

**Interculturalidad:
Un acercamiento desde
la investigación**

Anita Krainer / Martha Guerra, coordinadoras

Interculturalidad: Un acercamiento desde la investigación



Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación / coordinado por Anita Krainer y Martha Guerra. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2012

172 p.: fotografías, mapas y tablas

ISBN: 978-9978-67-350-8

INTERCULTURALIDAD ; RELACIONES INTERÉTNICAS ; GÉNERO ; MUJERES ; VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES ; INDÍGENAS ; COSMOVISIÓN ; QHAPAQ ÑAN ; CAMINO DEL INCA ; ECUADOR.

306 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 323 7960
www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-67-350-8
Cuidado de la edición: Paulina Torres
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Gráficas V&M
Quito, Ecuador, 2012
1ª. edición: mayo 2012

Índice

Presentación	7	
Introducción	9	
<i>Anita Krainer</i>		
Parte 1		
Interculturalidad, relaciones interétnicas y de género		
¿Un sub-campo universitario intercultural? Elementos sobre la constitución y prácticas de las instituciones de educación superior desde la diversidad étnica		17
<i>Luis Fernando Cuji</i>		
Pluralismo jurídico: ¿doble tutela o indefensión?; la mujer shuar en los sistemas de protección		53
<i>Marianela Ávila</i>		
De artesanos a la empresa familiar		77
<i>Luis Males</i>		
Parte 2		
Cosmovisión y religiosidad		
Conversión evangélica y cambio de cosmovisión entre los kichwa kañari		101
<i>Fanny Cárdenas</i>		

El <i>Qhapaq Ñan</i> : un camino vivo	137
<i>Deyanira Gómez</i>	

Reflexión final

La formación de investigadores en temas interculturales, otra forma de conocer	167
<i>Martha Guerra</i>	

Pluralismo jurídico: ¿doble tutela o indefensión?; la mujer shuar en los sistemas de protección*

Marianela Ávila

Resumen

Esta investigación buscó profundizar en el estudio de la violencia contra la mujer en algunas comunidades shuar del Ecuador, incluyendo el marco legal estatal al análisis cultural.

El tema se aborda a partir de la literatura sobre derecho y pluralismo para hacer énfasis en las tensiones entre las posiciones que defienden la pluralidad jurídica con el marco de la autonomía de los pueblos y los procesos de interlegalidad que implica una constante interacción entre los sistemas de justicia indígena y estatal.

El análisis se realizó enfocado en las violaciones a los derechos de las mujeres shuar: en tanto la estructura judicial del Estado no ofrece soluciones efectivas y los sistemas legales comunitarios no tipifican ni sancionan dichos actos de violencia de género. A su vez el sistema jurídico indígena de la comunidad shuar tiene debilidades y falencias al juzgar este tipo de conflicto social, esto obliga a las mujeres a acudir al sistema jurídico estatal a pesar de la ruptura que dentro de la comunidad puede significar este desplazamiento.

Las mujeres reconocen estas limitaciones y buscan mecanismos para traspasar las fronteras culturales y sociales, que les permita rechazar y finalmente negociar el maltrato invocando derechos de autodeterminación personal y generando estrategias para ser parte de la transformación y recomposición de las prácticas en la administración de justicia de su propia cultura.

Palabras clave: interlegalidad, pluralidad jurídica, violencia de género, derechos colectivos, derechos individuales.

* Este artículo hace parte de un trabajo académico de investigación de tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo de la Facultad Latinoamericana de Ciencia Sociales (FLACSO).

Introducción

La investigación inició planteando como hipótesis la existencia y reconocimiento de ordenamientos jurídicos paralelos que coexisten en el territorio de un Estado; de esta manera se puede suponer el real ejercicio tanto del derecho positivo como del consuetudinario, que dentro de su respectiva jurisdicción logran mantener el orden social. En cada una de las organizaciones, salvaguardar la armonía implica la tipificación y sanción o castigo para las conductas ofensivas o lesivas al orden social.

Lo que no podría presumirse es que los bienes jurídicos protegidos son similares en los diferentes ordenamientos legales. Por ejemplo, considerar que la violencia contra la mujer es una conducta sancionada en cualquier jurisdicción existente, implicaría unificar y simplificar sin fundamento los valores e intereses de los diferentes grupos humanos.

Con estos antecedentes, los elementos medulares de la investigación han sido, por un lado, la violencia como una conducta lesiva perseguida y sancionada por el sistema jurídico estatal; y, por otro lado, las garantías constitucionales a la autonomía jurisdiccional de los pueblos indígenas lo que incluye el reconocimiento a sus autoridades, normas, procesos y sanciones. El análisis se ha enfocado en reflexionar sobre la situación de las mujeres indígenas, en tanto la pluralidad jurídica podría producir una suerte de doble protección a sus derechos o, al contrario de ello, si este paralelismo significaría obstáculos para el acceso a la justicia.

Por ello, un primer momento de la investigación proponía ilustrar la tensión que podría generar el tema de violencia de género, en tanto el Estado reclame la facultad sancionadora de sus leyes de protección a los derechos de la mujer, frente al respeto a la pluralidad cultural y jurídica, que significa reconocimiento del derecho consuetudinario.

Partiendo de lo anterior, el principal objetivo de la investigación ha sido conocer si la tutela jurídica para la mujer, que ofrece el sistema legal formal del Estado encuentra limitantes en su aplicación; obstáculos que podrían dificultar la implementación de las garantías a favor de las mujeres indígenas en las comunidades shuar; confrontando esta alternativa con los mecanismos de solución de conflictos de la justicia comunitaria.

Además la investigación buscaba conocer las fortalezas y potencialidades del sistema jurídico indígena de la comunidad shuar para juzgar la violencia en contra de la mujer, partiendo de los casos de violencia intrafamiliar. Desde este punto, el paralelismo podría transformarse en límite y obstáculo para controlar y castigar actos de violencia.

El resultado final incluiría un análisis comparativo entre los procesos que se instalan por las denuncias que se presentan ante los órganos de justicia estatales, y por otra parte la utilización de los métodos alternativos del sistema normativo consuetudinario para la resolución del conflicto. El trabajo de investigación se ha fundamentado en el análisis de casos de violencia de género y en los procedimientos para sancionar y prevenir estos actos en la justicia formal y la consuetudinaria.

Al considerar la existencia y legitimidad de estos dos sistemas legales de amparo y protección frente a hechos de violencia (positivo y consuetudinario), el interés principal fue conocer cómo se produce la aplicación de esta doble normativa independiente una de la otra, y si esta defensa se presenta también en los casos de violencia que son efecto del ejercicio de poder institucional, cultural y social.

El trabajo de campo fue de extrema importancia para conocer las actitudes, comportamientos, mecanismos y tradiciones culturales con los que cuenta la comunidad para establecer, regular y sancionar los comportamientos violentos y, para estar al tanto de las resoluciones y reparación que ofrece la justicia que se imparte al interior de la comunidad, y principalmente sobre las consecuencias que acudir al sistema estatal ocasiona al principio de solidaridad comunitaria y de identidad de las mujeres indígenas.

Los ejes temáticos son los debates entre el tema de la legitimidad de la pluralidad cultural y jurídica, el derecho de auto adscripción y la supremacía del sistema jurídico formal; la violencia de género en las comunidades indígenas shuar junto con el sentido de identidad y desplazamiento de la mujer violentada; y, la obligación del Estado de garantizar los mínimos legales por sobre la extra legitimación de la justicia indígena y las limitaciones que supone dicha tutela.

Interculturalidad y pluralismo

La existencia de una diversidad de sistemas legales se hace evidente e ingresa a la agenda de los debates políticos con la irrupción del movimiento indígena como sujeto y actor. Es importante destacar que el reconocimiento constitucional de la pluralidad jurídica, si bien reafirma la hegemonía del sistema formal, señala también el inicio del reconocimiento de los derechos colectivos. El reconocimiento del pueblo indígena como autónomo con capacidad para autodeterminarse y definirse significó lograr la declaración constitucional del país como pluricultural y multiétnico¹, con facultades para administrar justicia, normas, autoridades y procesos propios. El reconocimiento a la pluralidad es efecto de las luchas políticas y sociales de los movimientos indígenas y los sectores subalternos, pero también podemos decir que es el resultado de la convivencia de los grupos, de los procesos en donde se produce una mutua influencia, la interculturalidad.

Si el concepto de interculturalidad define procesos de interacción propios de la diversidad cultural en una sociedad, podríamos decir que, en el campo de los ordenamientos legales, la dinámica de transformación de los sistemas jurídicos en virtud de la interrelación entre ellos se representa en el concepto de interlegalidad.

En este punto es importante reconocer las diferencias cuando hablamos de pluralismo jurídico y cuando nos referimos a interlegalidad. El primero es un concepto más bien estático que inscribe autonomía a cada uno de los sistemas que conviven al interior de un mismo Estado y, por lo tanto, es el que se maneja a nivel de formalismos y normas positivas. El concepto de interlegalidad, en cambio, es más dinámico; se refiere a procesos de interrelación y transformaciones; supone la permeabilidad de los ordenamientos legales y es lo que sucede en la práctica, más allá de la formalidad y las demandas de autonomía.

1 La Constitución Política de la República del Ecuador aprobada el 5 de junio 1998 por la Asamblea Nacional Constituyente, oficializa al país como pluricultural y multiétnico.

Interlegalidad y multiculturalidad

En la discusión entre multiculturalismo e interculturalidad es necesario indagar sobre las aproximaciones teóricas que facilitan la identificación de estos elementos y lo que caracteriza a cada una. El concepto de multiculturalidad encierra una aceptación de heterogeneidad en la convivencia de varias culturas, un reconocimiento de la diferencia. Mientras que el concepto de interculturalidad es más dinámico y responde a una continua interacción que genera transformaciones. La interculturalidad va mucho más allá de la coexistencia o el diálogo de culturas, es una relación permanente y responde más efectivamente a las demandas de garantías de derechos y respeto al desarrollo de espacios comunes.

Una sociedad intercultural es aquella en donde se da un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo. La interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa. No es sólo reconocer al “otro” sino, también, entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no sólo de contacto sino de generación de una nueva realidad común.

Al igual que la cultura, los diferentes sistemas legales se permean entre sí. La pluralidad de sistemas normativos y su conexión generan una multiplicidad de fenómenos nuevos, la interlegalidad que, de acuerdo al concepto trabajado por Boaventura de Sousa Santos, no se trata de distintos órdenes legales que coexisten en el mismo espacio político, sino de concebir esos diferentes espacios legales superpuestos y que se graban en las mentes y se materializan en las acciones (de Sousa Santos, 2003).

El concepto de interlegalidad en tanto coexistencia en el mismo espacio político de diferentes órdenes jurídicos y la dinámica que encierra, permite indagar en procesos de ‘entrecruzamiento’, a fin de encontrar si en realidad están presentes nuevos principios normativos en el discurso y las prácticas judiciales de resolución de los conflictos, saber si los espacios normativos han sido penetrados y cuáles son los referentes que se han inscrito.

La asimilación de la interlegalidad por la sociedad no es tarea fácil. En la práctica, las instituciones judiciales y sus personeros ni siquiera se plan-

tean la posibilidad de reconocimiento de ordenamientos paralelos. La negativa supone que el reconocimiento y garantía de la justicia indígena implica limitaciones al ejercicio de la justicia formal, temor que está cargado de desconocimiento.

Se sostiene que el paralelismo es atentatorio contra la norma fundante y contra los principios de igualdad y generalidad de la ley. Evidentemente, las teorías que argumentan a favor de la supremacía del sistema formal han construido su discurso sobre la base de una visión particular del orden, sin permitirse visualizar formas de organización distintas a la propia. Se intenta responder y solventar los intereses de una sociedad determinada y sus relaciones sociales, y con ello se generan mecanismos para el ejercicio del control social.

Este discurso no responde las interrogantes que surgen de la coexistencia de ordenamientos paralelos con una norma fundante y principios propios y diferentes que responden a ella. Como lo explica Carlos Córdova (1995), para entender el concepto de 'pluralidad jurídica' deberemos empezar por la noción de costumbre, entendida como la norma de una comunidad a la que responde la conducta, que significa obediencia a dichas normas, es decir que la conducta es el índice de la existencia de las costumbres. Es fundamental partir de la teoría del Derecho para explicar la forma en la que se generan las 'normas fundamentales' o 'reglas de conocimiento' como base de todo sistema jurídico tanto formal como consuetudinario, y más allá de ello para entender el por qué se cumplen las leyes (por necesidad o por conveniencia); es necesario reconocer la organización jurídica para reconocer al Estado. De esta manera se explican las razones del porqué los principios de los sistemas legales tanto del derecho estatal como del consuetudinario sean distintos.

Es imprescindible analizar los procesos de interculturalidad e interlegalidad para entender por qué las reglas de conocimiento de un sistema pueden estar presentes en el otro y viceversa y, así mismo indagar sobre la interlegalidad como la capacidad de permeabilizar las reglas de convivencia como efecto de una relación mutua. "La interlegalidad es la dimensión fenomenológica del pluralismo jurídico. Se trata de un proceso altamente dinámico porque los diferentes espacios jurídicos no son sincrónicos" (de Sousa Santos, 2003: 251).

Justicia indígena y derechos de las mujeres

Aili Mari Tripp (2008) esboza, a través de ejemplos concretos, su teoría de que la integridad de una cultura no depende de prácticas o rituales únicos, y mucho menos cuando esto significa daño para las mujeres. Las prácticas culturales representan un valor que se ejecuta, pero no por ello se trata de un mismo concepto, es decir que plenamente se puede separar la práctica del valor encerrado en ella. Con ejemplos como el caso de Uganda², permite ver que la transformación de cualquiera de ellas (práctica e instituciones) a favor de la situación de las mujeres no debilita la integridad del grupo. Los elementos de la cultura se transforman constantemente, la cultura no es estática y su transformación no le resta legitimidad.

Hace hincapié en que las prácticas que apelan a la identidad cultural para justificar la opresión de la mujer sirven para proteger intereses económicos o políticos. Se transforma en una estrategia para asegurar la legitimidad y garantía por parte del Estado, pero ello no quiere decir que la lucha por la preservación de la cultura y la identidad y el respeto de los derechos de las mujeres sean excluyentes. "La integridad cultural no puede tener como eje ningún ritual o práctica especialmente si lesiona de alguna manera a las mujeres" (Tripp, 2008: 293).

Para encontrar una salida en el desencuentro entre derechos colectivos y derechos individuales, es necesario analizar los casos en que las mujeres han emprendido luchas políticas contra movimientos centrados en la identidad étnica o racial debido a que sus objetivos erosionaban los derechos de las mujeres. De esta manera, se puede comprobar que los requerimientos y participación de las mujeres para generar cambios en las prácticas culturales no lesionan el principio de identidad de los pueblos, los derechos colectivos no se ven disminuidos por el respeto a los derechos de las mujeres. La cultura en sí no es estática, se transforma y así, modifica las tradiciones sin debilitar la integridad del grupo; sin embargo, los cambios que parecen amenazantes pueden generar resistencia.

2 En 1995 las mujeres activistas ugandesas lograron incluir en la constitución una norma que prohíbe leyes, culturas, costumbres y tradiciones que van en contra de la dignidad, el bienestar o el interés de las mujeres, o que debiliten su estatus.

La investigación

En el contexto del marco referencial antes descrito, inicio la investigación que fue realizada en cuatro comunidades shuar de la parroquia Sevilla Don Bosco del cantón Morona, en las inmediaciones de la cabecera parroquial.

Los shuar

En los doce cantones de la provincia de Morona Santiago, cuya capital es la ciudad de Macas, se encuentran comunidades con población shuar. Solamente en el cantón Morona existen alrededor de sesenta comunidades shuar³ reconocidas por los gobiernos locales y que se integran a la planificación anual de obras y del presupuesto participativo.

El cantón Morona está dividido en ocho parroquias rurales y una parroquia urbana. Su territorio comprende una superficie total de 4 606,9 km². “En el cantón Morona se encuentra parte de la nacionalidad shuar, esta nacionalidad reivindica un territorio de 900 688 ha. La extensión legalizada hasta la fecha es de 718 220 ha, mientras que 182 468 ha se encuentran aún sin reconocimiento legal” (Municipio de Morona, 2009)⁴.

La parroquia de Sevilla Don Bosco es la más grande del cantón Morona, tiene más de diez mil habitantes disgregados en una superficie geográfica de 2 208 kilómetros cuadrados⁵. Hay comunidades a las que el acceso desde la cabecera cantonal y parroquial es por vía fluvial, además de una caminata de horas y a veces días enteros. Aquellas a las que se puede arribar por vía carrozable están a expensas del servicio de transporte público que en algunos de los casos cubre las rutas una sola vez al día.

En la actualidad, la mayoría del territorio tradicionalmente de caza, está siendo sustituido por pastizales para ganado, lo que ha traído como consecuencia el agotamiento progresivo del suelo y una menor disponibilidad de tierras provocando hechos que, por un lado, provocan cambios

3 Datos facilitados por el Consejo Provincial de Morona Santiago, 2009.

4 <http://www.macas.gov.ec>; visitada el 7 de mayo de 2009.

5 <http://www.macas.gov.ec>; visitada el 10 de abril de 2009.

en el patrón de asentamiento ancestral, disperso y zonificado de acuerdo a relaciones de parentesco, hacia uno más sedentario que genera, a su vez, efectos en el sistema socioeconómico.

Los grupos shuar no solamente se han anexo al sistema de división política del Estado sino también al de producción y de mercado, que en esencia es totalmente diferente a su sistema cultural, por el que el shuar mantenía una estrecha relación con la tierra, en tanto abastecía al individuo de todo lo necesario para sobrevivir.

El trabajo tradicionalmente no estaba vinculado a un nivel de producción que vaya más allá de cubrir las necesidades personales y familiares. Ello implica la inexistencia del concepto de acumulación de bienes. Los recursos naturales tenían un valor de usufructo no de propiedad, y el intercambio se generaba únicamente en una relación social más no económica.

En la actualidad, de las prácticas y costumbres de los shuar en su vida cotidiana muy pocas se mantienen, debido al permanente proceso de transformación cultural. Sin embargo, es necesario para este trabajo tratar de rescatar lo más relevante de las narraciones sobre las relaciones de género entre los shuar como resultado de las investigaciones realizadas.

Las principales actividades de la mujer se desarrollaban exclusivamente en el ámbito privado. A la mujer le era ajeno todo aquello que implicaba relación con actividades masculinas e, incluso algún tipo de acercamiento a personas de fuera de su seno familiar, exceptuando ciertos casos en los que le acompañaba siempre su esposo o el jefe de hogar (Bianchi, 1993).

El trabajo reproductivo de la mujer se resume en la crianza y educación de las hijas mientras viven en su casa y de los hijos hasta los ocho años, además del trabajo de cultivo y cosecha de la chacra para la nutrición familiar. A la mujer se le asignaba un espacio físico de la casa concebido como un espacio familiar, que ocupaba junto con sus hijos pequeños y donde se preparaban los alimentos. Indiscutiblemente la vida en comunidad transformó la disposición de las viviendas y el espacio diferenciado de hombre y mujer. Actualmente las casas se construyen de madera o mixtas (Bianchi, 1993).

El hombre, en cambio, tenía a su cargo las tareas de cacería y pesca. Además era y sigue siendo el encargado de las relaciones con otros miem-

bros de la comunidad por ser el representante de la familia en el espacio público. En cuanto al trabajo reproductivo, al hombre le correspondía la educación de los hijos varones después de que han cumplido diez años, y era quien se quedaba con ellos en caso de haber una separación conyugal. También tiene un espacio físico determinado dentro de la casa que además es donde se reciben las visitas (Bianchi, 1993).

En su interpretación sobre la cultura shuar, Bianchi (1993) encuentra que el hombre o su familia son los que tienen la potestad de elegir esposa cuando consideran que el joven está en edad de vivir en pareja. Las uniones se realizan para reforzar grupos familiares y por mutua conveniencia para las dos familias. En otros casos, el padre se compromete con su futuro yerno cuando la niña es aún pequeña. El matrimonio deberá esperar hasta que la muchacha llegue a la pubertad.

En la cultura shuar, la mujer representa el honor familiar; así en muchos casos, la mujer se convierte en objeto de intercambio de poder social. Es comprensible que si se reconoce la propiedad del hombre sobre la mujer, las sanciones por 'faltas en contra del honor' hayan sido más severamente castigadas en el caso de las mujeres en relación con las sanciones que se imponen a los hombres que cometen las mismas faltas. En caso de adulterio quien se considera afectado es el esposo de la mujer adúltera y no la esposa del adúltero. La infidelidad de una mujer significa traición al marido y deshonor para su familia⁶.

Los investigadores que han realizado estudios sobre la cultura shuar aseguran que la poliginia fue una práctica común en aproximadamente el cuarenta por ciento de hogares shuar. En el texto de Harner (1978) se da testimonio de que la práctica de la poliginia de forma sororal era frecuente, principalmente, porque ello permitía mantener armonía entre las mujeres de la casa precisamente por su relación parental.

6 El tema de la severidad en la aplicación de sanciones a la mujer por faltas al honor se menciona tanto en el texto de César Bianchi (1993) como en el de Michael Harner (1978).

Hallazgos

Tras haberse declarado al Ecuador como un país pluricultural y multiétnico⁷ a través de las leyes estatales y los convenios internacionales suscritos, se garantiza formalmente la protección y la 'integración' de los pueblos indígenas al sistema nacional.

Esta perspectiva de reconocer la existencia de grupos subalternos implica un ejercicio de poder, un acto de supremacía que condiciona la legitimidad del 'otro' a su inscripción en la norma positiva. Por estas razones, los ordenamientos legales se respetan en tanto no contravengan los principios básicos del derecho formal.

Las constantes luchas de los movimientos indígenas han dado como resultado reconocimientos tales como el derecho de propiedad y ocupación de territorios globales y la jurisdicción propia. Pero estas luchas por la defensa al pluralismo, la cultura, la organización política, los derechos colectivos, no han incorporado demandas de género. El que se introduzca la agenda de las mujeres indígenas en el discurso formal del movimiento, es un esfuerzo actual, a partir de la Constitución aprobada vía referéndum en 2008⁸.

Antes de que la Constitución de 1998 garantice la coexistencia de distintas formas de representación y control social en el país, los esfuerzos por la integración contemplaron diferentes proyectos cuyo objetivo principal eran incluir a las poblaciones indígenas al sistema nacional.

La población shuar asentada en las provincias amazónicas fue sujeto de estos procesos unas veces dirigidos, como en el caso de las misiones católicas y evangélicas, y otras veces espontáneos como la migración de la población mestiza de la sierra sur.

Estas intervenciones alteraron y modificaron profundamente la cultura shuar, lo cual ha sido ampliamente documentado en los estudios y publicaciones sobre los shuar.

En el texto de Chávez y García (2004) en el que se realiza la etnografía jurídica de dos comunidades shuar de la provincia de Morona San-

7 Constitución Política de la República del Ecuador aprobada el 5 de junio 1998 por la Asamblea Nacional Constituyente.

8 El referéndum se realizó el 28 de septiembre de 2008.

tiago, se deja claramente asentado el hecho de que las transformaciones sociales provocadas por las intervenciones de las misiones religiosas cambiaron los sistemas de producción, implementaron nuevas formas de convivencia y congregación vecinal, y con ello se adoptaron mecanismos de control social. “[L]as referencias de su forma de vida antes de la agrupación resaltan el cambio cultural ocurrido, y la descripción que hacen de su vida implica una permanente diferenciación entre el antes y el ahora” (Chávez y García, 2004: 85).

El agrupamiento de las familias en comunidades modificó la organización social y con ello el sistema jerárquico. El concepto de autoridad no responde a los tradicionales de sabiduría o destrezas en el arte de la guerra, sino implica tener reconocimiento político por algún logro obtenido en la convivencia al interior de la comunidad o hacia el exterior con otras organizaciones, inclusive estatales.

La organización de las comunidades y la elección de las autoridades por parte de los miembros de la comuna actualmente responden a conceptos del derecho estatal. La principal autoridad de la comunidad es el síndico, encargado de promover y cuidar los intereses de los comuneros, defender sus derechos e inclusive ser el responsable de visibilizar las necesidades de la gente. Es innegable que las nuevas estructuras de liderazgo responden a conceptos y prácticas del derecho positivo: un ejemplo, la palabra síndico con sus connotaciones no tiene traducción al shuar.

La relación con los entes estatales ha permitido que algunos principios, normas y prácticas propias del ordenamiento positivo se consideren legítimas en el sistema consuetudinario. Es el caso de la ‘violencia intrafamiliar’, que como conducta lesiva a la armonía familiar es un concepto nuevo entre los shuar, por lo que no se han generado aún mecanismos de solución alternos o procesos para sancionar estas conductas. Por ejemplo, en la cultura shuar si una persona ha sido agredida por un tercero, la familia tiene derecho a exigir que se reparen los daños; pero no se prevé nada para el caso en que el agresor sea un miembro de la misma familia y con derechos sociales de representación sobre la víctima.

En estos casos, en virtud de que no existen mecanismos de control social para evitar que se denuncie fuera de la comunidad, es legítimo que las mujeres pidan ayuda y presenten denuncias de maltrato por parte de un miem-

bro de su familia ante el orden formal y sus instituciones. Sin embargo, esto implica para ellas una serie de obstáculos y problemas que significa más agresión, a menudo sin llegar a obtener el respaldo y la protección que solicitan.

Una vez que la mujer decide pedir ayuda fuera de su comunidad se enfrenta a una serie de inconvenientes relacionados con la distancia, transporte, gastos de todo tipo, la falta de empatía de los funcionarios públicos y de los elementos policiales, entre los más evidentes. La ayuda que se necesita es inmediata, sin importar la hora del día o de la noche, y normalmente por los problemas del traslado y la distancia el auxilio policial se tarda o simplemente no llega. En muchos casos esto ocasiona que la mujer agredida desista de presentar algún tipo de denuncia.

El temor a regresar a la vivienda que se comparte con el agresor es uno de los problemas que más influye para abandonar la idea de denunciar la violencia. La denuncia implica trasladarse a la ciudad o pueblo más cercano donde funcionan las instituciones de justicia estatal, lugares donde no hay parientes ni personas conocidas o establecimientos públicos que ofrezcan alojamiento, y sin el dinero suficiente para estos gastos. Una de las mujeres entrevistadas comenta que ir a Macas para realizar trámites durante tres y siete días consecutivos es imposible, por el gasto que esto representa y principalmente, por el cuidado de los hijos que generalmente han quedado en casa.

La falta de recursos económicos para sobrevivir, tomando en cuenta que se asume el cuidado de los hijos, es el factor constante de las mujeres en los relatos. La dependencia de la pareja, tanto económica como socialmente es el argumento común al que la mayoría de las mujeres recurren para justificar el hecho de que continúen viviendo con sus agresores. En principio, no pueden dejar la vivienda que comparten con el agresor porque no tienen otro lugar donde llevar a sus hijos además de que no perciben un ingreso fijo con el que subsistir.

Actualmente, para las mujeres shuar que viven en las comunidades más cercanas a las urbes es muy difícil mantener la tradición de la agricultura de subsistencia, las parcelas de terrenos donde están las viviendas son pequeñas como para hacer cultivos y la economía familiar no permite adquirir fincas más grandes; una práctica que aún se mantiene en las comunidades más distantes.

Otro elemento de gran influencia es el hecho de contraer matrimonio a muy temprana edad, entre los once y quince años. Como lo menciona uno de los entrevistados:

[E]ntre la gente shuar era muy frecuente que los padres entreguen a sus hijas desde muy niñas, ahora ya no es tan común, pero la mayoría de las señoras que tienen más de veinticinco años se han casado muy niñas (Entrevista a TP, 2009).

Son mujeres que han mantenido la convivencia con su pareja muchas veces, desde la pubertad asumiendo como usuales los maltratos en la relación. Por ello, muchas veces la motivación y el detonante para rechazar la violencia no necesariamente es el sufrimiento de la agresión, sino que está afecte a los hijos, como se evidenció en uno de los casos estudiados.

El resultado final especialmente para las mujeres de las comunidades más alejadas, es que deben resolver muchos obstáculos en caso de que decidan rechazar la violencia. En primer lugar, tener conocimiento de qué actitud debe tomar o a quién acudir cuando está siendo víctima de violencia; algún tipo de medio para contactarse y pedir ayuda como una radio o señal de teléfono; capacidad para trasladarse a otra localidad; incluso la simple disposición de las autoridades para prestar ayuda es muchas veces el factor que hace la diferencia entre la protección o la indefensión.

Las mujeres tienen miedo porque de todas maneras no van a tener resguardo policial, saben que si llegan a su casa les van a pegar nuevamente y el problema va a ser más grave aún por la denuncia. Otro gran problema que enfrentan las mujeres es que al momento que denuncian no tienen a dónde ir sino que no les queda otra opción que regresar a la casa donde está su agresor, es decir meterse en la boca del lobo a sabiendas que nuevamente le va a pegar. Se arriesgan para nada porque las autoridades ni siquiera han pensado en la posibilidad de construir un albergue para mujeres maltratadas donde puedan alojarse mientras la policía saca al agresor de su casa o quedarse en la ciudad hasta que se siga el proceso y no tener que pagar gastos de estadía que es por lo que muchas mujeres no denuncian o una vez denunciado no regresan más a aportar pruebas. Las pobres tienen que regresarse así golpeadas como están otra vez a su casa porque no tienen dónde quedarse y con el peli-

gro de que su marido se entere de la denuncia y les vuelva a pegar (Entrevista a C. 2009).

La asistencia inmediata en la misma comunidad que elimine la necesidad de buscar ayuda externa y con ello exponerse a nuevos ataques aliviaría la mayoría de estos inconvenientes. Al momento no existe ningún proyecto comunitario o público enfocado a implementar programas en cada una de las comunidades para que las agredidas puedan poner la denuncia internamente, lo que supone la actuación directa de las autoridades comunitarias.

La actual estructura organizativa de las comunidades afiliadas a la Federación Shuar contempla entre los niveles jerárquicos la figura de la dirigencia de la mujer con representantes a nivel de asociación y comunitario.

Es necesario recordar que el Estado ecuatoriano ha adoptado sistemas legales de represión de la violencia contra la mujer sin distinguir particularidades culturales en su aplicación. Esta iniciativa puede significar imprimir a los procesos formales conceptos locales de solución de conflictos, aliviando los problemas propios de la generalidad y universalidad de la ley y el hecho de que no se considera ninguna protección especial de los derechos de las mujeres indígenas.

Además podría significar un paso para la erradicación de los factores que han impedido la incorporación de una atención integral de la política pública que responda a las necesidades específicas de las mujeres indígenas en materia de prevención, atención, sanción y eliminación de la violencia de género. Por el momento, los procesos de administración de justicia en las comunidades visitadas y que tienen contacto relativamente cercano a las cabeceras parroquiales y con las autoridades estatales son difusos.

A pesar de que los síndicos de cada comunidad intentan responder a los parámetros básicos que exigen las autoridades superiores de la asociación, los criterios de valoración al momento de sancionar un hecho de violencia intrafamiliar difieren. Por ejemplo, todos los síndicos entrevistados coinciden en que los delitos graves, que serían los asesinatos o las violaciones, no son resueltos al interior de la comunidad sino que se abstienen de intervenir para que sean las autoridades estatales las que conozcan del hecho; así como tampoco con quienes denuncian los delitos gra-

ves sino que son los perjudicados quienes acuden a los tenientes políticos o los jueces.

Un testimonio recogido en el texto de Chávez y García sobre las maneras de resolver un conflicto en caso de adulterio manifiesta que las prácticas ancestrales incluían cortar la piel de la cabeza de la mujer con un machete lo que servía de castigo ejemplificador para el hombre; pero en la actualidad, las prácticas han variado enormemente siendo sancionados con la expulsión de la comunidad (2004: 87).

Los casos de violencia intrafamiliar en algunas comunidades son resueltos con la intervención de los síndicos como mediadores entre las partes en conflicto; no se denuncian a las tenencias políticas sino que se intenta una restitución del orden familiar y por ende del comunitario, con el arrepentimiento del infractor y el perdón de la víctima. El bien protegido es el orden público.

En otras comunidades, las prácticas son diferentes; la violencia intrafamiliar se asocia con un concepto de delito grave que menoscaba los derechos de la mujer reconocidos como un bien superior. Ello es claramente comprensible a partir de las nuevas reformas legales principalmente al Código Orgánico de la Función Judicial, en el que se legitima la jurisdicción indígena y los procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos siempre que no se deje de sancionar la violación de derechos de las mujeres.

En estos casos, la mayoría de los estudiados, los síndicos se declaran incompetentes de resolver este tipo de violencia, manifestando que es derecho de las mujeres acudir ante la justicia formal para denunciar todo tipo de maltrato.

Es importante destacar que nuevamente la denuncia implica la iniciativa de la persona perjudicada. Las autoridades comunitarias no intervienen como parte del proceso, es decir, se abstienen de resolver e incluso de denunciar los hechos, por esta razón, que una mujer acuda directamente a los organismos de la justicia formal no se considera una afrenta o cuestionamiento a la autoridad de los líderes comunitarios.

No podría negarse que la actuación de los representantes comunitarios responde a un nuevo orden legal con evidente influencia del derecho positivo. Incluso los conflictos considerados como menores son enviados a las

autoridades estatales como última instancia, en caso de que las partes no lleguen a un acuerdo pacífico a través del diálogo.

De la misma manera, es importante precisar la existencia de mecanismos de control social propios en cada comunidad. Ejemplo de ello son las conductas consideradas como lesivas al orden social y por tal merecedoras de castigo y que no están tipificadas ni sancionadas en el derecho formal, como el adulterio, el chisme e incluso, según lo anotan Chávez y García, la falta de coordinación con las autoridades municipales, la división de las organizaciones shuar (2004: 90).

El punto es analizar si estos mecanismos de control generados a partir de las nuevas formas de organización social, que a su vez nacen de la interacción con organizaciones externas, componen o no un “campo de justicia indígena”.

El reconocimiento a la alteridad sociocultural y el campo de la justicia indígena

Según Bourdieu (2006), se puede hablar de un campo cuando se ha formado un espacio caracterizado por un conjunto de esquemas de acción, percepción y pensamiento recurrentes. Se produce gracias a prácticas repetitivas cotidianas que graban los esquemas sociales y desarrollan ciertas ideas de acción que se imprimen en los cuerpos de los individuos. A su vez, los actores ocupan diferentes posiciones en una continua reconversión desde las estructuras sociales a las mentales.

Si consideramos lo que prescribe la ley positiva ecuatoriana sobre derecho indígena encontramos que, para el derecho formal el campo de la justicia indígena se define a partir de tradiciones, costumbres, prácticas ancestrales. También se reconocen y garantizan las normas, procedimientos del derecho propio de los pueblos, nacionalidades, comunas y comunidades indígenas.

En el estudio anteriormente mencionado de Gina Chávez y Fernando García en dos comunidades shuar de Morona Santiago, los investigadores encuentran que a pesar de las transformaciones que las intervenciones han provocado en la cultura shuar, “continúan vigentes formas de relación in-

terna propias y distintas a las establecidas por la sociedad nacional, así como son propias y distintas las formas, mecanismos y procedimientos de control social que les rigen” (2004: 90).

Citando a Bronislaw Malinowski, Judith Salgado (2002) se refiere a las normas de los sistemas jurídicos como el mecanismo de control social a través de las cuales se mantiene el orden. Estos sistemas no son uniformes y cada grupo humano genera los propios. La existencia de diversos órdenes legales implica reconocer también que pertenecen a otras realidades, prácticas, autoridades, sanciones y procesos, y que por ello precisamente son sistemas válidos y legítimos. El derecho indígena es dinámico, ha sufrido transformaciones propias de la interrelación entre pueblos, incluso ha incorporado normas del derecho positivo.

Los nuevos conflictos generados por la relación con la sociedad mestiza han hecho necesaria la formación de sistemas de control propios, costumbres y prácticas que evidentemente no son ancestrales pero sí diferentes del derecho positivo.

Un claro ejemplo de ello son los casos que se citan en el texto de Chávez y García: en una comunidad con mayor relación con los mestizos, los conflictos internos más comunes incluyen falta de coordinación con las autoridades municipales, ventas de tierras comunitarias a los colonos, poligamia, problemas de linderos propios de la vida en comunidad, entre otros. “Metsankim es una comunidad que mantiene una relación muy intensa y cotidiana con el centro urbano y eso le abre a otro tipo de problemas” (Chávez y García, 2004: 90). Mientras que en una comunidad de difícil acceso, los conflictos más frecuentes están relacionados con conductas que la comunidad considera son provocados por la influencia del contacto con el exterior, tales como el robo que se identifican como una pérdida de valores culturales.

Las prácticas de administración de justicia adoptadas por las comunidades shuar que han sido el objeto de la presente investigación, no mantienen procesos uniformes. En lo referente al tratamiento de la violencia intrafamiliar, en cada comunidad el mecanismo adoptado por el síndico para la solución del conflicto puede variar de una comunidad shuar a otra; en algunos casos intervienen en calidad de mediadores, y en otros simplemente se declaran sin competencia para resolver el conflicto. No

existen procedimientos preestablecidos que tengan relación con formas tradicionales de confrontar el problema porque la vida en comunidad y la permanente interacción con la sociedad mestiza ha provocado que los valores del derecho formal hayan permeado en la convivencia y que sean adoptados como nuevos intereses a proteger a más de los propios.

El ‘campo’ de justicia indígena shuar, en las comunidades estudiadas, aún no ha consolidado sus instituciones. De igual manera, el proceso de afianzamiento en el que actualmente se encuentra su sistema legal no contempla procesos institucionalizados ni expertos legitimados. Se trata de un campo generado por las necesidades del Estado y los principios de la modernidad.

El proceso de reconocimiento del Ecuador como Estado multicultural, fundado en la diferencia y no en la igualdad, fue una respuesta a los principios integracionistas que reclamaba la modernidad. Modernidad que se caracterizaba por el desplazamiento de las viejas estructuras con la tendencia a crear un nuevo orden social que introduce el reconocimiento y la garantía de los derechos de ciudadanía, entre los que se encuentra el derecho a la libre determinación de los pueblos.

Esta visión integracionista promovía el cambio social en base a los requerimientos de los grupos sociales, tomando en cuenta los conceptos de derechos colectivos y de desarrollo de las capacidades del ser humano. En este sentido la idea de un campo de justicia indígena cubría la necesidad del Estado de corresponder los modelos sociales democráticos de consenso a través de la interacción; y de visibilizar las necesidades de cada individuo y plasmarlo en proyectos públicos que se enfoquen en el respeto de las diferencias.

Se cumplía plenamente con la exigencia moderna de una moral universal que reclama el reconocimiento de las diferencias particulares de los grupos humanos con el fin de lograr la integración general. La modernidad, manifiestamente, generó la necesidad de crear una sociedad integracionista, que ciertamente no es compatible con principios de autonomía y pluralismo.

Con estos intereses se construye el discurso estatal de pluralismo con base en las disposiciones constitucionales que reconocen la memoria oral y escrita. El diálogo intercultural emplea como punto de conexión el derecho constitucional que protege el derecho de los indígenas.

En las comunidades shuar de Morona, el elemento político indispensable para que las nuevas estructuras sociales y políticas funcionen como proyecto de integración han sido las autoridades comunitarias. Al ser los síndicos los representantes de las comunas y a su vez al estar reconocidos por las autoridades estatales, tanto locales como del Gobierno central, se convierten en una articulación entre los dos sistemas. Esto significa que se ha generado un campo de justicia indígena que se convierte en una conexión entre indígenas y Estado.

En la idea de justicia indígena no hay un campo con instituciones, procesos y prácticas consolidadas; lo que existe son necesidades generadas por los proyectos modernos de renovar las estructuras sociales, a través de los cuales el Estado delega a la justicia indígena, y por ende a las autoridades comunitarias, la consecución de sus objetivos integracionistas.

Los derechos de la mujer

En estas estructuras que se están formando, son precisamente los principios rectores, los procesos e instituciones encargadas de la protección a la mujer, los que aún no han sido legitimados.

A pesar de que la violencia como tal es censurada es difícil encontrar mecanismos instituidos dentro de cada comunidad para resolver los casos de violencia en contra de la mujer, probablemente porque el concepto de “derechos de la mujer” ha sido recientemente incorporado en el discurso de los líderes indígenas.

La víctima es quien, rechazando la violencia, tiene que buscar herramientas de protección, lo que Marcela Lagarde identificaría como el malestar de las mujeres que está presente en la queja, la denuncia, la protesta y las acciones que las mujeres realizan (1996: 91).

El análisis del marco legal estatal y comunitario es el que nos permite conocer las condiciones que enfrentan las mujeres indígenas en la justicia comunitaria y en la formal al denunciar la violencia. Evidentemente, la construcción abstracta de normas de protección a los derechos de la mujer y sus unidades ejecutoras, no facilitan este proceso.

Las mujeres reconocen las limitaciones del acceso a la tutela formal y buscan mecanismos que les permitan traspasar las fronteras culturales y sociales, que están más ligadas a la autodeterminación personal que a fuerzas externas; pero es un camino lleno de obstáculos.

Si bien es cierto que en los sectores investigados, los mecanismos de control social comunitarios en general, no se muestran adversos a las mujeres, a diferencia de lo que ocurre en otros grupos indígenas como lo que describe Maritza Segura (2006), tampoco contemplan elementos de asistencia.

Segura manifiesta que es un fenómeno ambiguo y actual el hecho de que se reconozca la violencia y se la silencie, lo que implica que no es un problema oculto en las comunidades indígenas (2006: 120), pero que responde a una suerte de naturalización de la violencia que mantiene a los hombres como grupo dominante con exclusividad para el ejercicio de la autoridad y del poder, y a las mujeres sin capacidad de cuestionamiento.

La violencia como una manifestación de dominación y ejercicio de poder de los hombres es una constante también en las comunidades visitadas. Pero, en la lógica y fundamentos del tratamiento del tema al interior de las comunidades no se reproduce de igual manera; los procesos de justicia de los shuar no se muestran particularmente adversos a las mujeres, siendo más bien que se trata de conceptos nuevos que están en la imposibilidad de manejar. Algunos síndicos se preocupan de intentar restituir el orden familiar a través del diálogo, otros se abstienen de conocer y resolver casos de violencia intrafamiliar.

En general la temática de la violencia hacia mujeres indígenas de etnia shuar a partir de una investigación de campo ha sido escasa a nivel académico y totalmente invisibilizada en el ámbito de las políticas públicas. Al parecer, esta es una manifestación del ínfimo nivel de reconocimiento por parte de las instituciones estatales a las prácticas culturales y situación de las mujeres indígenas, especialmente de la región sur oriental del país.

El sistema social de dominación que subordina en general a todas las mujeres, adquiere particularidades en contextos y espacios específicos. Las prácticas y las costumbres son solamente una expresión de cómo se han construido los roles de género en sociedades diferentes. Esta realidad se hace más cruenta para las mujeres indígenas que no solamente son violen-

tadas por los hombres indígenas, también por los que no lo son, porque la estructura social dominante que incluye al Estado no solamente discrimina y suprime a la mujer sino también a los diferentes.

Como propone Marcela Lagarde (1996), la violencia no es un tema aislado sino que hace parte del sistema donde se juegan relaciones de poder en base a una ideología dominante que niega y relativiza las consecuencias de la discriminación. La violencia es estructural en tanto se reproduce en las relaciones humanas como en las instituciones sociales.

Bibliografía

- Bianchi, César (1993). *Hombre y mujer en la sociedad shuar*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones (1978). *Mundo Shuar*. Serie F. Sucúa: Ediciones Mundo Shuar.
- Chávez, Gina y Fernando García (2004). *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio*. Quito: FLACSO/Petroecuador.
- Córcova, Carlos María (1995). *Derecho y pluralidad jurídica*. México: UNAM.
- de Sousa Santos, Boaventura (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Volumen I. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Harner, Michael J. (1978). *Shuar pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Lagarde, Marcela (1996). "Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas". En *Estudios básicos de derechos humanos*, Tomo IV, Instituto Interamericano de Derechos Humanos: 85-125. Costa Rica: IIDH.
- Salgado, Judith (Comp.) (2002). *Justicia indígena: Aportes para un debate*. Quito: Ediciones Abya Yala.

- Segura Villalva, Maritza (2006). "¿Resolución o silencio? la violencia contra las mujeres kichwas de Sucumbíos, Ecuador". Tesis previa para la obtención del título de Maestría en Antropología. Quito: FLACSO
- Tripp, Aili Mari (2008). "La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda". En *Descolonizando el feminismo*, Lilianna Suárez y Rosalva Hernández (Eds.): 285-330. Madrid: Ediciones Cátedra.

Entrevistas

- Secretario de la Fiscalía Indígena de Morona Santiago (N), 10 de mayo de 2009.
- Intendente de Policía de Morona Santiago (I), 19 de mayo de 2009.
- Teniente Político del cantón Sevilla Don Bosco (TP), 2 de junio de 2009.
- Asistente de la Intendencia de Morona Santiago (C), 27 de mayo de 2009.

Páginas electrónicas

- Municipio de Morona (2009). Visitada el 10 de abril de 2009
<http://www.macas.gov.ec>