional hasta normas y prácticas locales y comunales, como se ha indicado anteriormente. En ocasiones, los problemas de coordinación pueden incluso tratarse a nivel internacional, cuando se apela a la normativa o jurisprudencia internacional de cortes supranacionales autorizadas para interpretar oficialmente ciertas convenciones o tratados.

Pero además la coordinación entre justicias indígena y ordinaria puede darse en términos igualitarios o de subordinación.⁶³² Con frecuencia encontramos que la relación se da en términos asimétricos, en los que la justicia indígena es disminuida, limitada, invisibilizada y sometida por la justicia ordinaria. Así ocurre cuando a la justicia indígena se le recortan su alcance y competencias para reducirla a algo equivalente a una justicia de paz o restringida a resolver casos de “robo de ganado”.

Esta alta complejidad, diversidad y dinámica de las formas de coordinación entre justicia indígena y justicia ordinaria impide que la dimensión general y abstracta de una ley pueda regular plenamente las mismas o reemplazarlas. Tal desfase entre variabilidad empírica y abstracción normativa, a su vez, ha dado lugar a una concepción más amplia de coordinación entre estas jurisdicciones, más allá de la ley, y por medio de otros mecanismos y espacios institucionales como la juris-

632 Con base en un amplio estudio sobre pluralismo jurídico en Luanda, Angola, la investigadora Paula Meneses (2012: 27-30) identifica siete modelos (en tanto tipos ideales) de “relación sistémica” entre los sistemas jurídicos estatales y no estatales. Las distintas posibilidades de cooperación se asientan en un abordaje del pluralismo jurídico como práctica cotidiana.

prudencia de la justicia constitucional y de la justicia ordinaria, los programas interculturales de varios consejos de la judicatura y defensorías del pueblo, y otras prácticas de relación. Estas formas de coordinación incluyen, como se expresó, reglamentos, actas y estatutos generados por algunas comunidades indígenas, en los que se determinan procedimientos de trato con la justicia ordinaria.

A más de los mecanismos de coordinación institucionales entre Estado y pueblos indígenas existen una serie de relaciones entre estos pueblos y los sectores sociales no indígenas que tienen claro efecto sobre la coordinación entre jurisdicciones, y que en la presente investigación han sido observados como mecanismos de presión interna y externa a las comunidades indígenas. Entre estos mecanismos pueden incluirse organizaciones de mujeres, escuelas, iglesias, partidos políticos, las facultades de Derecho y Antropología interesadas en el tema, y los propios medios de comunicación. Aunque con frecuencia en estas instituciones y espacios circulan concepciones racistas y etnocéntricas, pueden y de hecho se producen en ellos en ocasiones diálogos interculturales que inciden sobre la coordinación entre jurisdicciones.

Como puede apreciarse, la coordinación entre justicia indígena y justicia ordinaria es compleja y diversa. En su dimensión formal incluye diversas leyes, instituciones y políticas; en su dimensión informal, en tanto, tiene relación con organizaciones, procesos y prácticas sociales de diverso orden. Y supone también distintos niveles y lógicas de relacionamiento. Queda claro entonces que esta coordinación no puede ni debe realizarse por conducto exclusivo de una ley especializada. En realidad, tal coordinación requiere la construcción de un nuevo tipo de Estado (plurinacional), una nueva cultura jurídica y una traducción intercultural del pluralismo jurídico.

1.2. Prescendencia relativa de la ley y sus desviaciones

Aunque a priori podría pensarse que una ley es la mejor garantía para realizar la coordinación entre las distintas jurisdicciones, ya que puede contribuir a fortalecer el respeto a las decisiones de las autoridades indígenas por parte de las autoridades de la justicia ordinaria, la práctica

muestra que este resultado no depende solamente de la norma y que incluso puede lograrse sin ella. Así se desprende de la experiencia boliviana con la Ley del Deslinde Jurisdiccional que en razón a los límites que plantea a la justicia indígena en los ámbitos de vigencia, ha generado diferentes formas de apropiación en las comunidades.

1.3. Neocolonialismo de la ley

Como se ha visto en el caso boliviano, paradójicamente, bajo el imperativo de la coordinación, el diseño de una ley específica que regule la relación entre las jurisdicciones puede derivar en un instrumento neocolonial. En efecto, puesto que la cultura jurídica y política dominante en la región no ha desarrollado una comprensión suficiente del Estado plurinacional, y en vista de los conflictos económicos y políticos subyacentes, la ley de coordinación puede ser utilizada para cercenar inconstitucionalmente competencias a la justicia indígena, criminalizar la actividad jurisdiccional de sus autoridades e imponer a los pueblos indígenas el derecho ordinario. Por otra parte, esta ley puede tener graves efectos negativos sobre formas de coordinación informal que se verifican en la práctica y que en balance cumplen una función positiva. Además, constituye una limitación al proceso de conformación de las autonomías indígenas.

De ese modo, lo que en principio fue concebido como necesidad de complementariedad, puede terminar convertido en una negación del principio de pluralismo jurídico y de la igual jerarquía entre las distintas jurisdicciones. En ese marco, la norma corre el riesgo de establecer mecanismos de distinción entre una justicia ordinaria de alcance nacional y plena, por un lado, y una justicia indígena definida como inferior y residual, por otro. Ello niega, además, el requisito de una comprensión intercultural de la justicia y de los derechos humanos. Y se convierte, desde la sociología de las ausencias (Santos, 2009), en un renovado ejercicio de descalificación y de invisibilización de lo que, como la justicia indígena, constituye no solo una experiencia sino una alternativa de emancipación.

1.4. Ley y plurinacionalidad

Las tres consideraciones anteriores no implican que una ley de deslinde o coordinación derive fatalmente en un instrumento neocolonial. Una norma adecuada puede ser más deseable, si acaso, que un tribunal constitucional que decida desde una mirada monocultural y como agente de desconstitucionalización. Si la ley expresa efectivamente un pluralismo jurídico igualitario, es decir, si trata realmente a las jurisdicciones indígenas y a la ordinaria como merecedoras del mismo respeto en sus respectivos ámbitos y su coordinación, este tipo de ley puede ser una condición coadyuvante en la construcción de un Estado plurinacional. Pero, insistimos, no es necesariamente solo una ley o peor cualquier ley la que puede contribuir en este sentido.

Ahora bien, ¿cómo lograr que la coordinación entre justicias sea una genuina expresión del Estado plurinacional en construcción? O mejor: ¿qué significa lograr la complementariedad, en igual jerarquía, de las jurisdicciones ordinaria e indígena en un escenario de refundación estatal asentado en la interculturalidad y la plurinacionalidad? Está visto que no es suficiente el reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico y de los “sistemas jurídicos propios” de las naciones y pueblos indígenas originarios. Tampoco bastará confiar el ejercicio pleno de ambas jurisdicciones con base en una norma, en la jurisprudencia de un tribunal constitucional o en la sola práctica informal. Todo ello es importante pero es probable que solo tenga sentido si se inserta de manera integral en un proceso más amplio de construcción de un Estado plurinacional en sus diferentes ámbitos.

2. Coordinación de jurisdicciones en Ecuador

En el caso ecuatoriano integran las formas de coordinación formal las normas del Código de Orgánico de la Función Judicial (COFJ), el cual en el artículo 253 establece que la justicia de paz no prevalecerá sobre

la justicia indígena.⁶³³ Esta norma, consagrada incluso a nivel constitucional, es necesaria e importante porque, como se analiza más adelante, hay sectores que reducen la justicia indígena a un tipo de justicia de paz, sin considerar la matriz occidental de esta última. En efecto, en el caso ecuatoriano la justicia de paz consta incluso en el artículo 178 de la Constitución como uno de los órganos jurisdiccionales de la Función Judicial. En contraste, la justicia indígena no es órgano de la Función Judicial sino que la Constitución le reconoce funciones jurisdiccionales. En definitiva, aunque la justicia indígena desempeña importantes funciones de mediación, es un sistema de justicia claramente diferenciado de la justicia de paz tanto en términos empíricos como constitucionales.

Otro mecanismo de coordinación formal es el establecido con la Defensoría Pública. En el artículo 286 numeral 6 del COFJ se hace referencia a la relación entre derechos de mujeres, niños y adolescentes indígenas víctimas de violencia, y en general comunidades y pueblos indígenas, y la Defensoría Pública. Según esta norma, la Defensoría Pública debe facilitar el acceso a la justicia ordinaria de los individuos y pueblos indígenas, sobre todo a efectos de ejercer su derecho a una defensa legal para la protección de sus derechos.⁶³⁴

En efecto, la Defensoría Pública en Ecuador cuenta con una Dirección Nacional de Asesoría en Comunidades, Pueblos y Nacionalidades Indígenas, entre cuyas obligaciones está el garantizar el ejercicio del derecho constitucional colectivo de los pueblos indígenas a sus propios sistemas de justicia.⁶³⁵ Por otra parte, si estos sistemas de justicia en algún caso particular actúan de forma violatoria de los derechos de mujeres, niños y adolescentes indígenas a estar libres de violencia, la

633 Este artículo del COFJ establece: “La justicia de paz no prevalecerá sobre la justicia indígena. Si en la sustanciación del proceso una de las partes alega que la controversia se halla ya en conocimiento de las autoridades de una comunidad, pueblo o nacionalidad indígena se procederá de conformidad con lo dispuesto en el artículo 344”. Este artículo del COFJ establece una serie de principios de interpretación intercultural. Por otra parte, la Constitución del Ecuador en el artículo 189 ya establece que la justicia indígena prevalece sobre la justicia de paz.

634 Artículo 191 de la Constitución, relativo a la naturaleza y competencias de la Defensoría Pública.

635 Punto 3.8 del Estatuto Orgánico Administrativo de Gestión Organizacional por Procesos de la Defensoría Pública del Ecuador, publicado en el Registro Oficial N.º 131 de 12 de abril del 2011.

Defensoría Pública debería prestarles asistencia legal para que ejerzan las correspondientes acciones constitucionales, y más específicamente la acción extraordinaria de protección contra decisiones de la justicia indígena.

El COFJ establece incluso un título exclusivo, el título VIII, sobre “Relaciones de la Justicia Indígena con la Justicia Ordinaria”. Al inicio de este título, el artículo 343 reitera la competencia jurisdiccional de la justicia indígena, pero el artículo aclara que “no se podrá alegar derecho propio o consuetudinario para justificar o dejar de sancionar la violación de derechos de las mujeres”. A estas aclaraciones y reiteraciones sobre derechos de mujeres y niños indígenas subyacen ciertos estereotipos que se analizan más adelante.

El artículo 344 del COFJ obliga a jueces, juezas, fiscales, defensores y otros servidores judiciales, policías y demás funcionarios públicos a actuar y tomar decisiones observando una serie de principios de justicia intercultural. Estos principios son los de diversidad cultural (tener en cuenta el derecho indígena), igualdad (comprender el derecho indígena), *non bis in idem* (lo decidido por la justicia indígena no puede ser juzgado o revisado por ninguna autoridad estatal, salvo mediante control constitucional), principio pro jurisdicción indígena (en caso de duda entre la justicia indígena y la ordinaria se preferirá a la primera), e interpretación cultural de los derechos constitucionales. Una disposición similar consta en las reformas al Código de Procedimiento Penal⁶³⁶ de octubre del 2001.

Estos principios son normas dirigidas a los jueces para que abran un diálogo intercultural en los procesos de la justicia ordinaria que ellos adelantan, y para que respeten las potestades jurisdiccionales que la Constitución reconoce a la justicia indígena. Es decir, son directrices formales aunque abiertas, de coordinación entre ambas jurisdicciones.

636 La norma dice textualmente: “La actuación y decisiones de los jueces y juezas, fiscales, defensores y otros servidores judiciales, policías y demás funcionarias y funcionarios públicos, en el ejercicio de sus funciones respetarán la jurisdicción y competencia de las autoridades indígenas determinadas en el Art. 171 de la Constitución y 343 del Código Orgánico de la Función Judicial y tendrán en cuenta los Principios de Justicia, Interculturalidad y la Declinación de Competencias, conforme lo establecido en el Art. 344 y 345 del Código Orgánico de la Función Judicial vigente”.

Sin embargo, contradictoriamente el artículo 345 de la COFJ establece lo siguiente:

Los jueces y juezas que conozcan de la existencia de un proceso sometido al conocimiento de las autoridades indígenas, declinarán su competencia, siempre que exista petición de la autoridad indígena en tal sentido. A tal efecto se abrirá un término probatorio de tres días en el que se demostrará sumariamente la pertinencia de tal invocación, bajo juramento de la autoridad indígena de ser tal. Aceptada la alegación la jueza o el juez ordenará el archivo de la causa y remitirá el proceso a la jurisdicción indígena.

Esta es una norma que teóricamente obliga al juez ordinario a reconocer en un proceso específico la jurisdicción indígena. Provee un criterio de coordinación entre ambas jurisdicciones, pero no lo hace en términos igualitarios, violando así los principios de diversidad cultural, igualdad y principio pro jurisdicción indígena establecidas en los artículos inmediatamente precedentes del COFJ. En efecto, quien decide este conflicto de competencia es el propio juez ordinario, pese a que él está también inmerso en el conflicto, convirtiéndose así en juez y parte. Por tanto, no se trata de forma igualitaria a ambas jurisdicciones, sino que se hace depender a la jurisdicción indígena del reconocimiento que de ella haga la jurisdicción ordinaria.

Lo correcto aquí hubiera sido derivar el conflicto de competencia entre ambas jurisdicciones a la Corte Constitucional, que según el artículo 436 numeral 7 de la Constitución y el artículo 144 numeral uno de la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional, tiene la competencia para dirimir conflictos entre órganos establecidos en la Constitución, y este es el caso de la jurisdicción ordinaria y la indígena. También el artículo 161 de la Constitución somete a control constitucional las decisiones de la jurisdicción indígena, y entre esas decisiones está justamente la de asumir competencias, incluso en conflicto con la justicia ordinaria.

De hecho, el artículo seis del proyecto de Ley de Coordinación entre Justicia indígena y Ordinaria que cursa actualmente en la Asamblea incluye ambos mecanismos: la decisión de la Corte Constitucional sobre el conflicto de competencia y la declinación de competencia del

COFJ, estableciendo responsabilidades legales para el juez que no proceda, cuando debiere, a tal declinación.

Podría contraargumentarse que solo el momento que el juez ordinario no declina la competencia surge un conflicto. Sin embargo, el problema de esta disposición está dado por la ruptura del principio de igualdad entre la jurisdicción indígena y ordinaria, pues en un primer momento se deja en manos de esta última la definición de si la justicia indígena es o no competente en un caso específico. La competencia de la justicia indígena, sin embargo, deriva de la Constitución y no debería depender del criterio del juez ordinario.

En efecto, constitucionalmente no cabe que los conflictos de competencia entre justicia indígena y justicia ordinaria los resuelva en principio la propia justicia ordinaria. Esta disposición del COFJ es, por tanto, contraria al pluralismo jurídico igualitario inherente a un Estado plurinacional, y es en consecuencia inconstitucional. No obstante, mientras esta norma esté vigente habrá que entender que cuando la autoridad indígena cuestione la falta de declinación de competencia del juez ordinario, podrá acudir ante la Corte Constitucional para que esta resuelva el conflicto de competencia.

Otros mecanismos de coordinación entre jurisdicción indígena y ordinaria están siendo desarrollados por el Consejo de la Judicatura de Transición. Según el artículo 346 del COFJ corresponde a este Consejo determinar los recursos humanos, económicos, y de cualquier naturaleza que sean necesarios para establecer mecanismos eficientes de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria. Según este artículo, el Consejo está obligado especialmente a capacitar a los servidores judiciales que actúan en territorios con población indígena.

En base a esta normativa, el actual Consejo de la Judicatura de Transición dentro de su programa de reestructuración, y específicamente en el eje de la cooperación interinstitucional, viene desarrollando varias actividades de capacitación y académicas sobre pluralismo jurídico. La iniciativa es positiva porque atiende la problemática de la justicia indígena en un grado mucho mayor de lo que lo hacía el Consejo en el pasado. No obstante, el tratamiento simultáneo que viene haciendo el

Consejo de la justicia indígena y la justicia de paz requiere de los recaudos arriba mencionados, a efectos de no confundirlas.

La experiencia con el COFJ y el Consejo de la Judicatura sobre justicia indígena muestra la conveniencia de que las leyes específicas relativas a instituciones públicas y sus competencias incluyan disposiciones concretas sobre justicia indígena en el sentido de organizar unidades institucionales y llevar adelante actividades de coordinación con la justicia indígena. Normas de este tipo en la legislación sobre Defensoría del Pueblo, Fiscalía o Corte Constitucional pueden ayudar a abrir los espacios institucionales para la coordinación entre jurisdicción ordinaria e indígena.

3. El proyecto de Ley de Coordinación en Ecuador

A la fecha en que aparece esta publicación, la Asamblea Nacional no ha dictado aún la Ley de Coordinación entre Justicia Indígena y Ordinaria a la que hace mención la Constitución de 2008 en el artículo 17. Sin embargo, el análisis del proceso legislativo desarrollado hasta ahora permite identificar varios conflictos y enfoques relevantes. En este sentido merece destacarse los siguientes aspectos.

3.1. Antecedentes

La Constitución de 1998 fue la primera en reconocer valor jurídico a las normas y procedimientos propios de los pueblos indígenas, pero en el mismo artículo 191 que hace este reconocimiento, al referirse a lo que denomina funciones de justicia indígena, establece que la ley debía hacer “compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional”. En otros términos, era la justicia indígena la que debía adaptarse al Derecho occidental y no viceversa; en tal sentido, el texto no es del todo preciso en cuanto a la necesidad de coordinación entre varios sistemas jurídicos de igual jerarquía.

Con el propósito de diseñar una ley de coordinación, varias organizaciones indígenas y académicas discutieron durante casi un año,

en 1999, un proyecto de ley que finalmente fue presentado al Congreso Nacional el 27 de noviembre del 2002 y enviado a la Comisión de lo Civil y Penal del Congreso Nacional. Como bien ha anotado Fernando García, esta fue la primera de una larga historia de irregularidades en el proceso legislativo de los proyectos de ley de coordinación, pues por su propia naturaleza esta propuesta debía haber sido enviada a la Comisión de Asuntos Indígenas y otras Etnias del Congreso.⁶³⁷ No se lo hizo, según García, porque ello hubiera permitido iniciar un proceso de consulta prelegislativa a los propios pueblos indígenas. En efecto, el informe de la Comisión legislativa calificó al proyecto de ilegal e inconstitucional por lo cual no pasó a debate en el pleno legislativo y fue archivado.

Luego de este fallido intento de promulgación de una ley de coordinación pasaron varios años sin que se registren nuevas propuestas pese a que periódicamente, sobre todo al producirse conflictos con la justicia indígena, se insistía en la necesidad de dictar una ley de este tipo.

La Constitución de 2008, por otra parte, desarrolla un pluralismo más igualitario que la de 1998 pues aquella en el artículo 171 se refiere a “mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”; es decir, no se trata de que la justicia indígena se vuelva “compatible” mediante ley con la ordinaria como indicaba la Constitución de 1998, sino de que ambos sistemas desarrollen una adecuada sinergia en términos de igualdad. En esta línea, el artículo 171 añade además que “el Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas”. En otros términos, la Constitución de 2008 formalmente ubica al derecho indígena y al ordinario en un mismo nivel jerárquico.

637 Fernando García, *El Estado del Arte del Derecho Indígena en Ecuador*, publicado en la Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, vol. 41, 2005, pp. 151-170.

3.2. La consulta prelegislativa

Una constante en el caso ecuatoriano respecto a la legislación que afecta a los pueblos indígenas es la violación del artículo 57 (17) de la Constitución, el cual establece que estos pueblos y nacionalidades tienen derecho a ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos. El ejemplo más claro de esta violación lo constituyó la actual Ley de Minería⁶³⁸ aprobada el 29 de enero del 2009 sin la realización de esta consulta, pese a que muchos proyectos de minería a cielo abierto se desarrollan en territorios de pueblos indígenas, por lo que incluso la CONAIE demandó su inconstitucionalidad ante la Corte Constitucional. En su sentencia N.º 001-10-SIN-CC la Corte Constitucional reconoce el derecho a la consulta prelegislativa de los pueblos indígenas en esta materia hacia futuro, pero contradictoriamente no declara la inconstitucionalidad de la ley o de algunas de sus disposiciones.⁶³⁹

En efecto, son varios los proyectos de ley o leyes que por afectar a los pueblos y nacionalidades indígenas requieren según la Constitución consulta prelegislativa. En unos casos, como los de las leyes de Minería, Soberanía Alimentaria o Educación Intercultural, la Asamblea ha procedido de todas formas, violando el derecho a consulta, a la aprobación de estas leyes. En otros casos, como los proyectos de Ley de Recursos Hídricos, Reforma Agraria y el propio proyecto de coordinación entre jurisdicción indígena y estatal, debería realizarse la consulta por contener tales proyectos disposiciones que afectan a los pueblos y nacionalidades indígenas.

En relación al proyecto de Ley de Coordinación entre Justicia Indígena y Ordinaria se registra el mismo problema: la Asamblea Nacional está avanzando en un proyecto de ley sobre la materia sin cumplir con la

638 Registro Oficial N.º 517.

639 En la sentencia no hay una adecuada diferenciación entre consulta ambiental, consulta prelegislativa y consulta previa e informada a pueblos indígenas en cuyos territorios se pretende explotar recursos no renovables.

disposición constitucional que le obliga a realizar la consulta prelegislativa.⁶⁴⁰ En lugar de esta consulta se realizan talleres, encuentros internacionales, videoconferencias y otros eventos que pese a los aportes que puedan representar en caso alguno sustituyen a la consulta propiamente dicha no solo por la falta de constitucionalidad y legitimidad, sino además porque de la consulta podría derivar una suerte de veto colectivo sobre el proyecto de ley que otras formas de socialización no generan.

En definitiva, se busca soslayar el diálogo intercultural inherente al Estado plurinacional, diálogo esencial para entender y coordinar la relación entre ambas justicias. Esto no significa que el conflicto fundamental gire en torno a aspectos procedimentales respecto a la ley, pues ello implicaría vaciar dicho conflicto de sus aspectos sustanciales relativos a las relaciones de poder, sociales y culturales involucradas.⁶⁴¹ La consulta, por el contrario, es una expresión más del problema de fondo, como es la construcción u obstrucción de un Estado efectivamente plurinacional donde la nueva institucionalidad sea producto de y espacio para el diálogo intercultural.

Al interior mismo del tema de la consulta el debate fundamental radica en sus efectos jurídicos y políticos.⁶⁴² Desde un multiculturalismo que al final reproduce el Estado nacional mediante argumentos mayoritarios que excluyen los derechos de los pueblos indígenas, se sostiene que la consulta no debe ser vinculante. En contraste, en el marco de un Estado plurinacional es necesaria no solo la consulta sino el consentimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas afectadas. El consentimiento evita que la consulta degenere en una manipulación legitimadora y constituya una institución realmente redistributiva del poder, en cuanto

640 Los informes de la Comisión de Justicia y Estructura del Estado que tramitan el proyecto reiteradamente han expresado su criterio de que no procede continuar con el trámite en la Asamblea mientras no se realice la consulta prelegislativa. Sin embargo, al momento de la publicación de este ensayo el proyecto ha pasado ya el primer debate en el Pleno de la Asamblea. Véase: Borrador de Informe para Primer Debate del Proyecto de Ley Orgánica de Coordinación y Cooperación entre los Sistemas de Justicia Indígena y la Jurisdicción Ordinaria, Quito, 27 de julio de 2011.

641 Cesar Rodríguez, "Ethnicity.gov: global governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields in *Indiana Journal of Global Legal Studies*", vol. 18, N.º 1, 2011.

642 César Rodríguez, *op cit.*

convierte a los indígenas en colegisladores. De persistir desacuerdos con los pueblos y nacionalidades es la Corte Constitucional la que debería zanjarlos a la luz de la Constitución, pero este es un procedimiento distinto al de reducir la consulta a una discusión sin poder de decisión.

A diferencia de lo sucedido luego de promulgada la Constitución de 1998, a partir de la Constitución de 2008 se presentaron no uno sino varios proyectos de ley de coordinación entre la justicia indígena y la ordinaria. Aunque la discusión que cursa en la Asamblea tiene como antecedente el proyecto de ley presentado por la asambleísta Lourdes Tibán el 2 de febrero de 2010, ya anteriormente en el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos se venía preparando otro proyecto de ley. Posteriormente en la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional se elaboraron nuevas versiones e informes bajo la presidencia primero de la asambleísta María Paula Romo y luego del asambleísta Mauro Andino. Este nuevo proyecto de ley encontró como principal obstáculo la falta de una normativa que regule la consulta prelegislativa.

Sin embargo, el 13 de junio de 2012 el Consejo de Administración Legislativa (CAL), el órgano de administración de la Asamblea, aprobó un instructivo para viabilizar la consulta prelegislativa. Esta normativa toma como base los lineamientos de la sentencia de la Corte Constitucional sobre la Ley de Minería, antes mencionada. Para algunos sectores de asambleístas esta regulación solo podía hacerse mediante ley, específicamente mediante reformas a la Ley Orgánica de la Función Legislativa. En todo caso, será bajo esta normativa que el proyecto de coordinación de justicia indígena deberá avanzar en el proceso legislativo, puesto que según la disposición transitoria única del instructivo, los proyectos de ley susceptibles de consulta que cuenten con informe para segundo debate deberán suspender su trámite hasta la realización de la consulta.

Según el mencionado instructivo, aquellos asuntos sobre los que haya consenso en la consulta servirán de base para el articulado del proyecto, mientras que los asuntos sobre los cuales no existe consenso serán debatidos en el pleno de la Asamblea. Es decir, los resultados de la consulta no se consideran vinculantes. Hay entonces el riesgo de que pese a una amplia consulta prelegislativa, al modo como se hizo con la Ley de Deslinde en Bolivia, la normativa sobre justicia indígena, al igual que la

relativa al agua, tierra y cultura, que afectan directamente a los pueblos indígenas, no respondan a los derechos colectivos de estos pueblos y resulten en imposiciones neocoloniales sobre los mismos.

3.3. *La exclusión de materias*

Ni la Constitución de 2008 ni el Convenio 169 de la OIT establecen restricciones en relación con los ámbitos o materias que competen a la justicia indígena. Puesto que la misma es expresión de la autodeterminación interna o autonomía de estos pueblos, ellos tienen una competencia general sobre todas las materias y todos los conflictos.

En Ecuador el proyecto inicial fue presentado a la Asamblea Nacional el 2 de febrero de 2010 por la asambleísta Lourdes Tibán, quien anteriormente tuvo un rol clave en la creación de las llamadas fiscalías indígenas.⁶⁴³ Sin embargo, tanto la primera versión del proyecto presentado por Lourdes Tibán como versiones posteriores excluían explícitamente de la competencia de la justicia indígena ciertas materias que se remiten a la justicia ordinaria para su solución.

Así, por ejemplo, el proyecto inicial de Lourdes Tibán, siguiendo en buena parte la Ley de Deslinde boliviana, no consideraba como *conflictos internos* los siguientes delitos, excluyéndolos por tanto de la competencia de la justicia indígena: delitos contra el Derecho Internacional Humanitario, crímenes de lesa humanidad, delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, y delitos contra la administración pública, infracciones tributarias y aduaneras, delitos relativos a tráfico de drogas y lavado de activos, delitos contra la libertad sexual, robo agravado con muerte de la víctima, homicidio culposo. Se excluyen también todos los procesos en que sea parte el Estado, los procesos de alimentos, paternidad y violencia intrafamiliar, así como los relativos a procesos laborales, seguridad social y medioambiente.

643 Hay que señalar que anteriormente el Ministerio de Justicia había ya desarrollado un borrador del cual el proyecto de Tibán mantiene algunos elementos. La misma asambleísta remite un proyecto modificado a la Comisión de Justicia el 2 de agosto de 2010.

Este aspecto ha sido con seguridad el que mayor debate ha generado no solo en los propios órganos legislativos, sino entre las organizaciones indígenas y en general en la opinión pública en Ecuador y Bolivia. El centro del debate es el de si es constitucional y legítimo excluir de la competencia de la justicia indígena ciertas materias tales como el juzgamiento de los delitos más graves como asesinato y homicidio, delitos de alcance internacional como narcotráfico o terrorismo, infracciones que atentan contra el fisco, la administración pública o en que el Estado es parte procesal como las infracciones tributarias y aduaneras u otras materias de especial interés público como las relativas a derechos de menores y mujeres, medioambiente, problemas laborales y seguridad social.

Pese a la evidente amplitud y diversidad de las materias excluidas de la jurisdicción indígena, el hecho de que varios de estos asuntos sean los más graves, los de carácter nacional o internacional o los que atentan contra el interés público, revelan claramente la actitud neocolonial que subyace a tal exclusión.

En efecto, mientras la justicia indígena es vista como una suerte de método alternativo o de mediación para la solución de conflictos menores y locales (una justicia informal con fuertes propensiones a la violación de derechos humanos), la justicia ordinaria es percibida como el sistema realmente jurisdiccional, de carácter nacional y formal, que puede y debe resolver los problemas verdaderamente importantes, la única que puede tutelar derechos constitucionales. Este enfoque es estructuralmente contrario y violatorio de los principios y valores propios de un Estado plurinacional, el cual se halla formalmente establecido tanto en Ecuador como en Bolivia.

En el caso ecuatoriano, la crítica respecto a la inconstitucional reducción de la competencia de la jurisdicción indígena ha dado lugar a importantes reajustes en el proyecto de ley que llegó a primer debate en la Asamblea Nacional. Este proyecto, al regular la competencia de las autoridades indígenas, incluye el importante reconocimiento de que la justicia indígena puede resolver todo tipo de conflictos.

3.4. *Los derechos humanos*

La defensa de los derechos humanos es la justificación más frecuente para restringir o anular la justicia indígena. Tanto la normativa internacional como el Convenio 169 de la OIT o la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas proclaman a los derechos humanos como linderos infranqueables para los sistemas de justicia indígena, criterio que a su vez es repetido por la jurisprudencia comparada e internacional en la materia. Las leyes o proyectos de ley entre justicia indígena y ordinaria reiteran esta limitación.

Sin embargo, el visualizar a los derechos humanos como un límite externo e infranqueable para los sistemas de justicia indígena, implica una concepción de los derechos humanos como valores claramente definidos y universales que, paradójicamente, deben imponerse a los pueblos indígenas desde afuera y desde arriba, es decir como vehículos de colonización occidental, expresión de lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado localismos globalizados. En contraste, los derechos humanos en un Estado plurinacional pueden y deben ser definidos como resultado de un diálogo intercultural y transcultural sobre la dignidad humana y los derechos inherentes a ella.

Sin este diálogo, tras la supuesta defensa de los derechos humanos, puede llegarse a la paradójica violación de derechos culturales y colectivos que también son derechos humanos en un sentido amplio. Por otra parte, valiéndose de la bandera de los derechos humanos a veces se sostienen también concepciones etnocéntricas y neocoloniales, pues se presentan a ciertos valores occidentales como valores universales. Frente a ello se viene insistiendo en que resulta indispensable una interpretación intercultural de los derechos humanos. En efecto, una definición transcultural de derechos humanos supone un diálogo intercultural previo, propio de un pluralismo jurídico igualitario, el cual solo es viable en un Estado plurinacional que haga posible tal diálogo.

Es justamente apelando a la supuesta defensa de los derechos humanos que se excluyen de la jurisdicción indígena y se atribuyen a la justicia ordinaria una serie de importantes materias como, por ejemplo, las relativas a sanciones por homicidios, violaciones u otras formas de

violencia contra las mujeres y los niños indígenas, al tiempo que se proscriben sanciones físicas y rituales que desde una mirada occidental etnocéntrica pueden ser vistas como contrarias a la dignidad de las personas.

No obstante, al momento que se adopta una mirada intercultural, se observa empíricamente cómo los sistemas de justicia indígena han solucionado adecuadamente faltas graves como las de homicidio, incluyendo la reparación a los familiares de las víctimas. Desde su propia visión cultural las sanciones/curaciones impuestas en los pueblos indígenas se orientan a la rehabilitación y reincorporación social del infractor.

Asimismo, los propios pueblos indígenas, en el marco de su cosmovisión cultural, van desarrollando los derechos de las mujeres, como se evidenció, por ejemplo, en la activa participación de mujeres indígenas en la inclusión en la Constitución ecuatoriana de 2008 de normas para efectivizar su participación en la toma de decisiones en sus comunidades. En definitiva, se va produciendo un diálogo intracultural e intercultural con los derechos humanos que permite una interpretación contextualizada de los mismos. Este diálogo intercultural, como lo ha planteado Santos, constituye una fuente de legitimidad local para los derechos humanos.

Desde el punto de vista jurídico, el control constitucional y no el cercenamiento inconstitucional de competencias es la forma de asegurar que la justicia indígena, como cualquier sistema de justicia, respete los derechos humanos. En el caso ecuatoriano, la Constitución en el artículo 171 dispone que las decisiones de las autoridades de la justicia indígena estén sujetas a control constitucional. Este mandato es desarrollado por los artículos 65 y 66 de la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional (LOGJCC), los cuales regulan la interposición de la acción extraordinaria de protección contra tales decisiones.

Esta acción es un tipo de garantía constitucional orientada a revisar la constitucionalidad de la decisión de la autoridad indígena. La acción, según el artículo 65 de la LOGJCC, la puede presentar ante la Corte Constitucional cualquier persona que considere que sus derechos constitucionales han sido violados por la decisión de la autoridad indígena.

Para que la Corte Constitucional, al conocer estas acciones extraordinarias de protección, desarrolle una interpretación intercultural

de las normas y los hechos el artículo 66 de la LOGJCC establece una serie de principios y procedimientos, tales como los de debido proceso, autonomía, pluralismo jurídico u oralidad, así como un procedimiento ad hoc. En efecto, el control constitucional tampoco puede ni debe convertirse en un mecanismo de restricción ilegítima a la jurisdicción indígena sino que debe generar los criterios jurisprudenciales de articulación de la misma con el sistema de derechos humanos del Estado plurinacional.

Se ha discutido, sobre todo en el caso boliviano, si esta labor del Tribunal Constitucional requeriría una composición pluriétnica del propio tribunal. Sin entrar a esta discusión, lo que resulta evidente es que los criterios de control constitucional sobre decisiones de la justicia indígena deben ser interculturales. Es indispensable que en el seno del Tribunal o Corte Constitucional se produzca un diálogo con las autoridades indígenas, se recurra a peritos u otras personas conocedoras de la cultura y del sistema de justicia en cuestión. El artículo 66 de la LOGJCC contiene algunos elementos en este sentido, sobre todo en cuanto a la asistencia de peritos y otros expertos.

3.5. La competencia territorial

El artículo 171 de la Constitución ecuatoriana hace referencia al ejercicio de la justicia indígena dentro del ámbito territorial de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas. Este mismo artículo indica que estas autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos.

Una interpretación puramente exegética de esta norma llevaría a concluir que la justicia indígena solo regiría en territorios claramente delimitados de las comunidades indígenas. Sin embargo, tal interpretación no es materialmente aplicable pues restringiría y en algunos casos suprimiría la justicia indígena, exceptuando quizá algunos pueblos indígenas amazónicos.

En efecto, no existen en Ecuador territorios indígenas claramente definidos para todos los pueblos y nacionalidades, y en todas las regiones

del país.⁶⁴⁴ En la zona interandina, por ejemplo, los indígenas coexisten espacialmente con los mestizos; se produce una suerte de discontinuidad territorial indígena y una territorialidad más que geográfica de tipo sociocultural, la cual da origen a territorios pluriétnicos, rurales y urbanos, en los cuales se desarrollan permanentes relaciones interculturales.

La dificultad de una delimitación clara de territorios indígenas se evidenció incluso con la Constitución de 1998, la cual establecía que mediante ley podían crearse circunscripciones territoriales indígenas. No obstante, pese a la formulación de algunos proyectos, esta ley no llegó a dictarse. La actual Constitución de 2008 en el artículo 257 mantiene tales circunscripciones, añadiendo que para su integración es necesaria la aprobación de su conformación por al menos dos terceras partes de los votos válidos en la respectiva circunscripción.

4. La Ley del Deslinde Jurisdiccional en Bolivia

Lo que pudo haber sido un ejemplar caso de consulta previa a las naciones y pueblos indígenas, se convirtió en un prematuro hito de desconstitucionalización. Nos referimos a los caminos que siguieron en Bolivia la discusión y aprobación de la controvertida Ley del Deslinde Jurisdiccional (Ley 073, de 29 de diciembre de 2010). Hubo consulta prelegislativa,⁶⁴⁵ en efecto, en cumplimiento del mandato constitucional,⁶⁴⁶ pero el resultado estuvo mal encaminado; y la Asamblea Legislativa

644 Pablo Ospina Peralta, “Estado Plurinacional y Autogobierno Territorial. Demandas Indígenas en Ecuador” en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coordinadores), *La Autonomía a Debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito, FLACSO, 2010.

645 Según la sistematización oficial de este proceso de consulta impulsado por el Viceministerio de Justicia Indígena Originaria Campesina, del Ministerio de Justicia, entre mayo y septiembre de 2010 se realizaron 19 foros en diferentes departamentos y regiones de Bolivia, que tuvieron una fase de socialización del anteproyecto, los talleres de trabajo, la sistematización de resultados, la elaboración de un anteproyecto modificado y un evento nacional de validación.

646 El artículo 30 de la nueva Constitución (párrafo I, inciso 15) establece que las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos gozan del derecho “a ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles”.

Plurinacional, en sus diversas instancias, tomó un rumbo distinto a las principales propuestas de tal consulta.

Este dato es relevante porque pone en evidencia que en Bolivia, transcurridos casi cuatro años de la aprobación de la nueva ley fundamental, hay todavía importantes asignaturas pendientes para su implementación, tanto normativas como de ejercicio. Una de esas asignaturas son los procesos de consulta previa, obligatoria, libre e informada a las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos. Pero quizás lo más sustantivo para la construcción de un Estado plurinacional sea el modo en que se conciben, en ámbitos como el pluralismo jurídico y en especial la justicia indígena, los cimientos de la propia plurinacionalidad.

Veamos de manera sintética este recorrido en torno a la Ley del Deslinde Jurisdiccional y el propósito de normar, en un escenario de experimentalismo, la relación de antiguo existente entre la justicia indígena y la justicia ordinaria en Bolivia.

4.1. El cimiento constitucional

A diferencia de todos los ordenamientos constitucionales y normativos de la historia republicana en Bolivia, la nueva Constitución Política del Estado (CPE), aprobada en 2009 mediante Referendo, asume en un horizonte de plurinacionalidad que las naciones y pueblos indígena originario campesinos tienen sistemas jurídicos propios, situándolos en igual jerarquía que la justicia ordinaria o estatal sobre la base del reconocimiento del pluralismo jurídico. Este cimiento parte del artículo 1 constitucional, que establece como fundamentos del Estado la “pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico”.

A su vez, el artículo 2 de la nueva Constitución garantiza la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, en el marco de la unidad del Estado, entendiéndola como el derecho a la autonomía, al autogobierno, a la cultura propia y al reconocimiento de sus instituciones. Sobre esa base, el artículo 30 de la CPE, a tiempo de definir a las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos como “toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión,

cuya existencia es anterior a la invasión colonial española”, establece un conjunto de derechos específicos de estas naciones y pueblos, uno de los cuales (párrafo II, numeral 14) es el *derecho al ejercicio de los sistemas jurídicos propios de acuerdo a su propia cosmovisión*.

De manera específica, la ley fundamental establece que la función judicial es única (pero no uniforme) y se ejerce mediante diferentes jurisdicciones: ordinaria, agroambiental, especial e indígena originario campesina (art. 179). Así, la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina (JIOC), tradicionalmente negada, menospreciada y, si acaso, “tolerada” en condición subalterna, se convierte en parte integrante/constitutiva de los instrumentos legales y legítimos del Estado plurinacional para la administración de justicia.

Otro aspecto fundamental del cimiento constitucional en este tema es el reconocimiento de la igualdad jerárquica entre la JIOC y las otras jurisdicciones. El correlato de ello es fundamental, pues se establece que las resoluciones de la justicia indígena no pueden ser revisadas por ninguna autoridad perteneciente a otra jurisdicción. Este principio se ve atenuado o condicionado, empero, con el establecimiento de límites a los ámbitos de vigencia de la jurisdicción indígena (art. 191), a reserva de una futura Ley del Deslinde, como veremos más adelante.

Ahora bien, ¿cuáles son los principios en los que se asienta la “potestad de impartir justicia”? El artículo 178 hace referencia, entre otros, al pluralismo jurídico y la interculturalidad. Esto es importante porque da cuenta del hecho de que los sistemas jurídicos propios de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, que exceden a las “normas y procedimientos propios”, son parte de la potestad del pueblo boliviano de ejercer justicia. No se trata, pues, como en el pasado, de situar la justicia indígena como una solución marginal o acaso “alternativa” al sistema jurídico ordinario.⁶⁴⁷

Por último, el artículo 179 identifica los componentes de la función judicial, entre los que se encuentra la Jurisdicción Indígena

647 Artículo 178. I: “La potestad de impartir justicia emana del pueblo boliviano y se sustenta en los principios de independencia, imparcialidad, seguridad jurídica, publicidad, probidad, celeridad, gratuidad, pluralismo jurídico, interculturalidad, equidad, servicio a la sociedad, participación ciudadana, armonía social y respeto a los derechos”.

Originaria Campesina, ejercida por sus propias autoridades y en igual jerarquía constitucional que la justicia ordinaria.⁶⁴⁸ Todo ello, en el marco del nuevo modelo de Estado plurinacional, lo que representa un drástico cambio respecto al Estado-nación monocultural.

Todo este cimiento constitucional de las justicias (en plural) dentro de la plurinacionalidad encuentra su límite en un artículo que fue introducido en el texto constitucional como resultado de las negociaciones políticas en el Congreso Nacional y que condicionan en esencia la realización plena del pluralismo jurídico. Nos referimos al ya citado artículo 191 que, por un lado, establece los ámbitos de vigencia personal y territorial de la JIOC y, por otro, deja la definición del ámbito de vigencia material para una futura Ley del Deslinde Jurisdiccional.⁶⁴⁹

Quedan entonces algunas preguntas para el debate: ¿Se puede impulsar el pluralismo jurídico, con igual jerarquía entre las distintas jurisdicciones, cuando de entrada se plantean límites para una de ellas? ¿No es un contrasentido que la necesaria cooperación y coordinación de las jurisdicciones se asiente sobre el supuesto de subalternidad de la justicia indígena? ¿Qué significa reconocer constitucionalmente los sistemas jurídicos propios de las naciones y pueblos indígenas en un Estado plurinacional? ¿Y cómo se articula esta búsqueda con el imperativo de la interculturalidad, a saber, la construcción de un “núcleo común”?

648 Artículo 179. I: La función judicial es única (...) La jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades.

II. La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina gozarán de igual jerarquía”.

649 El texto original del artículo aprobado en la Asamblea Constituyente, que fue sustancialmente modificado, definía lo siguiente: “La jurisdicción indígena originario campesina conocerá todo tipo de relaciones jurídicas, así como actos y hechos que vulneren bienes jurídicos realizados dentro del ámbito territorial indígena originario campesino. La jurisdicción indígena originario campesina decidirá en forma definitiva. Sus decisiones no podrán ser revisadas por la jurisdicción ordinaria ni por la agroambiental y ejecutará sus resoluciones en forma directa”.

4.2. El deslinde hecho ley

En cumplimiento de lo definido en la Constitución Política del Estado, primero, y en los plazos señalados en la ley del órgano judicial, después, en diciembre de 2010 fue promulgada en Bolivia la Ley del Deslinde Jurisdiccional. La norma vino precedida de un proceso de aprobación, en la Asamblea Legislativa Plurinacional, signado por las advertencias, en especial de asambleístas de la oposición política con amplia difusión mediática, respecto a “los peligros de la justicia comunitaria”, la cual era asociada directa y mecánicamente con el linchamiento. El sentido común dominante en la Asamblea asumió la misión de “blindar” la justicia ordinaria para impedir “futuros excesos” de la justicia indígena. El resultado fue una ley de 17 artículos que sientan las bases para el ejercicio de la justicia indígena y de su relación con la justicia ordinaria.⁶⁵⁰

Como han señalado ya algunos de los especialistas que participan con textos de análisis en el libro sobre Bolivia del presente estudio, la Ley del Deslinde Jurisdiccional constituye un punto crítico respecto al avance realmente existente del pluralismo jurídico en el nuevo Estado toda vez que su espíritu y letra están claramente orientados a establecer límites a la jurisdicción indígena y reducir a su mínima expresión su ámbito de vigencia, en especial material. Por ello podría decirse que se trata de una norma que, más que implementar la Constitución, se inscribe de manera prematura en lo que ha sido definido como desconstitucionalización.⁶⁵¹ En todo caso, se trata de un proceso que, como fue verificado en los estudios de caso realizados en Bolivia, admite diferentes lecturas y formas de apropiación por parte de las comunidades indígenas.

En cuanto a su contenido, la Ley del Deslinde Jurisdiccional parte del marco establecido en la Constitución, el Convenio 169 de la OIT y

650 El tratamiento legislativo estuvo precedido también, como ya se dijo, por una consulta previa realizada por el Viceministerio de Justicia Indígena Originaria Campesina, que concluyó con varias observaciones y propuestas en torno al Anteproyecto de ley.

651 Santos (2010) identifica dos vías mediante las cuales se desconstitucionaliza la Constitución: a) por lo que no se reglamenta, y, b) por lo que se reglamenta en contradicción con la Constitución. La Ley del Deslinde Jurisdiccional en Bolivia sería un caso de la segunda vía.

la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El principio fundamental que la rige es el “pluralismo jurídico con igualdad jerárquica”, entendido como el respeto y garantía de la coexistencia, convivencia e independencia de los diferentes sistemas jurídicos, en igual jerarquía, dentro del Estado plurinacional. Dicho principio, incorporado junto a otros en el artículo 4 de la ley, es puesto en cuestión por la propia Ley en su artículo 10, como expondremos en el siguiente punto.

Otros principios relevantes de la Ley del Deslinde son la relación armoniosa y de respeto con la Madre Tierra, curiosamente reservada solo para las naciones y pueblos indígenas, y no así para todas las personas que conforman la nación boliviana; la diversidad cultural, bajo el principio de respeto a la diferencia; la interpretación intercultural, asentada en las diferentes identidades culturales, pero con ausencia de la heterogeneidad institucional; y la complementariedad, definida de manera limitada como concurrencia de esfuerzos entre las jurisdicciones. Es llamativo el primer principio de la ley porque de manera implícita, seguramente bajo el supuesto de riesgo de disgregación por obra de la justicia indígena, subordina el pluralismo jurídico y su ejercicio a la “finalidad de preservar la unidad y la integridad territorial del Estado plurinacional”. Y es evidente la ausencia de los principios de plurinacionalidad y de descolonización.

Pero más allá de las disposiciones generales y los principios, que pueden ser declarativos, la ley define con claridad la supremacía de los derechos fundamentales y las garantías constitucionales, sin mucho margen para su interpretación y traducción intercultural. Así, en el artículo 5 garantiza expresamente el respeto, por parte de todas las jurisdicciones, al derecho a la vida, los derechos de las mujeres, los adultos mayores o personas en situación de discapacidad (que no pueden perder sus tierras ni ser expulsados de la comunidad) y los niños, niñas y adolescentes a fin de protegerlos de toda forma de violencia. Se insiste además en que el linchamiento es una violación a los derechos humanos y que está prohibida la pena de muerte.

Sobre esos supuestos se definen los ámbitos de vigencia de la jurisdicción indígena originaria campesina y los mecanismos de coordi-

nación y cooperación entre jurisdicciones, de lo cual nos ocuparemos en lo que sigue.

4.3. Los ámbitos de vigencia

Es evidente que todas las orientaciones principistas de la Ley del Deslinde Jurisdiccional, así como sus definiciones en términos de respeto a los derechos y mecanismos de cooperación y coordinación, están condicionadas por el Capítulo III referido a los ámbitos de vigencia de la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina (JIOC). Y este capítulo sintetiza bien las tensiones y contradicciones entre el principio constitucional del pluralismo jurídico con base en el reconocimiento de los sistemas jurídicos propios de las naciones y pueblos indígenas, por un lado, y los topos normativos a su ejercicio, por otro. Veamos.

El artículo 7 de la Ley del Deslinde establece bien la potestad que tienen las naciones y pueblos indígena originario campesinos de administrar justicia con apego a sus sistemas y autoridades propios, sobre todo considerando el horizonte constitucional de las autonomías indígenas. En los siguientes cuatro artículos, no obstante, al definir los ámbitos de vigencia personal, material y territorial y poner la condición de su concurrencia simultánea, le ponen límites.

En el ámbito de vigencia personal (artículo 9), la JIOC está destinada a los miembros “de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino”. Además de ignorar la gran diversidad de justicias indígenas realmente existentes, como se vio en el estudio sobre Bolivia, y la presencia de entornos interculturales, esta norma cierra la posibilidad, por ejemplo, de que una persona no indígena o de otro pueblo indígena que haya transgredido una norma en el territorio de la JIOC, pueda ser juzgada por esta. La JIOC, pues, se reserva para personas de la propia comunidad.

En cuanto al ámbito de vigencia territorial (artículo 11), la ley establece que la vigencia de la JIOC se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la propia jurisdicción. A reserva del complejo debate acerca de las delimitaciones territoriales de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos

(¿áreas que se asumen y/o reivindican como parte de su territorio?, ¿áreas bajo su control?, ¿áreas saneadas y reconocidas como territorios indígenas?), este artículo niega la posibilidad de que la JIOC pueda conocer hechos que involucren a indígenas, aunque sean miembros de la comunidad, fuera de su territorio.

Pero es en el ámbito de vigencia material (el polémico artículo 10) donde quedan en evidencia el espíritu, el objetivo principal y el alcance de la Ley del Deslinde Jurisdiccional en Bolivia. Este artículo plantea tres cosas que, a reserva del debate y la necesaria contextualización, podemos identificar con igual número de palabras: un confinamiento, un despojo y una concesión. El confinamiento se refiere al hecho de que se restringe la JIOC al conocimiento de “los asuntos o conflictos que histórica y tradicionalmente conocieron”. Si bien esto es importante porque implica el reconocimiento de que la justicia indígena, “bajo sus normas, procedimientos propios y saberes”, tiene vigencia material “de acuerdo a su libre determinación”, constituye al mismo tiempo una suerte de congelamiento en el tiempo, como si las comunidades indígenas, y con ellas sus formas de administración de justicia, no cambiaran ni fueran susceptibles de ampliación. ¿Por qué la JIOC no puede conocer otros asuntos o conflictos emergentes del actual proceso de construcción del Estado plurinacional, en especial la conformación de las autonomías indígenas? ¿Acaso debe limitarse a lo que hizo en el pasado?

El despojo, por su parte, se refiere al mecanismo mediante el cual la excepción se convierte en regla. Nos explicamos. El reconocimiento de la JIOC y de su potestad de administrar justicia, en lugar de asentarse en todos los asuntos que puede conocer, se plasma en aquello que *no* le corresponde. Y aquello sobre lo cual la JIOC “no alcanza” es un amplio listado de materias que, por un lado, deja por fuera de la JIOC a casi todas las materias y, por otro, de manera muy curiosa, blinda al Estado respecto al alcance de la JIOC. Es así que la JIOC no tiene ninguna vigencia (huelgan comentarios) en las siguientes materias:

1. En materia penal, los delitos contra el Derecho Internacional, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos de terrorismo, los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o

- cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas y delitos de narcotráfico. Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio;
2. En materia civil, cualquier proceso en el cual sea parte o tercero interesado el Estado, a través de su administración central, descentralizada, desconcentrada, autonómica y lo relacionado al derecho propietario;
 3. Derecho Laboral, Derecho de la Seguridad Social, Derecho Tributario, Derecho Administrativo, Derecho Minero, Derecho de Hidrocarburos, Derecho Forestal, Derecho Informático, Derecho Internacional público y privado, y Derecho Agrario, excepto la distribución interna de tierras en las comunidades que tengan posesión legal o derecho propietario colectivo sobre las mismas.

Como corolario, por si acaso el listado hubiese omitido u olvidado alguna materia presente o futura, la Ley establece que la JIOC no alcanza a “otras (materias) que estén reservadas por la Constitución Política del Estado y la ley a las jurisdicciones ordinaria, agroambiental y otras reconocidas legalmente”. Es decir, futuras leyes podrían seguir restringiendo el alcance de la justicia indígena. ¿Puede haber expresión más clara, por una parte, de una tenaz desconfianza respecto a la JIOC y, por otra, de la negación del principio de “pluralismo jurídico con igual jerarquía”?

Por último, en relación al ámbito de vigencia material, una vez que se restringe la JIOC a lo que histórica y tradicionalmente conoció, y luego de definir el listado de lo que no puede conocer, se hace la concesión (necesaria al fin) de que los asuntos de conocimiento de la JIOC “no podrán ser de conocimiento” de las otras jurisdicciones. Se añade además, y esto es importante, el carácter obligatorio y acatamiento de las decisiones y autoridades de la JIOC, así como el carácter irrevisable de sus decisiones.

Quedan entonces para el debate algunas interrogantes fundamentales: ¿Qué asuntos y conflictos quedan para la JIOC? ¿Cómo ampliar el alcance de las justicias indígenas? ¿No habría sido más sensato por no decir constitucional dejar abierta la posibilidad de que, a fin de

sentar jurisprudencia, el Tribunal Constitucional Plurinacional resuelva casos de eventuales conflictos de competencia entre la justicia indígena y la justicia ordinaria?

4.4. *Coordinar y cooperar más allá del deslinde*

Para concluir este sucinto análisis de la Ley del Deslinde Jurisdiccional, que durante algún tiempo sirvió de fallido “modelo” para algún anteproyecto de ley en Ecuador, vale la pena destacar un aspecto no solo relevante en la norma, sino especialmente en el ejercicio cotidiano. Nos referimos a las bases para la coordinación y cooperación entre las jurisdicciones en el horizonte de lo que Boaventura de Sousa Santos define, en el texto introductorio de este libro, como el ideal de la *convivialidad*, esto es, “la aspiración de que la justicia indígena y la justicia ordinaria se reconozcan mutuamente y se enriquezcan una a la otra en el propio proceso de relación, obviamente respetando la autonomía de cada una de ellas y los respectivos dominios de jurisdicción reservada”.

Resulta evidente, por un lado, que la existencia de diferentes jurisdicciones, y en especial de la justicia indígena, constituye un dato que va más allá de su reconocimiento constitucional, y está íntimamente ligado a la propia existencia y resistencias de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos en diferentes momentos del Estado-nación signado por su carácter monocultural y el neocolonialismo. Por otro lado, es evidente también que las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria, en las que primaron la negación y la coexistencia a distancia;⁶⁵² esas relaciones, decimos, existen y se cultivan más allá de la adopción o no de leyes (como la del deslinde) orientadas a tal fin. Este doble dato de cuenta, en diferentes circunstancias, de la persistencia de la justicia indígena y de la realidad de su interacción con la justicia ordinaria.

Al respecto, la Ley del Deslinde Jurisdiccional dedica todo su cuarto y último capítulo a la coordinación y cooperación entre las

652 En el texto introductorio de este libro, Santos identifica cuatro formas históricamente posibles de relación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria en diferentes contextos, incluidos Bolivia y Ecuador: *la negación, la coexistencia a distancia, la reconciliación y la convivialidad*.

diferentes jurisdicciones en Bolivia: la indígena originario campesina, la ordinaria, la agroambiental y “las demás” legalmente reconocidas. El fin último de todas ellas, así como de su articulación, es “lograr la convivencia social armónica, el respeto a los derechos individuales y colectivos y la garantía efectiva del acceso a la justicia” (artículo 13). En ese marco se definen cuestiones importantes relacionadas con la mejor forma de concertar medios y esfuerzos de coordinación, que puede realizarse de forma oral o escrita. Se trata en especial de la creación de mecanismos de intercambio y acceso a información, así como el establecimiento de espacios de diálogo.

Respecto a la cooperación, la Ley establece tanto el deber como la obligación, bajo el imperativo de sanciones en caso de omisión, de una cooperación mutua entre las jurisdicciones. Para el efecto se definen algunos mecanismos que faciliten y garanticen la remisión de información y antecedentes entre una y otra jurisdicción cuando así se requiera y solicite.

Al respecto, para concluir este análisis, es importante señalar dos cosas. La primera es que en este punto la Ley del Deslinde puede contribuir a establecer nuevos y más eficaces mecanismos de coordinación y de cooperación que los actualmente existentes. Ello dependerá en mucho de la forma en la que asuman y entiendan este mando las autoridades tanto de la justicia indígena como, en especial, de la justicia ordinaria. La segunda es que la relación cotidiana entre las jurisdicciones en casos específicos seguirá haciéndose más allá de la ley (o a pesar de ella), toda vez que forma parte de una relación de antigua data entre el Estado, que a veces no llega o llega mal, y las comunidades indígenas.

En ese marco la búsqueda tiene que ver con el modo de articular el ejercicio realmente existente de coordinación/cooperación y las definiciones normativas entre las justicias indígenas (en plural) y la justicia ordinaria, en el horizonte de una cultura jurídica de la convivialidad. Un buen primer paso, con espíritu de experimentalismo, podría ser la reforma de la Ley del Deslinde Jurisdiccional cuando no su declaración de inconstitucionalidad.

5. Algunas conclusiones

El análisis en torno al ejercicio y la normativa de la coordinación jurisdiccional en Ecuador y en Bolivia muestra la pertinencia de las premisas planteadas al inicio del texto. Es decir, revela la diversidad, la complejidad y la dinámica de diferentes formas de coordinación y cooperación (formales e informales), subrayando además que la ley es uno de los mecanismos, quizás el menos adecuado, para delimitar e impulsar dicha relación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. Se plantea, asimismo, la relevancia de que dicha cooperación, ante eventuales conflictos de competencias, sea resuelta caso a caso por los tribunales constitucionales en una lógica de plurinacionalidad, bajo el principio del pluralismo jurídico con igual jerarquía y con una interpretación intercultural de los derechos y garantías constitucionales. Se destaca, por último, la importancia de asumir la coordinación que de manera cotidiana se realiza desde hace mucho tiempo más allá de las definiciones normativas.

Así pues, ha quedado claro que una ley de coordinación o de deslinde entre jurisdicciones no es indispensable para una buena coordinación. En este sentido, el caso colombiano es paradigmático puesto que pese a sus falencias muestra innovadoras y positivas formas de coordinación entre justicia indígena y justicia ordinaria sin contar con una ley especial sobre el asunto. Estas formas de coordinación tienen que ver con la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia, así como con la labor del Consejo de la Judicatura en cuanto a capacitación y diálogo intercultural de jueces y otros operadores de justicia.

Adicionalmente, se ha verificado que una ley de coordinación jurisdiccional no tiene efectos unívocos, sino que puede, si es mal concebida, ser regresiva y, por tanto, desconstitucionalizadora. El caso boliviano muestra que una ley específica en este ámbito puede tener efectos negativos sobre la igualdad jerárquica y la autonomía de las justicias indígenas. La Ley del Deslinde Jurisdiccional es cuestionada justamente porque en lugar de establecer los mecanismos de coordinación y cooperación entre jurisdicciones en términos igualitarios, limita los ámbitos de vigencia de la jurisdicción indígena originaria campesina (JIOC) y, en contra del pluralismo jurídico establecido en la Constitución, la su-

bordina a la justicia ordinaria. El artículo 8 de esta ley establece que para la aplicación de la JIOC se requiere la concurrencia simultánea de las competencias o ámbitos personal, material y territorial. Este requisito, por la dificultad de su cumplimiento, tiene efectos fuertemente restrictivos sobre la competencia de la jurisdicción indígena.

Por otro lado, la Ley de Deslinde, que en esencia debiera alentar el principio de pluralismo jurídico y fortalecer la administración de justicia indígena mediante sus sistemas y autoridades propias, abre el riesgo de que la jurisdicción indígena se convierta en residual, al excluirla taxativamente del conocimiento de casi todas las materias que quedan reservadas con exclusividad para la justicia ordinaria. Demás está decir que recluir a la justicia indígena a los asuntos que “histórica y tradicionalmente ha resuelto” implica una errada concepción de la JIOC como un sistema cerrado y estático, clausurado en la tradición, que siempre resuelve de la misma forma lo que ya ha resuelto y, peor aún, está incapacitado para asumir nuevas competencias.

Un aspecto relevante vinculado a la Ley del Deslinde en Bolivia, pero también a conflictos en Ecuador en torno a la consulta previa, expresa las dificultades estructurales que confronta la construcción de un Estado plurinacional, en particular la conformación de un sistema de justicia intercultural, basado en la convivialidad, acorde a ese nuevo tipo de Estado. La Ley de Deslinde reproduce, en negación de la Constitución, el modelo de Estado-nación monocultural y etnocéntrico, en que los pueblos indígenas y sus sistemas de justicia son vistos como tradicionales, incapaces de solucionar conflictos graves y propensos a la violación de derechos humanos. Es bajo estos supuestos que la ley cercena las competencias que la Constitución reconoce a la jurisdicción indígena.

En definitiva, la construcción del Estado plurinacional, del cual la justicia indígena es una expresión, debe llevar a una reestructuración de todas las instituciones públicas estatales. La gran mayoría de estas se organizan y actúan hoy en día bajo y para el modelo de un Estado monocultural y homogéneo, ignorando o peor aún discriminando a los pueblos y nacionalidades indígenas. Es imperativo entonces descender de la ingeniería constitucional e institucional a las prácticas y relaciones sociales de los propios sujetos que constituyen la esencia de la plurinacionalidad en un momento histórico de cambio.

Bibliografía general

Acosta, Alberto

2009 “Siempre más democracia, nunca menos”. En: *El Buen Vivir una vía para el desarrollo*. Abya-Yala, Quito.

Acosta, Alberto

Nuevas Instituciones del Derecho Constitucional Ecuatoriano, La Constitución de Montecristi, medio y fin para cambios estructurales. INREDH, Quito.

Albiol, Ignacio y otros

1999 *Derecho del trabajo. Fuentes y contrato individual*. Tirant lo Blanch, Valencia.

Almeida Eliana

1999 *Historia del Pueblo Kechua*. Proyecto EBI, Quito.

Almeida, José

1981 “Cooperativas y comunidades: ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina? Reflexión en torno a un caso”. *Colección Pendoneros*, n.º 30. Otavalo.

Almeida, José

1999 *El racismo en las Américas y el Caribe*. Abya-Yala.

Amnistía Internacional

2011 *Sacrificar los derechos en nombre del desarrollo*.

Andi, Rosa y Gilberto Grefa

2009 “La ley del buen trato y los promotores del buen trato en la Amazonía ecuatoriana”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Unifem, Quito.

- Anzaldúa, Gloria
2004 “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En: Bell hooks *et al. Otras inapropiables*. Edición Traficantes de Sueños, Madrid.
- Arendt, Hanna
1998 *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Asamblea Constituyente
2008 Resolución legislativa, registro oficial segundo suplemento n.º 343 del 22 mayo.
- Ávila Santamaría, Ramiro (editor)
2008 *Neoconstitucionalismo y sociedad*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Ávila Santamaría, Ramiro
2009 “Cultura jurídica, facultades de derecho y función judicial”. En: Luis Ávila y Santiago Andrade (eds.), *La Transformación de la Justicia*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Ávila Santamaría, Ramiro
2008 “Los principios de aplicación de los derechos”. En: *Constitución del 2008 en el contexto andino. Análisis de la doctrina y el derecho comparado*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Ayala Mora, Enrique
2011 *Interculturalidad camino para el Ecuador*. Fenocin/Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito.
- Barlett, Katharine T.
1990 “Feminist legal methods”. En: *Harvard Law Review*, vol. 103, n.º 4, pp. 830-831.
- Barriga López, Franklin
1987 “Los Saraguros”. En: *Etnología Ecuatoriana*, vol. V. Instituto Ecuatoriano de Crédito Educativo y Becas (IECE), Quito.
- Beltrán, Bolívar
1999 *Desde la continuidad histórica reconstruyendo la jurisprudencia indígena*. Fundación Llanas.
- Benito Durá, Mauricio
2009 *Sistemas penitenciarios y penas alternativas en Iberoamérica. Análisis a partir de la situación de la criminalidad y las políticas criminológicas*. COMJIB/Secretaría General Iberoamericana/AECID, Tirant lo blanch, Valencia.

- Blanch, Josep (coord.)
2003 *Teoría de las relaciones laborales. Fundamentos*. Barcelona, Editorial UOC.
- Bonilla, Marcelo y Diego Yela
2009 *Información sistematizada de los diálogos*. Proyecto “Diálogo de saberes sobre los mecanismos y formas de resolución de la violencia contra las mujeres indígenas: Los casos de las provincias de Imbabura, Chimborazo y Sucumbíos”. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito. <www.uasb.edu.ec/padh.php>
- Brandt, Hans-Jürgen y Rocío Franco Valdivia
2007 *Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador. Normas, valores y procedimientos en la justicia comunitaria. Estudio cualitativo en comunidades indígenas y campesinas en Ecuador y Perú*. Instituto de Defensa Legal, Forma e Imagen, Lima,.
- Butler, Judith
2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós, Buenos Aires.
- Caillavet, Chantal
1983 “Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo - Ecuador”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, t. XII, n.º 3-4.
- Carranza, Elías
2007 “Sobrepoblación penitenciaria en América Latina y el Caribe”. En: Elías Carranza (coord.), *Justicia penal y sobrepoblación penitenciaria: respuestas posibles*. Siglo XXI/Ilanud, México.
- Carrión, Fernando, Jenny Pontón y Blanca Armijos
2009 *120 estrategias y 36 experiencias de seguridad ciudadana*. Flacso Ecuador/Municipio Metropolitano de Quito, Quito.
- Castellanos, Gabriela
2003 “Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna”. En: Patricia Tovar Rojas (ed.), *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Chomsky, Noam
2002 *A manipulação dos media. Os efeitos extraordinários da propaganda*. Editorial Inquérito, Lisboa.

- Chomsky, Noam
2007 *La conquista continúa. 500 años de genocidio imperialista*. Editorial Terramar, La Plata.
- Choque Quishpe, Eugenia
2009 *Chacha warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto*. En: Cecilia Enríquez (ed.), *Nuevo Periodismo Editores*, La Paz.
- Clavero, Bartolomé
199 “Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas”. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 6.
- Clavero, Bartolomé
2010 “Hacia la construcción del Tribunal Constitucional Plurinacional”. En: *Memoria de la Conferencia Internacional*. Cooperación Alemana GTZ, Bolivia.
- Código Orgánico de la Función Judicial, artículos 7, 17 y 343.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos
2008 comunicado de prensa 59/08.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos
2007 *Informe de la Relatoría para la Libertad de Expresión*.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos
2009 *Informe de la Relatoría para la Libertad de expresión*.
- Conaie
1989 *Las nacionalidades indígenas del Ecuador, nuestro proceso organizativo*. Ediciones Tincui-AbyaYala, Quito.
- Conaie
2007 *Propuesta de una Nueva Constitución desde la Conaie*. Quito.
- Constitución de la República del Ecuador, 2008.
- Constitución Política del Ecuador, 1998.
- Convención Americana de Derechos Humanos.
- Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.
- Corte Constitucional de Colombia (1996). Sentencia T-349.
- Corte Constitucional de Colombia (1997). Sentencia T-523.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos
2010 *Asunto Pueblo Indígena Sarayacu respecto a Ecuador, Medidas Provisionales*, 4 febrero.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos
2004 Caso del Instituto de Reeducación del Menor c. Paraguay.

- Corte Interamericana de Derechos Humanos
2006 Caso del Penal Miguel Castro c. Perú.
- Cucurí, Cristina
2009 “El acceso de las mujeres indígenas a la justicia en la nueva Constitución del Ecuador”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Unifem, Quito.
- Cuena, Boy Francisco
2007 *Especialidades procesales de los indios y su sustrato romanístico*. Anuario da Facultade de Deraito da Universidade da Coruña, n.º 11. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2514477>>
- Cumes, Aura Ester
2009 “Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.) *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Unifem, Quito.
- Dandler, Jorge
1887 “Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba”. En: Harris Olivia, *La participación indígena en los mercados surandinos*. Centro de Estudios de la realidad económica y social, La Paz.
- De La Torre, Luz María y otro
2004 *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del Pueblo Otavalo*. Abya-Yala / ILDIS, Quito.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión.
- Decreto ejecutivo n.º 3054, registro oficial 660 de 11 de septiembre, 2002.
- Decreto ejecutivo n.º 982, registro oficial 311 de 8 de abril, 2008.
- Dufour, Gilbert
2009 *Sospechas en Ecuador. Infernal injusticia*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Editorial Trama, Ecuador.
- Durán, José
2006 “La construcción social del concepto moderno de trabajo”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n.º 13.
- Echeverría, Bolívar
2010 *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica e Itaca, México, 2ª ed.

- Echeverría, José
2004 “Las sociedades prehispánicas de la sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica”, t. I. *Colección Otavalo en la Historia*. Universidad de Otavalo e Instituto Otavaleño de Antropología Editores, Otavalo.
- Endara, Ximena
1999 *Modernización del Estado y reformas jurídicas entre 1992-1996*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Espinosa, Waldemar
1988 “Los Cayambes y Carangues: siglos XV-XVI”, t. I. Otavalo.
- Espinosa, Waldemar
1997 *Los Incas, economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Amaru Editores, Lima.
- Estatuto de la comunidad La Toglla.
- Estatutos de la comunidad kichwa La Unión Venecia.
- Estermann, Josef
1998 *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala, Quito.
- Étienne, Balibar y Wallerstein Immanuel
1991 *Raza, nación y clase*. IEPALA Textos, Madrid.
- Facio, Alda
2009 “Metodología para el análisis de género del fenómeno legal”. En: Ramiro Ávila, Judith Salgado y Lola Vallares (comps.), *El género en el derecho: ensayos críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos / UNIFEM / Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Quito.
- Ferrajoli, Luigi
2001 “La democracia constitucional”. En: *Desde otra mirada*. Eudeba, Buenos Aires.
- Ferrajoli, Luigi
2005 *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Editorial Trotta, 7ª ed., Madrid.
- Franco, Rocío y María Alejandra González
2009 *Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos, actores*. IDL, Lima.
- Gallegos, Christian
2009 “El derecho indígena en el contexto constitucional ecuatoriano”. En: Espinoza, Carlos y Danilo Caicedo (eds.), *Derechos ancestrales*.

- Justicia en contextos plurinacionales*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- García, Fernando
“Peritaje antropológico en la causa n.º 056-10-EP de la Corte Constitucional del Ecuador”.
- García, Fernando
2002 *Formas indígenas de administrar justicia: estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*. Flacso, Quito.
- Gargarella, Roberto
2007 “El derecho a la resistencia en situaciones de carencia extrema”. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 4, p. 4.
- Golinger, Eva
“Veterano de la CIA detrás del Golpe en Ecuador”, <http://www.centrodealerta.org/noticias/veterano_de_la_cia_detras_d.html>.
- Gómez, Álvaro
2009 “Pueblos originarios, comunas, migrantes y procesos de etnogénesis del Distrito Metropolitano de Quito: Nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos de América Latina”. Flacso Ecuador, Tesis de Maestría, Quito.
- Gordillo, Miguel Angel
1966 Informe n.º 1, periodo 1 de abril a 31 mayo.
—. “El proceso de identificación: sentido común ciudadana, ventriloquía y transescritura”. En: Andrés Guerrero (compiladores), *Etnicidades*. Flacso Sede Ecuador, Quito.
- Grijalva, Agustín
2008 “El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008”. Ecuador Debate, 75, Quito.
- Gudynas, Eduardo
2009 *El Mandato Ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Abya-Yala, Quito.
- Guerrero, Andrés
“Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la “desgracia raza indígena” a fines del siglo XIX”. En: Blanca Muratorio (editora), *Imágenes e imagineros*. Flacso Sede Ecuador, Quito.
- Guevara, Darío
1975 *Las Mingas en el Ecuador. Origen, tránsito, supervivencia*. Ed. Universitaria, Quito.

- Habermas, Jürgen
199 *Ciencia y técnica como "Ideología"*. Editorial Tecnos, Madrid.
- Harnecker, Marta
2011 *Ecuador: una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Abya Yala, Quito.
- Hernández, Aída
2003 "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad". *La Ventana* n.º 18, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Hueber, Solveig
2011 "Dinámicas post-constitucionales. Cambios en la administración de justicia indígena en Ecuador después de la Reforma Constitucional de 1998". *Ecuador Debate*, 83, Quito, CAAP, agosto.
- Ibarra, Hernán
2004 "La comunidad campesina/indígena como sujeto socioterritorial". En: *Ecuador Debate* n.º 63. Centro Andino de Acción Popular, Quito, diciembre.
- ICCI RIMAY
2001 Boletín mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, Año 3, n.º 23, febrero. <<http://icci.nativeweb.org/boletin/23/>>
- Informe sobre la Situación de las Defensoras y los Defensores de Derechos Humanos en las Américas.
- Intervención Minera a Gran Escala en Ecuador y Vulneración de Derechos Humanos. Caso Corrientes Resources, Comisión Ecuamélica de Derechos Humanos (Cedhu) y Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), 2010.
- Jaramillo, Isabel Cristina
2009 "La crítica feminista al derecho". En: Ramiro Ávila, Judith Salgado y Lola Vallares (comp.), *El género en el derecho: ensayos críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos / Unifem / Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Quito.
- Jaramillo, Isabel Cristina
2009 "La crítica feminista al derecho". En: Ramiro Ávila, Judith Salgado y Lola Vallares (comps.), *El género en el derecho: ensayos críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos / Unifem / Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Quito.

- Jürgen Brand, Hans y Rocío Franco Valdivia
2007 *Normas, valores y procedimientos de la justicia comunitaria*. Instituto de Defensa Legal (IDL), Lima.
- Jürgen Brandt, Hans y Rocío Franco Valdivia (compiladores)
2006 *Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador*. Instituto de Defensa Legal, Lima.
- Kowii, Ariruma
2001 *Comunicación intercultural y racismo*. Abya-Yala.
- Lanas, Elisa
2010 “El Trueque, una forma de economía solidaria en Pimampiro”. *Revista Sarance*, n.º 26. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, p. 15.
- Lang, Miriam y Anna Kucia (comps.)
2009 *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Unifem, Quito.
- Larrandart, Lucila
2009 “Política criminal y Estado de Derecho: ¿Tolerancia cero?”. En: Elsie Rosales y Lolia Aniyar de Castro. *Cuestión criminal y derechos humanos. La perspectiva crítica*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Larrea, Carlos y otros
2007 *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. UASB.
- Lebret, Iveline
1981 *La vida en Otavalo en el siglo XVIII*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ley de Minería.
- Ley de Seguridad Pública y del Estado.
- Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional.
- Llásag Fernández, Milton
2010 “La justicia indígena: caso La Cocha”. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Estudios Étnicos. Flacso, Quito.
- Llásag Fernández, Raúl
2010 “Avances, límites y retos de la administración de justicia indígena en el Ecuador: El caso La Cocha”. En: *Develando en desencanto. Informe sobre Derecho Humanos, Ecuador 2010*, versión ampliada.
- Llásag Fernández, Raúl
2009 “El sumak kawsay y sus restricciones constitucionales”. En: Foro, *Revista de Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar*, n.º 12, Segundo Semestre. Quito.

- Llásag Fernández, Raúl
2011 “Experiencias de coordinación y cooperación formal de la justicia ordinaria con los sistemas jurídicos indígenas en el Ecuador”. Artículo en edición para la publicación.
- Llásag Fernández, Raúl
2007 “Jurisdicción Indígena Especial y su respeto en la Jurisdicción Estatal”. Tesis de Maestría en Derecho Constitucional. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Llásag Fernández, Raúl
2009 “La Jurisdicción Indígena en el contexto de los principios de plurinacionalidad e interculturalidad”. En: Santiago Andrade y otros (eds.), *La Nueva Constitución del Ecuador, Estado, derechos e instituciones*. Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito.
- Llásag Fernández, Raúl
2010 “Avances, límites y retos de la administración de justicia en Ecuador, año 2010: El caso La Cocha”. En: PADH, *Develando el desencanto. Informe de Derechos Humanos 2010 (versión ampliada)*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito. <<http://www.uasb.edu.ec/padh.php>>
- Llásag Fernández, Raúl
“Constitucionalismo y pluralismo jurídico: balance de la aplicación de las reformas constitucionales relativas al derecho indígena en el Ecuador”. <www.ibcperu.org/doc/isis/12667.pdf>
- Llásag Fernández, Raúl
2008 “Plurinacionalidad: una propuesta constitucional emancipadora”, En: Ávila Santamaría, Ramiro (ed.), *Neoconstitucionalismo y sociedad*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Llásag Fernández, Raúl
2000 *Los derechos colectivos y el movimiento indígena*. Conaie-CEPS, Quito.
- Llásag Fernández, Raúl
2008 “Plurinacionalidad: una propuesta constitucional emancipadora”. En: Ramiro Ávila Santamaría (editor), *Neoconstitucionalismo y sociedad*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Llásag Fernández, Raúl y otros
2009 “La jurisdicción indígena en el contexto de los principios de plurinacionalidad e interculturalidad”. En: *La Nueva Constitución del Ecuador. Estado, Derechos e Instituciones*, Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.

Macías, Mario

- 2011 “Los hijos del Ilaló y el despojo de sus tierras ancestrales”. FIAN Ecuador, 2010. <http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=la%2Btoga%2Becuador&source=web&cd=4&ved=0CDYQFjAD&url=http%3A%2F%2Fwww.fianecuador.org.ec%2Findex.php%3Fopcion%3Dcom_joomdoc%26task%3Ddoc_view%26gid%3D4%26tmpl%3Dcomponent%26format%3Draw%26Itemid%3D65&ei=NnyETrm7BZCM-wb__KAl&usg=AFQjCNEzZgoKjo_iOBEeYLh4gzBwXLY9Xw> [Consulta: 29 de septiembre, 2011].

Martín-Barbero, Jesús

- 2002 *La educación desde la comunicación*. Editorial Norma, Argentina.

Martínez, Luciano

- 2002 *Economía política de las comunidades indígenas*. Ildis/Abya-Yala/Oxfam/Flacso, Quito.

McDowell, Linda

- 1999 *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. Ediciones Cátedra, Madrid.

Melish, Tara

- 2004 *La Protección de los Derechos, Económicos, Sociales y Culturales en el Sistema Interamericano*. Servigrafic, Ecuador.

Ministerio de Educación

- 2009 *Kichwa. YachakukkunapaShimiyukKamu*. Quito.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

- 2009 *Anteproyecto de Código Orgánico de Garantías Penales. La Constitucionalización del Derecho Penal*. Quito.

Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos

- 2010 “Anteproyecto Ley de Consejos de Igualdad”, versión diciembre.

Moller Okin, Susan

- 1999 “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?” En: Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, New Jersey.

Mora, Luis Paulino

- 2007 “Sobrepoblación penitenciaria y derechos humanos: la experiencia constitucional”. En: Elías Carranza (coordinador), *Justicia penal y sobrepoblación penitenciaria: respuestas posibles*. Siglo XXI/Ilanud, México.

- Morales y otros, Juan Pablo
2008 *Constitución del 2008 en el Contexto Andino. Análisis de la Doctrina y el Derecho Comparado*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Moreano, Alejandro
2002 *El apocalipsis perpetuo*. Editorial Planeta, Quito.
- Muñoz Vicuña, Elías
1989 Discurso reglamentario leído por el Prof. Lic. Elías Muñoz Vicuña en la Sesión Solemne de Incorporación como Individuo de Número de la Academia Nacional de Historia, realizada en el Paraninfo de la Universidad de Guayaquil, el 24 de noviembre.
- Naranjo, Marcelo
1988 *La Cultura Popular en el Ecuador*, t. V. Cidap, Imbabura.
- Oberem, Udo
1981 *Contribución a la historia del trabajador rural de América Latina: Conciertos y Huasipungueros en Ecuador*. Otavalo.
- Olsen, Frances
2009 “El sexo del derecho”. En: Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (eds.), *El género en el derecho*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Padilla, Guillermo
2008 “La historia de Chico. Sucesos en torno al pluralismo jurídico en Guatemala, un país mayoritariamente indígena”. En: Rudolf Huber y otros, *Hacia sistemas jurídicos plurales: reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. Konrad-Adenauer-Stiftung, México.
- Pallares, Amalia
1999 *Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años 70*. Flacso.
- Pazmiño, Lucía
“El papel de las Fuerzas Armadas en la crisis de febrero de 1997 y enero de 2000.” Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, mención Relaciones Internacionales. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Pequeño, Andrea
2009 “Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana”. En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Unifem, Quito.

- Perreault, Thomas Albert
2002 *Movilización política e identidad indígena en el Alto Napo*. Abya Yala, Quito.
- Poveda, Carlos y otros
2009 *Reflexiones básicas e ideas iniciales sobre el Proyecto de ley de Coordinación y Cooperación entre el Sistema Jurídico Ordinario e Indígena*. Quito.
- Poveda, Carlos
2010 “La Cocha: 2002-2010, retrocesos en un estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, pluricultural y laico”. En: *Novedades jurídicas*. Ediciones Legales, Año VII, n.º 19, Quito.
- Poveda, Carlos
Derechos ancestrales. Justicia en contextos plurinacionales.
- Prieto, Mercedes
2004 *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en el Ecuador*. Flacso.
- Quijano, Aníbal
“Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World Systems Research*, vol. I, n.º 2, Summer/Fall, Special Issue: Fescht for Immanuel Wallerstein, Part I. <<http://cisoupr.net/documents/jwsr-v6n2-quijsano.pdf>> [Consulta: enero, 2011]
- Ramírez, Franklin
2010 “Desencuentros, convergencia, polarización (viceversa): El gobierno ecuatoriano y movimientos sociales”. En: *Revista Nueva Sociedad* n.º 227, mayo-junio.
- Ramírez, María
1980 “Formas colectivas de la producción agrícola ecuatoriana. Caso específico: las mingas”. *Revista Sarance*, n.º 8, Otavalo.
- Ramm, Alejandra
2005 *Imputados. Primerizos y reincidentes: un registro testimonial*. Universidad Diego Portales, Chile.
- Riechman, Jorge
2000 *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Catarata, Madrid.
- Rivera, Freddy
1999 “Las aristas del racismo”. En: *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*. Flacso, Quito.

- Salazar Marín, Daniela y otros
2010 “El derecho a la protesta social en Ecuador. La criminalización de la protesta social persiste pese a las amnistías”. En: *¿Es ilegítima la criminalización de la protesta social?* Universidad de Palermo, Buenos Aires.
- Salgado, Judith
2009 “Justicias y desprotección a mujeres indígenas contra la violencia. Posibilidades de interculturalidad”. En: Carlos Espinosa Gallegos-Anda y Danilo Caicedo Tapia (eds.), *Derechos ancestrales. Justicia en contextos plurinacionales*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.
- Salgado, Judith
2008 *La reapropiación del cuerpo. Derechos sexuales en Ecuador*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Abya-Yala.
- Salomon, Frank
2011 *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas. La economía política de los señoríos norandinos*. Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2ª ed., Quito.
- Santillán, Alejandra y Herrera Gonzalo
“Oportunidades para la CONAIE”, 2011, <<http://www.cetri.be/spip.php?article2195&lang=es>>
- Santos, Boaventura de Sousa y Mauricio García Villegas
2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Siglo de Hombre Editores, Bogotá.
- Santos, Boaventura de Sousa
1998 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Universidad de Los Andes/Siglo de Hombre Editores, Bogotá.
- Santos, Boaventura de Sousa
1989 *De la mano de Alicia: lo social y político en las posmodernidad*. Ediciones Uniandes, Santa Fe de Bogotá.
- Santos, Boaventura de Sousa
2003 “O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico”, in Santos, Boaventura de Sousa e Trindade, João (org.), *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiça em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (orgs.)
2003 *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiça em Moçambique*. Porto: Afrontamento.

- Santos, Boaventura de Sousa
2003 *La caída del Angellus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. ILSA/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Santos, Boaventura de Sousa
2009a *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa
2009b *Una epistemología del Sur*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa
2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.
- Sousa Santos, Boaventura
2010 “Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia”. En Danilo Caicedo y Angélica Porras, eds. *Igualdad y no discriminación. El reto de la diversidad*. Quito, Ministerio de Justicia, Derecho Humanos y cultos.
- Santos, Boaventura de Sousa
2011 *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Abya Yala, Quito.
- Santos, Boaventura de Sousa; Van Dúnen, José Octávio Serra (orgs.)
2012 *Sociedade e Estado em construção: desafios do direito e da democracia em Angola. Luanda e justiça: pluralismo jurídico numa sociedade em transformação - Vol. I*. Coimbra: Almedina.
- Scott, Joan W.
2003 “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. En: Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM, México, D.F.
- Serrano, Vladimir, Ricardo Rabinovich y Pablo Sarzosa
2005 *Panorámica del Derecho Indígena Ecuatoriano*. Cedeco, Quito.
- Sierra, María Teresa
2009 “Género, diversidad cultural y derechos: Las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria” En: Miriam Lang y Anna Kucia (comps.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Unifem, Quito.
- Silva Portero, Carolina
2008 “¿Qué es el buen vivir en la Constitución?” En: *Constitución del 2008 en el contexto andino*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.

- Stavenhagen, Rodolfo
2002 “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. En: *Etnopolítica y Racismo: Conflictividad y Desafíos interculturales en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Temple, Dominique
1997 *El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. Ediciones Aruwiyiri, La Paz.
- Thomas, Marc Simon
2009 “The Process of Interlegality in a Situation of Formal Legal Pluralism: A Case Study from La Cocha, Ecuador”. En: Anita Bocker *et al.* (editors), *Legal Anthropology in Low Countries*. Reed Business, Amsterdam.
- Tidball-Binz, Morris
2007 “Atención de la salud y sobrepoblación penitenciaria: un problema de todos”. En Elías Carranza (coordinador), *Justicia penal y sobrepoblación penitenciaria: respuestas posibles*. Siglo XXI/Ilanud, México.
- Torre, Carlos de la
La letra con sangre entra: racismo, escuela y vida cotidiana en el Ecuador.
- Trujillo Orbe, Rodrigo
2010 *Manual para defensores y defensoras de derechos humanos y de la naturaleza*. Inredh, Quito.
- Trujillo, Julio César y Agustín Grijalva
2010 “El fundamento constitucional de la nueva economía”, *Revista La Tendencia* n.º 10, febrero/marzo.
- Trujillo, Julio César
Justicia indígena y plurinacionalidad (inédito).
2004 “Pluralismo jurídico en el Ecuador”. En: Fernando Flores Giménez (coord.), *Constitución y pluralismo jurídico*. Corporación Editora Nacional, Quito.
- Trujillo, Julio César
2009 Plurinacionalidad. “Democracia en la diversidad”. En: *El Ecuador como Estado Plurinacional*. Abya-Yala, Quito.
- Tubino, Fidel
2010 “La interculturalidad crítica como proyecto ético-político”. En: Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico”. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuraduría del Estado/Ministerio de Justicia, Brasilia, 13-14 de abril.

Tuaza, Luis

- 2006 “Aportes de las comunidades de Colta y Guamote a la formación y actuación de Pachakutik-Nuevo País”. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales mención Ciencia Política. Flacso Sede Ecuador, Quito.

Universidad Intercultural Amawtay Wasi

- 2004 *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Universidad Intercultural Amawtay Wasi/Unesco, Quito.

Valdivia, Rocío Franco y María Alejandra González Luna

- 2009 *Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador. Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actores*. Instituto de Defensa Legal, Forma e Imagen. Lima.

Vargas, Edwar y otros

- 2009 “Plurinacionalidad: democracia en la diversidad”. En: *La plurinacionalidad: un paradigma de transformación social*. Abya Yala, Quito.

Vargas, Virginia

- 2008 *Feminismos en América Latina*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán/Programa Democracia y Transformación Global, Lima.

Vela Jaramillo, José Mariano

- 1909 “La Redención Humana o el Liberalismo Futuro”. Imprenta de la Sociedad de Tipógrafos, Guayaquil.

Vintimilla, Jaime, Milena Almeida y Remigia Saldaña

- 2007 *Derecho Indígena, Conflicto y Justicia Comunitaria en Comunidades Kichwas del Ecuador*. Instituto de Defensa Legal, Lima.

Vogel, Sara

Los alcances y límites de la participación ciudadana: CONAIE y la Plurinacionalidad en la Asamblea Constituyente de 2008. <http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/33>

Walsh, Catherine

- 2010 “Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico”. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuraduría del Estado / Ministerio de Justicia, Brasilia, 13-14 de abril.

Walsh, Catherine

- 2002 “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”. En: Judith Salgado (comp.), *Justicia indígena: aportes para el debate*. Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, Quito.

Walsh, Catherine

2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Abya-Yala, Quito.

Weber, Max

1993 *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Wieviorka, Michel

1991 *El Espacio del Racismo*. Paidós, Barcelona.

Yrigoyen, Raquel

1999 *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Fundación Myrna Mack, Guatemala.

Zaffaroni, Eugenio Raúl

2009 “Consideraciones acerca del reconocimiento del pluralismo cultural en la ley penal”. En: Carlos Espinosa y Danilo Caicedo (editores), *Derechos ancestrales: justicia en contextos plurinacionales*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito.

Zaffaroni, Eugenio Raúl

1998 *Criminología: aproximación desde el margen*. Temis, Bogotá.

Zaffaroni, Eugenio Raúl

2009 *En busca de las penas perdidas*. Ediar, Argentina.

Internet

El Comercio, <http://www.elcomercio.com/politica/Gobierno-cambio-vision-protesta_0_548345257.html>.

El Comercio. “El Presidente fue pifiado en la Cocha”. <<http://www4.elcomercio.com/generales/solo-texto.aspx?gn3articleID=274010>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

El Universo. “Apresados 5 acusados en la Cocha” <<http://www.eluniverso.com/2010/05/29/1/1355/apresados-5-acusados-cocha.html>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

Expreso. “Defensor Público, Delitos deben ser juzgados penalmente”. <<http://www.diario-expreso.com/ediciones/2010/05/27/nacional/actualidad/defensor-insiste-en-ley-que-norme-justicia-indigena/>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].

Gobierno provincial de Napo. <http://www.napo.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=46&lang=es> [Consulta: 2 de diciembre, 2010].

- Hoy, “Benjamín Cevallos comenta sobre las reformas penales”. <<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/audio-benjamin-cevallos-comenta-sobre-las-reformas-penales-443611.html>> [Consulta: 25 de febrero, 2011].
- Hoy. <<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/rebelion-y-atentados-un-delito-que-si-registra-cifras-estadisticas-en-el-pais-437929.html>>
- La Hora. “Fiscal califica de subcultura a la justicia indígena” <<http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1037665/-1/home/goRegional/Manabi>> [Consulta: 25 febrero, 2011].
- Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos. “Acusado de sabotaje y terrorismo, fue detenido José Acacho” <http://www.minjusticia-ddhh.gov.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=3080:acusado-de-sabotaje-y-terrorismo-fue-detenido-jose-acacho&catid=276:institucionales&Itemid=59> [Consulta: 25 febrero, 2011].
- Municipio de Loja. <<http://www.loja.gob.ec/contenido/san-lucas>> [Consulta: 2 de diciembre, 2011].
- Parroquias rurales de Pichincha. Gobierno de la Provincia de Pichincha. <http://joyasdequito.com/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=24> [Consulta: 2 de diciembre, 2011].
- Senplades / H. Consejo Provincial de Cotopaxi. *Plan de Desarrollo Parroquial de Zumbahua 2006*. <<http://www.cotopaxi.gov.ec/archivos/Menu/PlanZumbahua.pdf>> [Consulta: 2 de diciembre, 2011]
- <http://www.chimborazo.gov.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=577&Itemid=35> [Consulta: abril 2011].
- <<http://www.gobiernochimborazo.gov.ec/>> [Consulta: abril 2011].
- <http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90%3Adayuma-la-represion-que-no-deseamos-de-un-regimen-que-se-proclama-ciudadano&Itemid=49>
- <http://www.tungurahua.gov.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=80> [Consulta: abril 2011].

Entrevistas

- Entrevista a Abraham Paucar Alomoto, comunidad La Toglla, realizada por Raúl Llásag: 5 de mayo, 2011.
- Entrevista a Alfonso Tigasi, realizada por Ricardo Chaluiza: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a Ana Catalina Shiguango: 5 de marzo, 2010.

- Entrevista a Antonio Alvarado, comunidad Kichwa La Unión Venecia: 15 de mayo, 2011.
- Entrevista a Ariruma Kowii, Quito: 16 de octubre, 2011.
- Entrevista a Arturo Tapuy, docente del Instituto Educativo Gran Venecia: 21 de mayo, 2011.
- Entrevista a Carlín Calapucha: 25 de febrero, 2010.
- Entrevista a César Ricardo Toaquiza Chiguaño, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a dirigente Olga Pilalumbo, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a Domingo Andy: 14 de mayo, 2011.
- Entrevista a Fernando Mejía, comunidad La Cocha Vaquería, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a Francisco Ugsha, realizada por Ricardo Chaluiza: 27 de abril, 2011.
- Entrevista a Helena Andy, La Unión Venecia: 14 de mayo, 2011.
- Entrevista a Humberto Latacunga, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a Inés Chongo, Unión Venecia, Tena: 14 de mayo, 2011.
- Entrevista a Jean Strainer, comunidad de Gualsaquí, Otavalo: 6 de octubre, 2011.
- Entrevista a Joaquín Chiguango, comunidad Kichwa La Unión Venecia: 14 de mayo, 2011.
- Entrevista a José Alfonso Tigasi Pilataxi, comunidad La Cocha, realizada por Ricardo Chaluiza: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a José Antonio Toaquiza Chaluiza, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a José Domingo Andi: 13 de mayo, 2011.
- Entrevista a José Oswaldo Iza Chaco, comunidad La Toglla, realizada por Lucía Yamá: 21 de mayo, 2011.
- Entrevista a Juan José Chaluiza Toaquiza, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a Lourdes Quishpe, comunidad La Toglla, realizada por Lucía Yamá: 21 de mayo, 2011.
- Entrevista a Luis Macas, pueblo Kichwa Saraguro.
- Entrevista a Manuel Chiguano Pallo, comunidad La Cocha Huma, realizada por Raúl Llásag: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a María Cuyana Fueres, Otavalo: 6 de octubre, 2011.
- Entrevista a Mercedes Inés Chongo: 14 de mayo, 2011.
- Entrevista a Olga Mejía, realizada por Raúl Llásag: 4 de julio, 2011.
- Entrevista a Olga Pilalumbo, comunidad La Cocha Centro, realizada por Lucía

- Yamá: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a Ricardo Chaluiza, presidente de la comunidad La Cocha, realizada en la comunidad La Cocha por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 1 de mayo, 2011.
- Entrevista a Rosa Cabrera, comunidad la Toglla, Guangopolo, Pichincha, 2 de mayo, 2011.
- Entrevista a Rosa María Paganquiza Quishpe, realizada por Raúl Llásag: 9 de mayo, 2011.
- Entrevista a Rosalino Saca, parroquia San Lucas, Saraguro, 22 mayo 2011.
- Entrevista a Ruth Andi: 21 de mayo, 2011.
- Entrevista a Segundo Guanotuña, comunidad La Cocha, realizada por Ricardo Chaluiza: 5 de junio, 2011.
- Entrevista a Segundo Muenala, Otavalo: 6 de octubre, 2011.
- Entrevista a Verónica NN, realizada por Lucía Yamá: 5 de mayo, 2011.
- Entrevista a Washington Maldonado, Otavalo: 6 de octubre, 2011.
- Entrevista a Yeny Cachago, parroquia Guangopolo-Quito, realizada por Raúl Llásag: 21 de mayo, 2011.
- Entrevistas a Domingo Andy Aguinda, marzo de 2010 e Inés Chongo, febrero de 2010.
- Entrevistas a Juan José Chaluiza Toaquiza, Humberto Latacunga Chaluiza y Fernando Mejía, realizadas por Raúl Llásag y Lucía Yamá: 5 de junio, 2011.
- Entrevistas a Ricardo Chaluiza y César Vega, realizadas por Lucía Yamá y Raúl Llásag: 1 de mayo y 5 de junio, 2011.
- Entrevistas a Ricardo Chaluiza, Fabiola Chaluiza, Olga Mejía, Segundo Guanotuña, Humberto Latacunga, Manuel Chiguano, realizadas por Lucía Yamá y Raúl Llásag: 1 de mayo, 2011; 5 de junio, 2011; 4 de agosto, 2011 y 5 de junio, 2011.

Índice analítico

Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador

Presentación

Miriam Lang 9

Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad

Boaventura de Sousa Santos 13

I. El constitucionalismo transformador 14

1. El proceso de transición y la justicia indígena 16

2. Lo que está en juego: tensiones y transiciones en un complejo
proceso de transición de resultado incierto 17

2.1. *Del monolitismo jurídico al pluralismo jurídico* 18

2.2. *Del multiculturalismo liberal a la interculturalidad* 22

2.3. *De la nación a la plurinación* 24

2.4. *Del pluralismo político eurocéntrico a la democracia
intercultural* 27

2.5. *Del desarrollo capitalista dependiente al sumak kawsay
o suma qamaña* 29

2.6. *Coordinación entre la justicia indígena y la justicia
ordinaria; de la dualidad de justicias a la ecología de saberes
y de prácticas jurídicas* 35

2.7.	<i>Respeto de la Constitución y del Derecho Internacional de los Derechos Humanos</i>	39
2.8.	<i>La defensa de la justicia indígena por el Derecho Internacional</i>	44
II. Propuestas		46
1.	Conclusión	49
Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador		51
<i>Agustín Grijalva Jiménez</i>		51
1.	Estrategia metodológica	53
2.	Ensayos contextuales y sobre interlegalidad	55
3.	Estudios de caso	56
4.	Diálogo con las investigaciones de Fernando García	59
5.	Estrategia de obtención de datos	60
6.	Análisis de información	64
7.	Justicia indígena y su contexto jurídico	65
8.	Plurinacionalidad y extractivismo	68
9.	La justicia indígena: entre la plurinacionalidad y la interculturalidad	71
9.1.	<i>¿Conceptos complementarios o contrapuestos?</i>	71
9.2.	<i>La fórmula constitucional</i>	73
9.3.	<i>La justicia indígena como confluencia de plurinacionalidad e interculturalidad</i>	73
9.4.	<i>Autonomía, democracia y justicia indígena</i>	75

Parte I

Contexto histórico, económico y político de la justicia indígena

Presentación	79
Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos	
<i>Raúl Llásag Fernández</i>	
Introducción	
1.	Líneas teóricas generales y síntesis histórica del movimiento indígena antes de la segunda década del siglo XX
2.	Resurgimiento del movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX
2.1.	<i>Movimiento indígena de las primeras décadas del siglo XX (1920 a 1970)</i>
2.2.	<i>Movimiento indígena de la década de los setenta hasta 1996</i>

3.	Formación de la cúpula dirigencial y desarticulación con los movimientos de bases	128
3.1.	<i>Entre el triunfo y el proceso de desarticulación del movimiento indígena</i>	128
3.2.	<i>Nuevas personalidades y nuevas estrategias que se perfilan en torno al debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano</i>	134
3.3.	<i>Nuevas tendencias dirigenciales del movimiento indígena: Pachakutik e indígenas en el poder</i>	138
3.4.	<i>Fraccionamiento de la cúpula dirigencial: constitucionalización de la plurinacionalidad, interculturalidad, sumak kawsay y derechos de la Pachamama</i>	147
3.5.	<i>¿Cómo ocurrieron las discusiones del Estado plurinacional, interculturalidad, derechos de la naturaleza y buen vivir?</i>	150
3.6.	<i>Alcances y perspectivas del movimiento indígena ecuatoriano en la actualidad</i>	153

	A manera de conclusión: ¿cuáles son los retos y desafíos del movimiento indígena en Ecuador?	155
--	----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Extractivismo y derechos de la naturaleza

	<i>Alberto Acosta</i>	157
1.	El extractivismo, un gran violador de la naturaleza	157
2.	La megaminería, las megadestrucciones	159
3.	Del extractivismo al neoextractivismo	163
4.	El buen vivir como meta del posextractivismo.....	169
5.	Los derechos de la naturaleza o el derecho a la existencia.....	172

Parte II

El difícil diálogo entre la justicia indígena y la justicia ordinaria

	Presentación	181
--	---------------------------	-----

Racismo en la justicia ordinaria

	<i>Karla Encalada</i>	185
I.	Introducción	187
II.	Cultura jurídica y formación racial en Riobamba.....	189
III.	Niveles del racismo en la administración de justicia ordinaria.....	192
3.1.	<i>El racismo cotidiano</i>	192
3.2.	<i>Rusticidad: la colonialidad vigente en el código penal</i>	194
3.3.	<i>Prácticas violentas de justicia hacia el otro racializado: testimonios de indígenas en la cárcel de Riobamba</i>	199

VI.	Consecuencias del racismo en la coordinación y cooperación entre justicia ordinaria y justicia indígena.....	202
V.	Conclusión.....	205
	Anexo.....	206

Criminalización de las comunidades indígenas

	<i>Danilo Caicedo Tapia</i>	207
I.	Introducción.....	207
II.	Fundamentos de la criminalización contra las comunidades pueblos y nacionalidades indígenas.....	208
	2.1. <i>Procesos de discriminación, exclusión y demonización</i>	208
	2.2. <i>Manifestación del sector indígena de desacuerdo con las políticas tomadas por el Gobierno nacional</i>	213
III.	Del ejercicio de la defensa de los derechos colectivos y de la naturaleza	215
	3.1. <i>Libertad de expresión, reunión y asociación</i>	216
	3.2. <i>Derecho a la resistencia</i>	219
IV.	Causas concretas criminalizantes contra las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.....	221
	4.1. <i>Política económica extractivista contrapuesta al régimen del buen vivir</i>	222
	4.2. <i>Desconocimiento de la justicia indígena y asimilación al linchamiento</i>	227
V.	Formas de criminalización contra las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.....	231
	5.1. <i>Ámbito normativo de criminalización</i>	231
	5.2. <i>Ámbito institucional de criminalización</i>	235
VI.	Conclusiones	239
VII.	Oportunidades de encuentros y reconciliaciones.....	241

El reto de la igualdad: género y justicia indígena

	<i>Judith Salgado</i>	243
I.	Introducción	243
II.	La categoría de género como aporte de los feminismos	244
III.	Métodos feministas para el análisis del derecho	247
IV.	Feminismos, diversidad cultural y mujeres indígenas	250
V.	Justicia indígena y estructuras patriarcales	253
	4.1. <i>Relaciones familiares y liderazgo comunitario</i>	255
	4.2. <i>Violencia contra las mujeres indígenas</i>	262
	4.3. <i>Justicia indígena y género</i>	264
	4.4. <i>Mujeres indígenas organizadas y conciencia de género</i>	270
	4.5. <i>¿Recomponer la dualidad complementaria?</i>	273
V.	Conclusiones	275

¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?

<i>Ramiro Ávila Santamaría</i>	279
I. Introducción	279
II. La interculturalidad	281
2.1. <i>La interculturalidad en la Constitución de Montecristi</i>	281
2.2. <i>El sentido histórico y político de la interculturalidad</i>	283
III. El mecanismo sancionatorio de la justicia penal estatal: la cárcel.....	290
IV. La justicia “penal” indígena en clave intercultural	297
V. Los retos de la interculturalidad en el ámbito legal: aprender de la cultura históricamente subordinada	302

Plurinacionalidad y Constitución

<i>Julio César Trujillo</i>	305
1. El Estado plurinacional.....	306
2. La función jurisdiccional de la autoridad indígena.....	309
3. Los elementos de la justicia indígena	310
3.1. <i>En el proceso</i>	311
3.2. <i>Justicia indígena y Estado</i>	312

Parte III**El caleidoscopio de las justicias indígenas**

Presentación	317
---------------------------	-----

Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?:**La Cocha**

<i>Raúl Llásag Fernández</i>	321
I. Introducción	321
II. Antecedentes geográficos e históricos relevantes de la comunidad La Cocha.....	323
a) <i>Información geográfica y sociodemográfica</i>	323
b) <i>Breve información histórica de la comunidad</i>	324
c) <i>Contexto político actual en las que se desenvuelve la vida de la comunidad La Cocha</i>	326
III. Plurinacionalidad y justicia indígena en la comunidad La Cocha	327
d) <i>Derecho propio</i>	328
IV. Niveles de coordinación y cooperación	343
a) <i>Coordinación y cooperación formal</i>	343
b) <i>Coordinación y cooperación informal</i>	346
V. Presiones que sufre la justicia indígena	347

	a) Internas.....	347
	b) Externas.....	351
VI.	Racismo y justicia indígena.....	353
VII.	El extractivismo y justicia indígena.....	360
VIII.	Dirigencia indígena y justicia indígena.....	366
IX.	A manera de conclusión: justicia indígena como herramienta de construcción del Estado plurinacional desde abajo.....	372

Disputas de poder y justicia: San Lucas (Saraguro)

	<i>Luis Fernando Ávila Linzán</i>	373
I.	Introducción. “Anocheció a la mitad del día”.....	375
II.	Triada de la semántica sociopolítica de la justicia indígena hoy... 2.1. <i>Del pecado original a la expropiación original:</i> <i>nivel de conciencia</i>	379 379
	2.2. <i>Visibilizar la injusticia, romper la hegemonía del opresor:</i> <i>nivel de resistencia y autodeterminación</i>	383
III.	Reconstruirse para construir: nivel de praxis e independencia....	387
IV.	Geopolítica de una hegemonía-contrahegemonía territorial en conflicto.....	396
	4.1. <i>La división política nacional vs. el territorio histórico desde abajo</i>	396
	4.2. <i>Mapa de una economía política de exclusión histórica: la población y los llagas del mestizaje: vasallaje colonial, resistencia histórica y construcción de nuevas identidades</i>	399
V.	Prácticas emancipadoras de la justicia indígena.....	404
	5.1. <i>Organización política y justicia indígena</i>	405
	5.2. <i>Conflictos internos y obstáculos</i>	411
	5.3. <i>Conflictos externos y obstáculos</i>	413
VI.	Extractivismo y racismo.....	415
VII.	Mujeres y justicia.....	419
	7.1. <i>Participación efectiva</i>	421
	7.2. <i>Colaboracionismo-organización autónoma de mujeres</i>	423
	7.3. <i>Distribución del trabajo</i>	424
VIII.	La migración e interculturalidad.....	425
IX.	Conclusiones.....	428

Entre el garantismo y el colonialismo: Unión Venecia

	<i>Lucía Yamá</i>	431
I.	Introducción.....	431
II.	Comunidad kichwa La Unión Venecia “Cokiueve”: provincia del Napo.....	432
	2.1. <i>La provincia del Napo</i>	432
	2.2. <i>La comunidad kichwa La Unión Venecia, Cokiueve</i>	434

2.3.	<i>Formas de organización</i>	442
2.4.	<i>Las autoridades indígenas</i>	446
2.5.	<i>Resolución de conflictos internos</i>	449
2.6.	<i>Conflictos de tierras</i>	450
2.7.	<i>Conflictos por robos menores</i>	451

Justicia indígena en el Distrito Metropolitano de Quito: La Toglla

<i>Alex Valle Franco</i>	469
I. Introducción	469
II. Antecedentes generales de la comunidad La Toglla	470
III. Autoridades que administran justicia dentro de la comunidad. Relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria.....	474
3.1. <i>Conflictos habituales en la comunidad</i>	478
3.2. <i>Normas de aplicación de la justicia indígena (orales-escritas)</i> ...	479
3.3. <i>Procedimiento</i>	479
3.4. <i>Sanciones</i>	481
3.5. <i>Sanciones en casos de maltrato a la mujer y de adulterio</i>	482
3.6. <i>Relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria</i>	484
3.7. <i>Iniciativas internas para el fortalecimiento de la justicia indígena</i>	487
3.8. <i>Otras organizaciones al interior de la comunidad</i>	488
3.9. <i>Organizaciones de la mujer y participación comunitaria</i>	489
3.10. <i>Recursos naturales, presiones internas y externas</i>	491
3.11. <i>Las tierras de La Toglla son de carácter comunitario</i>	494
IV. Conclusiones	499

No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo

<i>Fernando García Serrano</i>	501
I. Introducción	501
II. Funcionamiento de la justicia indígena en las comunidades estudiadas.....	502
2.1. <i>Metodología utilizada</i>	502
2.2. <i>El contexto local</i>	503
III. La administración de justicia en las comunidades indígenas estudiadas	509
3.1. <i>La racionalidad normativa de la justicia indígena</i>	509
3.2. <i>Tipos de conflictos</i>	516
IV. Instancias de resolución de conflictos	534
4.1. <i>Instancias comunales</i>	534
4.2. <i>Instancias estatales</i>	536
4.3. <i>Procedimientos de resolución de conflictos</i>	538

4.4.	Sanciones aplicadas para resolver conflictos en las comunidades.....	540
4.4.1.	<i>Tipos de sanciones</i>	540
V.	Conclusiones	545

Conclusiones de todos los estudios: experiencias diversas y convergentes de la justicia indígena en Ecuador

	<i>Agustín Grijalva Jiménez</i>	551
1.	San Lucas - Saraguro.....	551
2.	La Toglla.....	556
3.	La Cocha	558
4.	Unión Venecia	563
5.	Comparando comunidades.....	565
5.1.	<i>Heterogeneidad y presiones internas y externas</i>	565
6.	Justicia indígena y extractivismo	568
7.	Justicia indígena y género	571
8.	Igualdad de jurisdicciones	572
9.	Racismo y justicia indígena	574

Parte IV

Para una ecología de saberes jurídicos en Ecuador

Presentación	579
---------------------------	-----

Coordinación entre justicias, ese desafío

	<i>Agustín Grijalva Jiménez y José Luis Exeni Rodríguez</i>	581
1.	Introducción	581
1.1.	<i>Insuficiencia de la ley</i>	582
1.2.	<i>Prescindencia relativa de la ley y sus desviaciones</i>	584
1.3.	<i>Neocolonialismo de la ley</i>	585
1.4.	<i>Ley y plurinacionalidad</i>	586
2.	Coordinación de jurisdicciones en Ecuador	586
3.	El proyecto de Ley de Coordinación en Ecuador	591
3.1.	<i>Antecedentes</i>	591
3.2.	<i>La consulta prelegislativa</i>	593
3.3.	<i>La exclusión de materias</i>	596
3.4.	<i>Los derechos humanos</i>	598
3.5.	<i>La competencia territorial</i>	600
4.	La Ley del Deslinde Jurisdiccional en Bolivia.....	601
4.1.	<i>El cimiento constitucional</i>	602
4.2.	<i>El deslinde hecho ley</i>	605

4.3.	<i>Los ámbitos de vigencia</i>	607
4.4.	<i>Coordinar y cooperar más allá del deslinde</i>	610
5.	<i>Algunas conclusiones</i>	612
	Bibliografía general	615
	Índice analítico	637
	Autores y editores	646

Autores y editores

Alberto Acosta Espinosa

Economista ecuatoriano. Varios estudios especializados en Economía realizados en Alemania. Profesor e investigador de FLACSO. Ex Ministro de Energía y Minas. Ex Presidente de la Asamblea Constituyente. Entre múltiples funciones, fue consultor del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. Ha publicado extensamente tanto en Ecuador como a nivel internacional, especialmente sobre temas económicos.

Luis Ávila Linzán

Abogado por la PUCE, máster en Derecho Constitucional por la Universidad Andina. Diplomado en Derechos Humanos, Instituto Raoul Wallenberg, Suecia – Costa Rica. Ha sido docente de posgrado en la Universidad Andina y en la Universidad Espíritu Santo. Autor y editor de varias publicaciones. Se ha desempeñado como asesor en la Asamblea Nacional y la Corte Constitucional.

Ramiro Ávila Santamaría

Abogado y Doctor en Jurisprudencia PUCE; magíster en Derecho por Columbia University. Profesor de la PUCE y de la Universidad Andina, donde dicta asignaturas relacionadas a Derecho Constitucional, Derechos Humanos y Derecho Penal. Fue subsecretario de Desarrollo normativo del Ministerio de Justicia. Editor de varios volúmenes de la serie Editorial “Justicia y Derechos Humanos.

Danilo Caicedo Tapia

Abogado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; diplomado en derecho constitucional y candidato a máster con mención en derecho constitucional por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; editor y autor de varios libros de la Serie Justicia y Derechos Humanos, Neoconstitucionalismo y Sociedad del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos; catedrático e investigador; editorialista en varias publicaciones periódicas, miembro del Colectivo Pro Derechos Humanos, PRODH.

Karla Encalada Falconí

Licenciada en Comunicación por la Universidad Central del Ecuador. Máster en Antropología por Flacso-Ecuador. Estudiante de Doctorado, Universidad Pública de Kentucky. Ha realizado varias investigaciones sobre justicia indígena en Flacso-Ecuador.

José Luis Exeni Rodríguez

Doctor en Ciencia Política y Maestro en Ciencias Sociales por Flacso-México. Fue coordinador del Área de Derechos Políticos en la Unidad Jurídica Especializada de Desarrollo Constitucional (UJDC). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Ha investigado y publicado ampliamente sobre nuevo constitucionalismo y democracia, medios de comunicación y acción política. Fue Presidente de la Corte Nacional Electoral de Bolivia.

Fernando García Serrano

Antropólogo, profesor investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Coordinador del Diplomado de Derecho Indígena y Pluralismo Jurídico. Especializado en temas de Antropología Política y Antropología Jurídica. Ha investigado y publicado extensamente sobre temas de justicia indígena en el Ecuador.

Agustín Grijalva Jiménez

Doctor en jurisprudencia, PUCE, y politólogo; magíster en ciencias políticas, University of Kansas; Ph.D, University of Pittsburgh. Docente del Área de Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Es también docente en pregrado de la Universidad Católica. Miembro académico del Consejo de Educación Superior del Ecuador (CES).

Raúl Llásag Fernández

Kichwa de Cotopaxi, doctor en jurisprudencia por la Universidad Central del Ecuador, máster en derecho constitucional por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Candidato al doctorado en poscolonialismo y ciudadanía global por la Universidad de Coimbra-Portugal; investigador del Centro Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Ha sido docente de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Es autor de varios ensayos publicados, en temas relacionados con la administración de justicia indígena, plurinacionalidad, *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza.

Judith Salgado Álvarez

Abogada y doctora en Jurisprudencia por la PUCE. Diploma Superior en Ciencias Sociales, Flacso. Magíster en estudios latinoamericanos, UASB. Docente de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE. Ha sido coordinadora del Programa Andino en Derecho Humanos y de la Maestría en Derechos Humanos de la UASB. Actualmente es miembro del Subcomité de Prevención contra la Tortura de Naciones Unidas.

Boaventura de Sousa Santos

Sociólogo Portugués, tiene un Doctorado por la Universidad de Yale, donde actualmente es docente. Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal). Ha publicado extensamente en varios idiomas en temas de Sociología Jurídica y Sociología Política. Es en la actualidad una de las referencias reconocidas internacionalmente del Foro Social Mundial y uno de los intelectuales de mayor prestigio en Europa y en las Américas.

Julio César Trujillo

Abogado y doctor en Jurisprudencia, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ha sido docente de la Universidad Andina y la Universidad Católica. Se ha desempeñado como decano de la Facultad de Jurisprudencia y Vicerrector de la PUCE. Ha sido varias veces legislador y asambleísta constituyente. Fue Presidente del Tribunal de Garantías Constitucionales.

Alex Valle Franco

Abogado por la PUCE, Quito. Maestría en derechos humanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; maestría en sociología por la Flacso, Sede Ecuador. Secretario relator del proyecto de Justicia Indígena y Plurinacionalidad (Ecuador-Bolivia).

Docente universitario de la PUCE, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, y Universidad de Especialidades Espiritu Santo de Guayaquil.

Lucía Yamá

Trabajadora Social y maestrante del Programa de Estudios Políticos de FLACSO – Ecuador. Su investigación se refiere a la Institucionalización del Movimiento Indígena en Colombia. Ha realizado múltiples investigaciones en el Centro de Investigaciones para el Desarrollo de la Universidad Nacional de Colombia.