

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE GÉNERO Y DESARROLLO  
CONVOCATORIA 2007-2009**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**INTERLEGALIDAD Y DERECHOS DE LAS MUJERES: VIOLENCIA DE  
GÉNERO EN LA NACIONALIDAD SHUAR**

**MARIANELA ÁVILA NAVARRETE**

**OCTUBRE 2010**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO Y DESARROLLO  
CONVOCATORIA 2007-2009**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**INTERLEGALIDAD Y DERECHOS DE LAS MUJERES: VIOLENCIA DE  
GÉNERO EN LA NACIONALIDAD SHUAR**

**MARIANELA ÁVILA NAVARRETE**

**ASESORAS DE TESIS: MERCEDES PRIETO NOGUERA  
LECTORES/AS: FERNANDO GARCÍA  
ANDREA PEQUEÑO**

**OCTUBRE 2010**

## **DEDICATORIA**

A mi familia, que han sido apoyo constante durante esta jornada: mi papá Eduardo, mi mamá Nelly, mis hermanos, mis hermanas.

A Darío y Sofía.

## **AGRADECIMIENTOS**

Mis sinceros agradecimientos a todas las personas que me ayudaron y contribuyeron para que se pueda realizar este trabajo de investigación. De manera especial a mis profesoras Mercedes Prieto y Bárbara Grünenfelder, su asistencia teórica ha sido la parte determinante de este trabajo de investigación. Agradezco a toda mi familia, muy especialmente a mi madre y mi padre, por el apoyo emocional y económico para financiar este trabajo. A mis hermanos, Eduardo, Adrián y Carlos Julián; a mis hermanas Sofía, Micaela, Alexandra y Cindy; a Darío por la compañía y el cariño incondicional.

## ÍNDICE

RESUMEN .....	7
<b><u>CAPÍTULO 1.- JUSTICIA INDÍGENA, INTERLEGALIDAD Y DERECHOS DE LAS MUJERES</u></b> .....	8
Introducción .....	8
El campo del derecho y el pluralismo jurídico .....	9
Pluralidad .....	10
Interlegalidad y multiculturalidad .....	14
Justicia indígena y derechos de las mujeres .....	16
Agenda de las mujeres indígenas .....	22
Las demandas de las mujeres indígenas .....	25
<b><u>CAPÍTULO 2.- LA NACIONALIDAD SHUAR: FORMAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL</u></b> .....	29
Introducción .....	29
Familia y relaciones de género .....	31
Integración y cambios .....	34
La administración de justicia .....	40
Violencia de género .....	42
<b><u>CAPÍTULO 3.- JUSTICIA ESTATAL A PROPÓSITO DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO</u></b> .....	47
Introducción .....	47
Las normas del derecho formal .....	48
Trámite especial .....	52
Trámite contravencional .....	52
Los procesos de la justicia formal .....	54
La denuncia .....	56
El proceso .....	58
La actuación de los Tenientes políticos .....	59
El proceso contravencional .....	64
Limitaciones .....	69
Obstáculos y dificultades de las denuncias .....	69
La calidad de la administración de justicia .....	73
<b><u>CAPÍTULO 4.- ¿EXISTE UNA JUSTICIA COMUNITARIA?</u></b> .....	77
Introducción .....	77
Autoridades comunitarias: ¿delegados estatales? .....	78
Síndico de la Comunidad Shimpis .....	79
Síndico de la Comunidad de Guadalupe de la parroquia Sevilla Don Bosco, Cantón Morona .....	82
Síndico de la Comunidad de Sagrado Corazón de la parroquia Sevilla Don Bosco, Cantón Morona .....	84
Historias de violencia .....	85
<b><u>CAPÍTULO 5.- PLURALISMO JURÍDICO: DOBLE TUTELA O INDEFENSIÓN?; LA MUJER SHUAR EN LOS SISTEMAS DE PROTECCIÓN</u></b> .....	92
La investigación .....	92
El recorrido .....	92

Los hallazgos .....	94
El reconocimiento a la alteridad sociocultural y el campo de la Justicia Indígena.....	102
¿Están las mujeres shuar protegidas?.....	106
Estado de indefensión .....	107
La agencia de las mujeres como factor decisivo del rechazo a la violencia .....	109
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	111
Entrevistas.....	114
Historia de Vida .....	115
Páginas electrónicas .....	115

## **RESUMEN**

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.

Fue importante para la realización de este trabajo, encontrar que detrás de los conceptos de pluralismo y autonomía de los pueblos, pueden generarse argumentos con los cuales se pretenda legitimar violaciones a los derechos de las mujeres indígenas. Desde aquí se realizó el análisis, 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 tipifica ni sancionan dichos actos de violencia de género.

El concepto de interlegalidad, en tanto argumenta que el sistema legal así como la cultura no es un conjunto impermeable y que la pluralidad de sistemas normativos y su conexión generan una multiplicidad de fenómenos nuevos, me ha permitido entender las estrategias utilizados por las mujeres para ser parte de la transformación y recomposición de las prácticas en la administración de justicia de su propia cultura, sin que por esto pierda legitimidad. Las mujeres reconocen estas limitaciones en el acceso a la tutela formal y buscan mecanismos para traspasar las fronteras culturales y sociales, que les permita rechazar y finalmente negociar el maltrato invocando derechos de autodeterminación personal.

# **CAPÍTULO 1**

## **JUSTICIA INDÍGENA, INTERLEGALIDAD Y DERECHOS DE LAS MUJERES**

### **Introducción**

En este capítulo realizaré un recorrido por las teorías que examinan el tema del pluralismo jurídico, la interlegalidad y las que abordan la relación entre la justicia indígena y el género. El debate en Ecuador se instala con las demandas de las nacionalidades indígenas de reconocimiento a la diversidad socio cultural así como a las normas del derecho consuetudinario como un sistema jurídico al que responde la organización y la convivencia social de las comunidades indígenas. Se trata un reclamo de autonomía para la justicia comunitaria de forma tal que se respete el concepto de pluralidad jurídica constitucionalmente garantizado.

En el texto de la nueva constitución política del Ecuador, aprobado mediante referéndum y que está vigente desde octubre de 2008, se ha ratificado las normas que garantizan los conceptos de pluralidad cultural y jurídica, consolidando de esta manera la incorporación de las necesidades de todos los actores sociales, la participación y en especial la protección del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas. La importancia del respeto a los diversos sistemas normativos radica en el fin último de la organización y la convivencia social, que se logran mediante la “eficacia” de la norma fundante o de reconocimiento. Al ser efectiva ayuda a conseguir ciertas conductas deseadas por el grupo de poder.

Estos mismos principios constitucionales condicionan el reconocimiento del pluralismo jurídico al respeto del derecho de las mujeres (Constitución de la República del Ecuador, art. 57, 171, R.O. No. 449 de 20 de octubre de 2008). En principio, estos derechos pueden parecer desconocidos en las tradiciones de las comunidades indígenas, pero es importante considerar que si los procesos culturales se nutren constante y cotidianamente con procesos actuales internos y externos (Chávez y García, 2004), estas tradiciones pueden ser modificadas en base a tensiones y negociaciones de sus actores.

Por lo tanto, respecto al tema de los derechos de las mujeres y la violencia intrafamiliar al interior de los pueblos indígenas, será importante descubrir si se han generado tensiones en torno al tema de la violencia contra la mujer que cuestione la

justicia comunitaria, y si existe algún tipo de negociación que reinvente su propia tradición y transforme sus procesos.

### **El campo del derecho y el pluralismo jurídico**

Bourdieu (1999) concibe su teoría de la noción de campo a partir de un conjunto de relaciones objetivas en las que interactúan agentes. A su vez los campos son espacios con una estructura definida donde cada uno de los actores ocupa una posición, pero estos espacios son independientes de las características de sus ocupantes. En definitiva no es un conjunto de personas dedicadas a ciertas actividades sino que se trata de un “sistema de posiciones que ocupan los agentes” en un campo específico. Los límites del campo se definen por sus efectos (no por los actores), lo que a su vez tiene relación directa con la investigación empírica. En cada campo se generan estrategias de transformación por la lucha entre las fuerzas que los constituyen. Los campos son autónomos, tienen sus propios sistemas normativos.

Para analizar un campo Bourdieu (1999) sostiene que es necesario hacerlo en tres momentos. En principio es necesario examinar la posición de un campo en relación al campo del poder; en un segundo momento se debe establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que se encuentran en lucha en ese campo; y, finalmente es necesario analizar los habitus de los agentes, que son una expresión de las condiciones económicas y sociales del campo donde interactúan y que han interiorizado.

En este sentido, el campo del derecho puede ejemplificar claramente la dinámica descrita por Bourdieu (1999). Como uno de los campos autónomos que existen en el espacio social, tiene una estructura definida y plazas en los que sus actores ocupan posiciones, desde de las cuales generan agencia. Se trata en efecto de un sistema que subordina por de haberse adjudicado capacidad para “legitimar” las conductas sociales de los agentes, lo que le permite mantener el poder. Su estructura no depende de sus instituciones o actores, a pesar de que cada uno de ellos ocupa un espacio.

A su vez el campo del derecho formal tiene como característica ser el fundamento del Estado. Carlos Córdova (1995) considera que la característica del estado es la esencia

de sistema jurídico; es decir, que la norma pasa a ser el eje del derecho y no la justicia, la que se transforma en un “deber ser”, una mera aspiración. El que las teorías clásicas del derecho defienden la existencia de un sistema jurídico superior que subordina a otros existentes, puede equipararse a las fuerzas constitutivas que generan estrategias para mantener su hegemonía. La sujeción a este ordenamiento producido por la eficacia de la premisa suprema, que está inscrita en la cotidianidad de la convivencia social, señala su posición con respecto al campo de poder. De esta manera se construye la idea de un estado unitario que legitima la norma y el poder, un discurso normativo del ejercicio del poder (Córcova, 1995).

Si suponemos que la ley debe encerrar un ideal de justicia y razón, que está legitimado por el pacto social, la confianza en la eficacia de la estructura legal estaría depositada en el legislador en sus conceptos personales de racionalidad y justicia. A través del sistema de normas que elabora el legislativo, el estado produce un orden jurídico, un sistema único de control de la conducta social fundamento del monismo jurídico.

## **Pluralidad**

Los conceptos y teorías que defienden el monismo jurídico<sup>1</sup> no han sido capaces de superar las críticas que se han hecho sobre las pretensiones hegemónicas del derecho estatal, así como las que sostienen que se fundamenta en principios inmutables que evidentemente no corresponden a las relaciones de la convivencia humana. Estos criterios se han vuelto insostenibles considerando la existencia de sistemas normativos que no emanan de la sociedad global sino que son normas estatales y locales que emergen de necesidades situadas y que además de se producen constante y dinámicamente.

Para Córcova (1995) el concepto de “pluralidad jurídica” empieza 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

---

<sup>1</sup> El Monismo Jurídico refiere a las teorías que tratan de reducir los mecanismos de control social a un orden único a cuya legitimación están sujetos otros coexistentes.

la forma en cómo se generan las “normas fundamentales” o “reglas de conocimiento” como base de todo sistema jurídico tanto formal como consuetudinario, y sobre todo para entender el por qué se cumplen las leyes (por necesidad o por conveniencia). Es necesario reconocer la organización jurídica para reconocer al estado. Hay que tener presente que, en la coexistencia en el tiempo y en el mismo territorio de dos o más sistemas normativos, uno de ellos es el dominante, y que nunca está en riesgo, a pesar de que entre ellos haya contradicción.

Tanto las normas y el derecho interno así como las internacionales protegen y garantizan las prácticas indígenas, se ha reconocido que el respeto a la diversidad de las naciones, se identifica con el respeto a la democracia. En torno a estas premisas se han firmado acuerdos, convenios y tratados internacionales, que el Ecuador ha suscrito también. Principalmente con el fin de proteger a los pueblos indígenas de la explotación con el trabajo forzado y de la expulsión y el desplazamiento masivo de sus tierras por los trabajos mineros e hidrocarburíferos que ha provocado el exterminio de comunidades indígenas enteras. Ejemplo de ello son los Convenios 107 y 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el Convenio Constitutivo del fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas para América Latina y el Caribe.

La intensión de la recomendación 104 de la OIT sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas, emitida en Ginebra en 1957, fue lograr la integración de las minorías étnicas, respondiendo a una filosofía más bien paternalista, concentrada y absorbente de un estado hegemónico, reglamentando condiciones para el uso de la tierra.

En junio del mismo año se firma el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes, con el propósito de regular la propiedad y el uso de las tierras. Este es el antecedente para que en 1989, en el convenio 169 de la misma Organización, se incluyan temas de reconocimiento a la identidad y subsistencia independiente de las poblaciones indígenas y tribales en un capítulo entero sobre pueblos indígenas y tribales. De esta manera el derecho internacional les otorga legitimidad. Uno de los aspectos más importantes del este convenio es el reconocimiento del derecho a la tierra y al territorio; es decir, el

derecho a la utilización de los recursos naturales y la autonomía en la administración de justicia.<sup>2</sup>

El discurso oficial del pluralismo sostiene que el reconocimiento constitucional de la memoria oral y escrita de las comunidades indígenas legitima sus prácticas en materia de administración de justicia, sin tomar en consideración que la sociedad y la cultura sufren constantes transformaciones. El reconocimiento al pluralismo no solamente refiere a la memoria y a culturas ancestrales, sino a la diversidad en las formas de vida de los pueblos, se trata de entender a la constitución como un sistema de reglas mínimas de convivencia.

Las culturas a lo largo de su historia han diseñado distintas formas de representación que buscan ejercer el control social. Las culturas tienen formas diferentes de vigilancia e intervención en la sociedad. Por su parte el derecho mismo en su definición occidental no se limita solo a una cultura sino que se refiere a la equidad en las relaciones de los seres humanos. El derecho es una representación presente en toda organización social, que no es estática ni general. A pesar de ello, aún persisten teóricos y, principalmente políticos, que sostienen que el concepto de pluralismo atenta contra el principio de unidad del derecho y que la garantía a la pluralidad ha desarticulado y fraccionado el sistema jurídico ecuatoriano así como la realidad misma del estado de derecho.

Las luchas de los pueblos indígenas a través de las cuales se pretende el reconocimiento y respeto a su organización e instituciones ha generado cuestionamientos al sistema jurídico dominante. Han provocado también una nueva mirada del ordenamiento jurídico formal frente a otras formas de representación del derecho y de la ley; se trata de una mirada crítica. Se ha hecho parte de los debates políticos la innegable existencia de una cultura que obedece a un sistema hegemónico de regulación, que además ha invisibilizado a los “otros” ordenamientos considerándolos subalternos sin concederles legitimidad. Para Fernando García (2008) el derecho positivo formal está en crisis y ha sido cuestionado principalmente por su ineficacia pero además por la diversidad socio cultural.

---

<sup>2</sup> El convenio 169 de la OIT fue aprobado por el congreso nacional del Ecuador el 14 de abril de 1998 y ratificado por el Presidente de la República en mayo del mismo año.

La posición actual del grupo dominante es asegurarse su supremacía reconociendo la presencia de sistemas subalternos cuya existencia y legitimidad está condicionada a su registro en la norma positiva. Para el positivismo el derecho indígena, en tanto es un sistema subordinado con relación al formal, necesita reconocimiento constitucional; existe en tanto se adecue o no contravenga las disposiciones de la norma escrita.

Para Sousa Santos (2003) el derecho del estado es una forma de mirar la realidad lo que no significa que sea la única. Esta representación implica el convencimiento de que la facultad de otorgar poder es exclusiva del estado. En el Ecuador el reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico fue el instrumento para legitimar prácticas ajenas al formalismo pero vigentes y actuales, ejemplo de ello es la Ley de comunas que ampara formas de asociación locales (Ley de Organización y Régimen de Comunas, R.O. Suplemento No. 315 del 16, de abril de 2004).

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 como 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. Que el pueblo indígena se reconozca como autónomo con capacidad para autodeterminarse y definirse, significó lograr la declaración constitucional del país como pluricultural y multiétnico, con facultades para administrar justicia, normas, autoridades y procesos propios. Uno de los cuestionamientos es si a su vez este fortalecimiento produce fisuras en el orden formal.

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<sup>3</sup>.

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; refiere a

---

<sup>3</sup> La Constitución Política del Ecuador de 1998 oficializa al Ecuador como pluricultural y multiétnico

procesos de interrelación y transformaciones; supone la permeabilidad de los ordenamientos legales y es lo que en realidad sucede en la práctica, más allá de la formalidad y las demandas de autonomía (De Sousa Santos, 2003). Lo que existe en realidad es un proceso de interlegalidad, de complementariedad.

### **Interlegalidad y multiculturalidad**

En el tema de 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 (Irigoyen, 2006). Mientras que el concepto de interculturalidad es más dinámico y responde a una continua interacción que genera transformaciones (Walsh, 2002). 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 solo reconocer al "otro" sino, también, entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no solo 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. Es así que frente al tema del pluralismo jurídico está presente el tema de la interlegalidad, que tomada desde el concepto trabajado por Boaventura de Sousa Santos (1987: 297, 298) se considera que “no se trata de distintos órdenes legales concebidos como entidades separadas que coexisten en el mismo espacio político, sino se trata de concebir esos diferentes espacios legales superpuestos, interpretándose y confundidos tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones”.

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.

Que la sociedad asimile del concepto de interlegalidad no es tarea fácil. En la práctica las instituciones judiciales y sus personeros ni siquiera se plantean 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, este temor 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 en base a 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.

Evidentemente 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 cómo se generan las “normas fundamentales” o “reglas de conocimiento” como base de todo sistema jurídico tanto formal como consuetudinario, y sobre todo 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 de que los principios de los sistemas legales tanto del derecho estatal como del consuetudinario sean distintos.

Al contrario del sentido común jurídico hoy dominante, el nuevo sentido común parte de una concepción del derecho autónoma de la que es producida por las profesiones e instituciones jurídicas del estado moderno y que está en la base de la ideología jurídica dominante. Al cuestionar esta ideología en tanto que forma de auto-conocimiento que legitima y naturaliza el poder social de los profesionales y de las clases sociales que ellos sirven con mayor o menor autonomía, el nuevo sentido común jurídico es un conocimiento vulgar más crítico. Trivializar y vulgarizar el derecho implica necesariamente, en una fase de transición ideológica, cuestionar y criticar el poder social de los que insisten en la sacralización, ritualización y profesionalización del derecho (De Sousa Santos, 2003: 251-252).

De esto la importancia de analizar los procesos de interculturalidad e interlegalidad para entender el por qué y cómo las reglas de conocimiento de un sistema pueden estar presentes en el otro y viceversa. Analizar 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 Uganda<sup>4</sup>, 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.

---

<sup>4</sup> En 1995 las mujeres activistas Ugandesas han logrado 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.

Hace hincapié en que las prácticas que apelan a la identidad cultural para justificar la opresión de la mujer lo hacen para proteger intereses económicos o políticos. Se transforma en una estrategia para asegurarse 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 con 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 e 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 entender 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. En tanto la cultura en sí no es estática, se transforma constantemente modificando tradiciones sin debilitar la integridad del grupo, aún así los cambios más evidentes que parecen amenazantes generan resistencia.

En el caso de Uganda por ejemplo, las demandas de modificación en el sistema de tenencia de la tierra han provocado debates políticos y argumentos en contra basados principalmente en la conservación de la tradición. El requerimiento pretendía incorporar una norma de copropiedad en la tierra entre los esposos, en virtud de que sin ello la mujer no tiene derecho a heredar tierras de sus padres ni de sus maridos aunque la hubiesen adquirido y trabajado juntos. La necesidad de producción agrícola para comercialización, la privatización y la escasez de tierras, entre otros, han dado paso a la propiedad individual de la tierra por sobre la colectiva. En estos cambios algunas mujeres han logrado ser propietarias de tierras a pesar de que ello desafía las estructuras de propiedad comunitaria y del clan, que es lo que alegan los opositores. “El conflicto sobre la ley de tierras mostró de qué manera las organizaciones de mujeres han llevado hacia un escenario político su lucha por transformar prácticas e instituciones de usos y costumbres muy arraigados...” (Tripp, 2008: 310).

Por su parte Aída Hernández (2002) hace un análisis del caso mexicano, con respecto a los debates entre derechos culturales y derechos de las mujeres indígenas, una vez que a partir de la década de 1990 se reconoció como una nación multicultural.

Encuentra paradójico que el reconocimiento de la diversidad signifique exclusión y la marginación de los grupos. Como por ejemplo que el respeto por la cultura permita que las mujeres indígenas no tengan derecho a poseer tierras, heredar bienes de la familia, o tener el poder político. De esta manera podemos entender las contradicciones que en el tema de garantía de derechos puede tener la aceptación oficial de multiculturalismo, según la autora en México significó en la práctica el detrimento de los grupos débiles de las comunidades indígenas, entre ellos las mujeres.

Un ejemplo claro de la forma en que la primacía que reconoce a la "cultura" puede perjudicar a las mujeres indígenas y de cómo en ciertos casos las prácticas culturales y el respeto a ellas puede convertirse en una violación a los derechos de las mujeres, es lo que Aída Hernández (2002) relata en su artículo sobre los indígenas lacandones. El asesinato en el que el marido reclama su derecho tradicional de "disciplinar" a su esposa. En base a las disposiciones de las leyes penales mexicanas las circunstancias atenuantes culturales podría conmutar el delito de homicidio a la muerte accidental a pesar de que no hay argumento cultural puede ser utilizada para justificar el asesinato. O el Caso de tzotzil de Acteal en el municipio de San Pedro Chenalhó, Chiapas; donde el supuesto implícito era que la violencia en Acteal estaba vinculada al mundo indígena y sus ritos de guerra. El argumento de la defensa de los paramilitares fue que las mutilaciones de las mujeres embarazadas, niños y ancianos que se habían producido en la masacre, de alguna manera podría ser "explicada" en términos culturales, es decir que las prácticas culturales permitían y legitimaban los asesinatos de mujeres.

A pesar de que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, fue la primera guerrilla en América Latina para promover y dar prioridad a las demandas de género dentro de su propia agenda política, en muchos casos los derechos de las mujeres eran contrarios a las prácticas tradicionales de las comunidades indígenas. Aquí nace la lucha específica de las mujeres indígenas organizadas para conciliar las dos pretensiones, defender su cultura y sus derechos. Por un lado, piden al Estado mexicano a reconocer los derechos de los pueblos indígenas a la libre determinación en el marco de una reforma de

Estado-nación, por el otro están luchando al interior de sus propias comunidades y organizaciones para una reformulación crítica del sistema normativo vigente (Hernández, 2002).

La lucha al interior de las comunidades no es simple, deben enfrentarse al sistema de derecho indígena, eso implica inclusive enfrentarse a la perspectiva esencialista de algunos sectores del movimiento indígena, que glorifican ciertas tradiciones culturales, argumentando a favor del cambio de las tradiciones que consideran que disminuyen su dignidad.

Si partimos de la expresión de que los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y la autodeterminación; el sistema estatal ha “legitimado” su derecho a mantener sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de los conflictos internos. Esto se condiciona al respeto de los derechos individuales, los derechos humanos y, específicamente, la dignidad y la integridad de las mujeres, como en el caso de Ecuador.

Para Hernández (2002) la idealización del “espíritu conciliador” que se le atribuye a la normativa indígena olvida que tales enfoques dejan de reconocer las relaciones de poder desiguales que existen dentro de las comunidades indígenas, en particular, las desigualdades de género. Las experiencias de las mujeres con las autoridades nacionales y tradicionales han puesto de manifiesto las desigualdades de poder que existen en los diferentes niveles de ambos sistemas de justicia. Esto significa que el proporcionar una mayor autonomía para las comunidades indígenas no ha sido en sí misma suficiente para garantizar la “dignidad y la integridad” de las mujeres indígenas. Por lo que la alternativa son las transformaciones culturales. Lo que propone Hernández (2002) es generar estrategias para que los valores universales, como los derechos humanos se introduzcan en los contextos locales, y de esta forma garanticen el mayor acceso a la justicia.

Hernández (2002) invita a hacer un análisis de la tendencia a pasar por alto la heterogeneidad indígena y los conflictos internos de los pueblos indígenas que son vistos como portadores de la tradición y por tanto sin la posibilidad de transformarse. Es necesario reconocer que todos los grupos sociales se modifican constantemente.

En el Ecuador las luchas por la defensa al pluralismo cultural no incorporaron las demandas de género, en tanto que los roles reproductivo y de proveedoras que realizan

las mujeres indígenas no se cuestiona en el discurso formal. Si la estrategia es posponer los intereses de las mujeres indígenas en el afán de robustecer la lucha por los derechos colectivos, detrás de ello es posible que se esté generando un proceso de creación de feminismo indígena (Prieto, et. al., 2005).

En un análisis general al discurso de los derechos de la mujer, como derechos humanos asumimos su universalidad en tanto su amparo cobija a todo el género; los mecanismos de protección representan un arma en contra de la violencia y la discriminación, y sobre todo significa un avance en la lucha del feminismo para lograr igualdad en el reconocimiento, goce y ejercicio de los derechos humanos.

El discurso que supone la homogeneidad en la situación de las mujeres en todo el mundo, se fundamenta en una teoría que no está ideológicamente alineada ni se adapta a las características propias de vida de cada mujer. El cuestionamiento a la generalidad surge como necesidad de conocer qué sucede con las comunidades indígenas y rurales, en razón de que el origen occidental de la teoría de los derechos humanos parece no responder a la realidad de las mujeres indígenas. En este sentido es importante preguntarse cuáles son las estrategias que utilizan estas mujeres para rechazar la discriminación y la violencia por razón de género. Mujeres indígenas que en la mayoría de los casos ni siquiera han escuchado hablar de sus derechos y de los mecanismos de protección que las amparan, y principalmente sus dispositivos para entrar en el espacio público y hacer conocer sus demandas.

Para abordar el tema de los conflictos que pueden surgir entre los debates de las feministas y las demandas de otros grupos de mujeres, considero importante iniciar con una problemática que en general afecta a todas aunque de manera diferencial: el fenómeno de la violencia sistémica que está presente dentro de todo grupo social independientemente de sus prácticas culturales (Lagarde, 1996). El objetivo es tratar de desarticular las teorías que naturalizan la violencia en contra de la mujer en las comunidades indígenas y que se sirven de ello para negar el fenómeno dentro de la cultura hegemónica. Una visión de la problemática libre de prejuicios permite reconocer los actos de violencia como un ejercicio de poder legitimados por los pactos sociales a través de las prácticas culturales y no viceversa. Como contexto es necesario tomar en

cuenta que el Estado ecuatoriano ha adoptado sistemas legales de represión de la violencia contra la mujer, sin distinguir particularidades culturales en su aplicación.

La violencia estructural se hace evidente en la tendencia tanto de los sistemas legales y sus instituciones, como de la sociedad en general, de minimizar el problema, dejar a los hechos en la impunidad y negar sus consecuencias; incentiva la idea de la “desechabilidad” del cuerpo femenino que no es de propiedad de la mujer sino de la sociedad, quien le otorga la responsabilidad de cuidarlo para finalmente ser entregado a su dueño legítimo.

En la estructura de los sistemas legales las normas de protección del cuerpo de la mujer han nacido como formas de protección al honor del esposo o de los padres, hermanos u otros familiares. A lo largo de la historia de la sociedad se ha negociado con el cuerpo de la mujer, el control de su sexualidad, su reconocimiento como individuo en relación a su rol maternal. Dentro de este contexto, en la construcción del concepto de violencia en contra de la mujer, ha influenciado el manejo del poder, afectando directamente en el reconocimiento de los derechos de las mujeres como seres humanos (Jelín, 2002).

Esta manipulación del poder anula a la mujer como agente social, invisibiliza las situaciones violatorias de sus derechos humanos y además ha logrado ubicar a hombres y mujeres en “espacios diferenciados” (Arroyo, 2004: 16), reservando para la mujer la esfera privada reproductiva, en caso de que logre salir hacia la pública su situación siempre será de desventaja frente a su titular que es el hombre. Este marco discriminatorio que a breves rasgos he tratado de describir, se perpetúa en el escenario social que alcanza su punto más agresivo y evidente en el tema de la violencia, en su tratamiento y en la expropiación del cuerpo de la mujer.

Impulsado por los movimientos de mujeres (urbanas) en el Ecuador se ha promulgado cuerpos legales cuyo objeto es la protección a las mujer, este es el caso de la ley 103 que es la Ley contra la violencia a la mujer y la familia, de la Ley de Maternidad Gratuita, pero que por el lenguaje universalista carente de particularidades y carente de una mirada intercultural, presenta una serie de limitantes para las mujeres indígenas. Los obstáculos principales de los instrumentos legales son: la falta de divulgación de las leyes de protección a los derechos de la mujer, el alto índice de analfabetismo entre la

población rural y más específicamente la indígena, la grave discriminación institucional tanto en los servicios legales como de salud que sufren las mujeres indígenas y como consecuencia de ello el maltrato. La difusión de cuerpos legales exclusivamente en español como idioma oficial.<sup>5</sup>

De alguna manera las leyes redactadas de manera tan general puede considerarse excluyente de las particularidades de los grupos indígenas, formas internas de solucionar conflictos así como las limitaciones de acceso a la justicia formal. Pero si la solución no llega desde el estado, estas se plantean desde el interior de las organizaciones de mujeres, se trata de una agenda de las mujeres indígenas con imaginarios de género. Esta agenda evidencia la discriminación por su condición de género y étnica.

En principio es necesario reconocer la discriminación que se produce de parte del estado y sus instituciones legales en la medida en que no existe respeto a la diversidad. Otro aspecto medular de esta nueva agenda sería denunciar a las organizaciones indígenas encargadas de la organización y la administración de justicia dentro de las comunidades ya que son instancias que están dirigidas por hombres y para hombres y en esa medida excluyen a las mujeres. Para insertar estas transformaciones profundas y reestructuraciones culturales es necesario apelar al discurso de los derechos humanos y a los derechos de la mujer con el fin de lograr una justicia más inclusiva y equitativa para las mujeres<sup>6</sup>.

En lugar de concebirse como un cambio de actitudes que tengan como resultado relaciones más equitativas para todos y todas, ha sido interpretado como un cuestionamiento al movimiento indígena con el fin de debilitarlo. Siguiendo esta misma línea es posible entonces asegurar que se puede insertar dentro de las políticas del movimiento indígena esta agenda de mujeres en términos de atender sus problemas y acoger sus propuestas en el tratamiento de la violencia.

### **Agenda de las mujeres indígenas**

---

<sup>5</sup> El tema de las limitaciones de la Ley 103 fueron expuestas en el evento “Mujeres indígenas del Ecuador: salud, violencia y buen trato”, realizado en FLACSO en mayo de 2007.

<sup>6</sup> Este tema ha sido tratado por Andrea Pequeño Bueno (2009), quien hace un análisis sobre las estrategias de las mujeres indígenas para hacer frente a la violencia, una de ellas es la “apropiación y resignificación estratégica del discurso de los Derechos Humanos y de las Mujeres”.

Para que el discurso de derechos le permita a la mujer indígena generar un sistema de rechazo a la violencia es necesaria la intervención en el sistema de justicia indígena. El marco es una lucha conjunta por el respeto al concepto de autonomía de los pueblos y pluralidad jurídica consagrada en la Constitución de la República.

Las propuestas que se han presentado hasta el momento es la elaboración de nuevas normas de procedimiento y sanción a los actos de violencia en contra de la mujer, utilizando las formas tradicionales y culturales de castigo y represión.

En este punto del análisis es necesario rescatar que estas nuevas propuestas de justicia indígena con enfoque de género han sido recogidas por Asamblea Constituyente del 2008, ya que dentro del texto de reconocimiento de los derechos ancestrales de los pueblos indígenas se ha aprobado que la mujer indígena tendrá mayor participación en la toma de decisiones a la hora de aplicar justicia en sus comunidades. Este logro es fruto del esfuerzo de grupos de mujeres indígenas que trabajan por el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas y como mujeres con diferentes realidades e intereses.

En lo relativo a la justicia indígena las mujeres han emitido críticas a la sociedad patriarcal y han pedido equidad en la participación, se expresan por la lucha contra el maltrato no solo doméstico, sino por la exclusión de sus puntos de vista, así como la desvalorización de su palabra, en diversos espacios (Asamblea Constituyente, 2008). La presentación del proyecto “Igualdad de hombres y mujeres para el buen vivir” en la asamblea constituyente por parte de la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Indígenas de Chimborazo, es un claro ejemplo de las demandas de las mujeres.

La exigencia actual es un análisis del hecho cierto de que la justicia indígena podría afectar y debilitar el ejercicio de los derechos humanos y sus garantías, generando condiciones de desigualdad jurídica y desprotección para las mujeres. Esto no significa negar el reconocimiento de la manifestación pluricultural, multiétnica, plurilingüe, con miras a fomentar la convivencia intercultural de los pueblos y comunidades del país.

Por lo tanto es obligación del estado garantizar las expresiones de la justicia indígena y ordinaria con principios de interculturalidad. Pero para que exista conciliación entre estas dos posiciones es necesaria la intervención de las mujeres en el desarrollo de la justicia indígena y la garantía de poder tomar decisiones en ella.

Otra de las propuestas traídas desde un empoderamiento del discurso de derechos humanos son proyectos de leyes como la “ley del buen trato”<sup>7</sup>, que nace como iniciativa de mujeres que asisten a talleres dirigidos a la difusión de los derechos de las mujeres. Lo que todo esto significa es una necesidad de cambios a partir de reconocer la violencia en contra de las mujeres y darle una solución desde el derecho formal y desde el derecho indígena.

Sin renunciar a los procedimientos internos de administración de justicia, lo que se pretende es insertar formas locales de castigo para los casos de violencia en contra de la mujer. Los elementos de estas formas de administración de justicia que se insertará en la justicia indígena no tienen simbolismo ancestral pero pretenden recuperar la armonía en la comunidad a partir del reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres, resignificando las tradiciones e involucrando a los hombres.

La construcción de una agenda de derecho indígena con enfoque de género implica la inclusión de nuevas normas dentro de los sistemas de administración de justicia de los pueblos ancestrales. Es necesario analizar si esta renovación no trasgrede el principio de la teoría clásica del derecho que supone que el pluralismo jurídico se garantiza en tanto los sistemas de derecho indígena son una aplicación de prácticas ancestrales de solución de conflictos; concepto estático que impide reconocer los procesos de interculturalidad e interlegalidad.

Para responder a esta interrogante, en contraposición con las teorías clásicas de derecho que consideran que solamente la norma de costumbre ancestral debe ser reconocida como fuente de derecho consuetudinario, será necesario considerar que en la construcción de la norma jurídica existen fuentes básicas. Al igual que en la construcción del derecho formal los sistemas jurídicos comunitarios tienen diversas fuentes: pueden ser las ancestrales que han surgido de la costumbre, normas que han sido receptadas del sistema formal y otras que resultan de las asambleas comunitarias y de las asambleas federativas. Por tal razón no se puede negar una construcción de nuevos sistemas de derecho indígena más inclusivos y menos discriminatorios con la mujeres, en tanto la convivencia entre los seres humanos es dinámica y con ella los conflictos que se

---

<sup>7</sup> La ley del Buen Trato es una propuesta de las mujeres kichwas de Sucumbíos, aprobada en 2008 por el Consejo de Gobierno de la Federación de Organizaciones de Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador, FONAKISE (Segura, 2009: 180).

producen. De la misma forma los sistemas de convivencia y las normas sociales son dinámicas, expuestas al cambio y capaces de inventar y reinventar su propia tradición.

### *Las demandas de las mujeres indígenas*

Como el caso de las mujeres indígenas de Chimborazo que lograron ser escuchadas en el seno de la asamblea constituyente, muchas otras actualmente se encuentran interviniendo desde diferentes espacios, principalmente los estatales, con el fin de colocar sus agendas e intereses en la discusión política. Estas nuevas intervenciones revelan que las demandas de los movimientos de mujeres no responden a los intereses de los movimientos indígenas. Según se expone en el texto de Prieto, et. al., (2005) “los movimientos de mujeres han mostrado dificultades para tender puentes con las mujeres indígenas”.

A pesar de todo son notorios los esfuerzos por construir una agenda de las mujeres desde el movimiento indígena desde la lucha por el reconocimiento como pueblos y nacionalidades; sin que esto signifique que las demandas estén orientadas a transformar las relaciones de género. Con este antecedente las autoras encuentran una serie de interpretaciones al hecho de que las luchas por la defensa al pluralismo cultural no incorporó las demandas de género encontrando tres principales: Considerar que los roles reproductivos y de proveedoras que realizan las mujeres indígenas no se corresponde al discurso estatal de las relaciones de género; otra tendencia propone que el posponer los intereses de las mujeres indígenas consiste en una estrategia en el afán de robustecer la lucha por los derechos colectivos; finalmente una tercera interpretación es la que plantea la idea de que actualmente se genera un proceso de creación de feminismo indígena.

Se sostiene que un tema extremadamente importante de tomar en cuenta al momento de analizar las demandas políticas de las mujeres indígenas es la complementariedad, concepto entendido a partir de los roles diferenciales entre hombre y mujer, en tanto que uno y otros son necesarios y se complementan para mantener un orden armónico. Otro tema importante en el análisis de las demandas de las mujeres indígenas es el discurso de las mujeres como guardianas de la identidad de los pueblos en tanto tiene bajo su responsabilidad la transmisión de las tradiciones y las costumbres. En

este tema el texto se enfoca hacia una posición estratégica en tanto esta lucha por el reconocimiento de la identidad se construye a través de la imagen de la mujer que es capaz de conservar las costumbres y transmitir las. Así se propone que:

“[E]sta serie de apelaciones no es, por consiguiente, la mera aceptación de las representaciones y las funciones comunitarias que les han sido asignadas por otros, sino una estrategia discursiva que valida y reivindica su lugar al interior del colectivo y del movimiento” (Prieto, et. al.; 2005: 158).

Se podría decir que esta estrategia permite que las mujeres se transformen en una pieza central y fundamental en la construcción de la identidad del colectivo y a partir de aquí en las luchas por el reconocimiento de los derechos como pueblos y nacionalidades indígenas.

Las lideresas indígenas encuentran en la educación la base de la que partir para lograr el reconocimiento a la participación de la mujer en la justicia indígena. Se considera que el estudio ha sido y es el mecanismo para que las mujeres que actualmente forman parte de la dirigencia indígena hayan ingresado en la vida política comunitaria.

En tal virtud si se hace un análisis comparativo resulta que las oportunidades que los hombres han tenido de acceder al estudio se reflejan en una mayor dirigencia masculina. Por estas razones una de las demandas de las organizaciones de mujeres indígenas es acceso a la educación, junto con el reconocimiento a su identidad y cultura y garantías a los derechos comunitarios.

Para las organizaciones de mujeres indígenas el mecanismo previo para lograr el reconocimiento de sus intereses particulares es la participación política en la lucha por el reconocimiento a los derechos colectivos como pueblos, y de esta manera ingresar en la agenda del movimiento indígena.

Por ello considero que es de gran importancia destacar el reclamo de que las garantías legales para la mujer han sido diseñadas desde una óptica universalista sin reconocer particularidades culturales y de relaciones sociales. En este proceso de protección se sienten excluidas especialmente por no haber un reconocimiento de las modalidades comunitarias de atención a la violencia.

En general, la agenda política de las organizaciones de mujeres indígenas en el Ecuador tiene como tema central el reconocimiento y respeto a los pueblos culturalmente

diversos y es este precisamente el punto de desencuentro con las agrupaciones de mujeres mestizas, y la razón de por qué no se sienten identificadas.

El énfasis en los derechos como pueblo reinterpreta las jerarquías de género, robustece los aspectos comunitarios y evita una agenda autónoma de las mujeres al mismo tiempo que posibilita prácticas por la igualdad de oportunidades para las mujeres (Prieto, et. al., 2005). Por otra parte, también es posible mirarlo como una opción estratégica que pospone los intereses de las mujeres con el propósito de fortalecer la lucha por el reconocimiento de los derechos como pueblo.

Finalmente no se puede descartar la idea del proceso de creación de un feminismo indígena en contraposición al feminismo blanco occidental, que recoja las particularidades de las mujeres indígenas, su cotidianidad y realidades. El hecho de ser discriminadas no solamente por razón de su género sino por su etnia, además nos enfrentamos al hecho de que en el Ecuador las mujeres están consideradas dentro del grupo de personas más pobres del país, diversas formas de exclusión y discriminación en el empleo, los ingresos, el acceso a los servicios estatales, con especial referencia a salud y educación.

La educación y las experiencias discriminatorias sufridas por las mujeres han sido factores importantes en la elaboración de narrativas y discursos relacionados con los derechos de los pueblos, así como con su activa participación en la política indígena. Estas narrativas han sido traducidas en agendas que visibilizan a las mujeres, aun cuando no confrontan directamente las relaciones jerárquicas entre los géneros (Prieto, et. al., 2005: 157).

El reto al interior del movimiento indígena es cambiar y “reinventar su propia tradición”, generar reglas más inclusivas partiendo de que los sistemas de convivencia y las normas sociales son dinámicas y pueden ser transformadas.

Es importante destacar que los sistemas normativos y la ley en algunos casos son contextos que las mujeres utilizan para construir espacios de resistencia, significan la posibilidad de generar estrategias para una vida más justa. Aída Hernández (2002) nos menciona como ejemplo las leyes que prohíben la violencia contra las mujeres. El derecho indígena y derecho nacional no son aislados, sino que la estrategia jurídica de los

actores sociales que hacen recurrir a las dos esferas de la justicia significa que están en interacción continua.

Con el fundamento de que la tradición se construye socialmente es necesario que se generen nuevas formas de resolución de conflictos sensibles a las demandas de todos los actores sociales. Y en el caso específico de los intereses de las mujeres deben reinventarse las tradiciones de tal forma que las mujeres tengan un papel más activo en la vida comunitaria.

## CAPÍTULO 2

### LA NACIONALIDAD SHUAR: FORMAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL

#### **Introducción**

En este capítulo trataré de indagar en la cultura shuar y los procesos de externos que han provocado transformaciones en su forma de vida y en sus relaciones con otros grupos sociales. El propósito es indagar de manera general en los hechos que generaron cambios en la organización social, forma de vida y relaciones familiares de la cultura shuar. Para ello es de esencial importancia conocer el rol que ha tenido el Estado ecuatoriano directamente o a través de terceros intermediarios como la iglesia católica, en el proceso de inserción estratégica de los shuar en el contexto político del Ecuador.

El proyecto del estado de generar fronteras vivas de protección y defensa del territorio implicó la utilización de mecanismos a fin de que los shuar, una vez agrupados en comunidades cerca de las zonas fronterizas, generen una identidad de ciudadanos ecuatorianos y se reconozcan como tales.

Con este objeto se implementaron planes de colonización y distribución de las tierras en estas zonas a fin de que la nueva población que migra desde otros sectores del país, desarrolle espacios de producción circunscritos y reconocidos dentro del territorio ecuatoriano; a pesar de que el territorio estaba habitado y era la residencia de muchos grupos indígenas.<sup>8</sup>

Estos planes de distribución afectaron el sistema de vida de los shuar basado en la casa, la pesca y principalmente la agricultura de subsistencia que mantenían las mujeres con las chacras; quienes son las que pierden directamente el acceso al usufructo de la tierra en este proceso.

En este sentido era necesario educar al indígena con un sentimiento cívico de pertenencia al estado ecuatoriano principalmente, y además integrarles en nuevos modos de producción de la tierra como la agricultura y ganadería. Esto transformaría su economía de subsistencia y les obligaría a establecerse en lugares específicos de forma

---

<sup>8</sup> A finales del siglo XIX, la extracción del caucho producen incursiones al territorio shuar y a inicios del XX se fundan misiones salesianas en Méndez. Para 1930, la fiebre del oro genera la inmigración de mestizos desde el Azuay. Los planes de colonización y distribución de tierras habían iniciado en el resto del país con el Decreto Ley de enajenación de Tierras Baldías, el 2 de Octubre de 1865 (Harner, 1978).

permanente. Estas nuevas actividades agrícolas y ganaderas que les integran al sistema de economía del estado estarían a cargo de los hombres principalmente, bajo las condiciones del mercado nacional.

Esto genera desplazamiento de los roles de género en las actividades productivas. Anteriormente los hombres se encargaban de la cacería y de la pesca en cantidades suficientes para el consumo familiar mientras que las mujeres de la siembra y cosecha de productos como la yuca y la papachina en las mismas cantidades. Como lo documenta Michael Harner en su libro (1978: 46) “Las huertas constituyen casi la única y exclusiva fuente de hidratos de carbono para la alimentación de los shuar, proveyéndoles alrededor del 65% de la dieta”. El autor recalca en que hecho de que del trabajo femenino en la chacra dependía la calidad de la nutrición familiar “...la demanda de alimentos y chicha para alimentar a los huéspedes tiende a hacerse mucho mayor de cuanto aumente el trabajo de las mujeres”. Se asegura también que la importancia de mantener la poliginia era motivada por un sentido de estatus social, es decir que el hombre que podía ofrecer más comida para sus visitantes se ganaba el respeto por su generosidad, característica que le permitía tener reconocimiento entre su gente.

Por esta razón el trabajo de la mujer abastecía más allá de las necesidades familiares. “La poligamia asegura una producción sobreabundante que hará posible atender adecuadamente a visitantes de otras casas” (1978: 76).

Una vez introducidas las transformaciones el hombre se encargaba de la ganadería y agricultura en cantidades mayores que le permitan el intercambio o la venta a fin de procurarse el dinero para adquirir otros bienes manufacturados y que complementen la alimentación familiar. Además de satisfacer las necesidades generadas en la vida comunitaria como vestido, educación, transporte y demás.

Para los objetivos que se planteaba el gobierno se sirvió principalmente de la intervención de grupos sociales como las órdenes religiosas para que ejecuten el proyecto a través del control y la educación. Es importante indagar en estos procesos de transformación e intervención y sus protagonistas, para entender la manera en que se generan nuevas identidades a través del concepto de nación. La influencia de los misioneros y sus actividades evangelizadoras, planificada o no, fue un elemento medular para los procesos de cambio de la cultura shuar hacia un orden social diferente.

## **Familia y relaciones de género**

En los doce cantones de la provincia de Morona Santiago se encuentran comunidades con población shuar, solamente en el cantón Morona existen alrededor de 60 comunidades shuar<sup>9</sup> reconocidas por los gobiernos locales y que se integran a la planificación anual de obras y del presupuesto participativo. A pesar de que ya existen concentraciones familiares en los centros, algunas personas aún viven en fincas pero están adscritos y registrados en las respectivas parroquias.

En la actualidad, la mayoría del territorio que tradicionalmente era 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. Esto ha ocasionado la implantación de un patrón de asentamiento sedentario, el mismo que está produciendo cambios en su sistema socioeconómico.

Los grupos shuar no solamente se han anexado 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 con 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 cuanto a las prácticas y costumbres de los shuar en su vida cotidiana en la actualidad muy pocas se mantienen, por el permanente proceso de transformación cultural, pero resulta necesario para este trabajo tratar de rescatar lo más relevante que se ha narrado sobre las relaciones de género entre los shuar como resultado de las investigaciones realizadas. Tradicionalmente el asentamiento fue disperso, normalmente zonificado de acuerdo a las relaciones de parentesco.

---

<sup>9</sup> Datos facilitados por el Consejo Provincial de Morona Santiago, 2009

César Bianchi en su libro describe los espacios y roles asignados a hombres y mujeres (Bianchi; 1993). Para este autor en el mundo shuar las principales actividades de la mujer se desarrollan exclusivamente en el ámbito privado. A la mujer le es ajeno todo aquello que implique relación con actividades masculinas e incluso algún tipo de acercamiento a personas que no sean de su seno familiar, excepto ciertos casos pero especiales en los que es acompañada siempre de su esposo o del jefe de hogar. Cuando una mujer shuar estaba en presencia de extraños debía dirigir su cuerpo y mirada al esposo, y los visitantes tampoco podían mirarla directamente.

Los deberes de la mujer en cuanto al trabajo reproductivo se resumen en la crianza y educación de las hijas mientras viven en su casa y de los hijos hasta los 8 años, además del trabajo de cultivo y cosecha de la chacra para el consumo interno de los productos que aportan con más del sesenta por ciento de la nutrición familiar. A la mujer se le asignaba un espacio físico de la casa “ekent”, que en realidad se lo concebía como un espacio familiar, el que ocupa junto con sus hijos pequeños donde se encargaba de la preparación de 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.

El hombre, en cambio, tenía su cargo las tareas de cacería y pesca. Además era y sigue siendo el encargado de las relaciones con otros miembros 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 10 años, y era quien se quedaba con ellos en caso de haber una separación conyugal. Los hijos pertenecen al clan del padre. También tiene un espacio físico determinado dentro de la casa, tankámash, que además es donde se reciben las visitas.

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 este caso el futuro esposo deberá vivir en casa de sus suegros. “Después del pedido el hombre puede considerarse el

legítimo dueño de la mujer” (Bianchi, 1993: 34). Incluso los matrimonios se pactaban antes de que nazca la futura esposa, y esta puede ser la razón del alto número de matrimonios en los que el marido lleva muchos años a su esposa.

En la cultura shuar a través de la mujer se representa el honor familiar. Es así como en muchos de los 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. Esa así que 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 familia. Se relata también que cuando se generaban conflictos entre grupos de distintas comunidades, las mujeres podían ser objetos de robos por parte de los vencedores, algo así como trofeos de guerra.

Los investigadores que han realizado estudios sobre la cultura shuar aseguran que la poliginia fue una práctica común en aproximadamente más del cuarenta por ciento de hogares shuar. Bianchi (1993) relata que es común el caso en después de la muerte de un hombre el hermano que le sobrevive tiene derecho de llevarse a su cuñada para proporcionarle los cuidados propios del esposo; la poliginia es un signo de poder. También en el texto de Harner (1978: 88) 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.

También se daban casos en que teniendo la primera esposa hijas de un anterior compromiso, una vez que lleguen a la pubertad se conviertan en pareja de su padrastro. Es importante mencionar este pasaje para entender la jerarquía entre esposas, ya que la hermana mayor tiene una posición dominante frente a las otras, y la madre sobre sus hijas.

La institución de la poliginia se ha modificado más por influencia de los colonos y sus formas culturales que por la introducción de valores religiosos occidentales.

Los salesianos que actualmente están a la cabeza de las misiones que aún mantiene la orden religiosa en la zona shuar, están consientes de que en la transformación de la cultura los misioneros tienen gran parte de responsabilidad. Esto en virtud de que

sin conocimiento o respeto de la cosmovisión shuar penetraron en la vida y el pensamiento, rompiendo los esquemas tradicionales del misticismo.

A la vez están convencidos de la que evangelización fue y sigue siendo una obra necesaria para darle al indígena shuar mecanismos para “ser buenos cristianos y honestos ciudadanos” (F), como lo menciona el actual director de la misión salesiana en Sevilla Don Bosco. También sostienen que principales prácticas y creencias culturales aún se mantienen y que una vez que los jóvenes salen del internado y vuelven a sus comunidades las retoman. Evidentemente el proyecto evangelizador aún continúa.

Uno de los elementos fundamentales que tiene toda cultura es la religión, que nace a través de la mitología y la reverencia a ciertas fuerzas externas que se consideran superiores; toda cultura tiene mitos y formas religiosas propias. Lo que los misioneros hicieron fue imponer su propia estructura de mitos, creencias y ritos; esto produce cierto desequilibrio. En el caso de los shuar, la intervención de los otros grupos no anuló por completo los rasgos propios de la cultura, sino que provocó el surgimiento de un fenómeno nuevo en el que se mezclan prácticas de uno y otro grupo. Sucede que lo que anteriormente provocaba admiración pierde su valor al adoptarse nuevas figuras y representaciones.

No puede decirse que esta transformación de la cultura shuar se produjo como un daño premeditado. Como todos, los misioneros creían firmemente en lo que hacían más allá de su obligación de hacerlo. Las nuevas generaciones de jóvenes shuar que nacen y crecen en realidades diferentes muy poco mantienen de sus rasgos culturales, a pesar del sentimiento de reafirmación de identidad, la mayor parte ya se ha perdido.

### **Integración y cambios**

No es coincidencia que el proceso de aculturación de la población shuar se haya puesto en evidencia a través de la federación shuar una vez que esta se crea, e inclusive algunas personas consideran que existe una relación directa entre estos dos fenómenos y la integración de los shuar al estado, principalmente por el hecho de que uno de los actores principales de estas transformaciones fue la iglesia católica con sus misiones salesianas (Rubenstein, 2005).

Las formas tradicionales de subsistencia de los shuar, que se basaba en una pequeña agricultura para consumo familiar e itinerante, recolección, caza y pesca, fueron sustituidas por un sistema de producción con agricultura a mayor escala y ganadería. El aprendizaje y posterior asimilación de estas formas de producción fue principalmente tarea de los misioneros salesianos.

De acuerdo al convenio firmado con el gobierno del Ecuador en 1935, las comunidades salesianas tenían la obligación de agrupar a los indígenas dispersos en la región y establecer en las poblaciones escuelas de indígenas para “educarles” en el idioma castellano, inculcar un sentimiento de pertenencia ciudadana al estado y fomentar la agricultura, entre otras cosas.

Es importante mencionar que el 25 de junio de 2009 el gobierno expide el Decreto ejecutivo No. 1780 publicado en el Registro Oficial No. 620, y el de 31 de agosto del 2009 el Decreto ejecutivo No. 15 publicado en el Registro Oficial No. 15, los dos en vigencia. Tales documentos versan sobre la posibilidad de que el gobierno nacional celebre nuevos contratos con los representantes de varias misiones católicas. El objeto de esos convenios será principalmente intervenir en el desarrollo socioeconómico de las comunidades indígenas donde las misiones se encuentren desarrollando proyectos previamente, y crear centros de educación fisco-misionales con el aporte económico del estado. Decretos que se emiten a pesar de que la constitución de la república garantiza que el Ecuador es un estado laico y principalmente el derecho pueblos y nacionalidades indígenas de desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social en sus territorios legalmente reconocidos.

Pero para 1964 los misioneros más jóvenes de la iglesia católica llegaron con doctrinas renovadas ciertamente algo alejadas de aquello que en principio era la tarea de la iglesia, civilizar al indígena y sacarle de ese sistema de vida de subsistencia sin visión de futuro. La nueva corriente proponía la defensa de los grupos indígenas a través de organizaciones propias, era una manera de darles armas para defenderse de los abusos de la colonización que llegaba principalmente del sur de la sierra, y que paulatinamente estaba despojando a los shuar de su territorio.

Es decir que la cultura shuar seminómada fue objeto de procesos paralelos de interferencia, por un lado los religiosos y su proyecto evangelizador, de patrocinio y de

educación; por otro lado el estado y su interés de proteger las fronteras territoriales; y, finalmente el proceso de colonización espontáneo o dirigido que generó migración desde la sierra hacia el oriente.

La principal estrategia utilizada por las misiones salesianas y a su vez la que produjo mayores transformaciones culturales fue en el campo de la educación. Los salesianos se encargaron de formar misiones con internados donde se confinaba a niños y jóvenes shuar, quienes habiendo salido del seno familiar a temprana edad eran formados en una disciplina y un orden económico y social totalmente diferente.

Uno de los profesores de la Misión Salesiana que hizo su voluntariado en 1971 y más tarde trabajó como profesor en Sevilla Don Bosco recuerda que,

“[A]ntes de entrar en los internados los estudiantes tenían otro mundo muy diferente a estar acorralados en los internados, era muy difícil sobre todo para los principiantes de primer o segundo año. En su casa, su familia, estaban acostumbrados a comer carne casi todos los días, porque el padre de familia iba de cacería y traía algún animal y esta carne se ponía a secar y de esta forma se tenía carne para todos los días, su alimentación básica era la carne. Cuando llegan a los internados, con un número alto de chicos ya no había tanta comida, con grupos de ochenta, cien, hasta más internos, la alimentación cambió completamente a lo que los salesianos podían darles o lo que era fruto de su trabajo, porque lo chicos estudiaban en la mañana y en la tarde iban a sembrar plátano, yuca y papachina para tener para todo el año y esto era lo que se comía. Eventualmente comían arroz y la carne se convirtió en un manjar exclusivamente de fiesta...los chicos tenían que adaptarse a una situación diferente...” (E).

En este relato se puede evidenciar no solamente el cambio radical en la alimentación de los niños que vivieron en los internados, sino también las transformaciones en los roles de género impuestas por este nuevo sistema productivo. Ahora los jóvenes en lugar de la caza y la pesca debían dedicarse a la agricultura, una actividad que para los shuar era exclusivamente femenina.

El nuevo sistema de relaciones a los que se sometían los jóvenes shuar en los internados obedecía más a la casualidad, muy distinta a la de los lazos familiares a los que estaban acostumbrados y por los que culturalmente se agrupaba la gente shuar. A estos centros educativos los jóvenes venían de comunidades diferentes, de familias diferentes e incluso de zonas geográficamente distantes, por el hecho de que las misiones se instalaron en lugares donde el acceso fuera menos dificultoso.

Para 1974 la Misión Salesiana de Sevilla Don Bosco tendría alrededor de 300 internos entre hombres y mujeres, traídos de diferentes sectores de la región, quienes dividían su tiempo entre recibir clases y trabajar en labores agrícolas y ganaderas, lo que servía para su manutención y subsistencia, a pesar de que el estado le pagaba a la iglesia católica cierta cantidad de dinero por cada estudiante y por cada voluntario que trabajara en el lugar, además de los sueldos de cada uno de los profesores.

“[L]os salesianos tenían un programa por el que reclutaban muchachos que recién salíamos de los colegio salesianos, principalmente de la sierra, como bachilleres técnicos en cualquier rama, ya sea agronomía, electricidad, lo que fuere; y a manera de voluntariado nos llevaban, con la promesa de que después de dos años nos darían el nombramiento como profesores, también los graduados de los colegios normalistas debían hacer un año de voluntariado con los salesianos antes de comenzar a trabajar como profesores. En realidad los salesianos tomaron a su cargo la educación en toda la región, todas las escuelas eran fiscomisionales. La procura salesiana recibía una asignación presupuestaria del estado por cada voluntario y por cada interno que tenía a cargo...” (E).

Es innegable que esta estrategia de educación provocó transformaciones profundas en las estructuras culturales de los shuar desde la organización familiar hasta la económica. Las y los jóvenes bachilleres que iban como profesores a los centros shuar no conocían ni el idioma y mucho menos la cultura shuar. Su meta era simplemente cumplir con el currículum general que tenía el Ministerio de Educación para todo el país a pesar de que muchos de ellos no tenían siquiera formación de docentes:

“[S]aliendo de un colegio agronómico como bachiller agrónomo sin conocimientos en pedagogía, pasé a ser profesor en una escuela donde los chicos no hablaban español y yo no hablaba nada de shuar. Yo me sentía muy frustrado por mis propias limitaciones para enseñar y evidentemente porque la cultura me era ajena... Nunca tuvimos capacitación por parte del Estado ni de los salesianos...” (E).

Los niños y niñas se formaban en realidades y valores distintos, sus ideas sobre la familia, las uniones matrimoniales respondían a formas y moral diferentes. Aprendían a sobrevivir con un sistema de producción que les era extraño antes de estar en contacto con los religiosos. El shuar aprendió una nueva concepción sobre la tierra diferente a la tradicional de abastecimiento. Ahora se había convertido en un lugar para la producción y posteriormente para la acumulación, transformando sus actividades e introduciéndose en

el sistema de mercado, su relación con el medio ambiente y su manera de habitarlo había cambiado.

Los estudiantes eran gente sacada de comunidades y recluidas en internados, lejos de su clan familiar, completamente desconectados de él, absorbían un mundo distinto con nuevas reglas, dinámicas disciplinarias y también nuevos conceptos de género.

Un ex voluntario italiano que trabajó con los salesianos en la Misión de Bomboiza a finales de la década de los 60 relata un hecho que ejemplifica claramente lo que sucedía con los jóvenes shuar que, luego de haber sido formados en otros sistemas disciplinarios, regresaban a sus comunidades. Esta persona recuerda un pasaje del que fue testigo: “[M]e acuerdo de un chico shuar que era ayudante de profesor y como hizo la militar ponía a los niños en fila y les hacía marchar...” (T).

Emanuela Napolitano describe el papel del cristianismo no solo como social sino también cultural en el mundo shuar:

[E]ste agente interno/externo está estrechamente ligado, por una especie de yuxtaposición cultural... En otras palabras, los elementos externos de contacto son absorbidos y tomados por una cultura con la reestructuración total de los componentes tradicionales...”(1988: 89).

En este momento de profundas transformaciones culturales, el shuar no solamente debe adaptarse a las nuevas formas, sino que además se somete a los modelos económicos que implementaba la iglesia católica e imponía la colonización. Cuando emerge una nueva óptica religiosa es que los sacerdotes salesianos comienzan a trabajar, creando nuevas estrategias con el objetivo de dotar a los shuar de mecanismos de tutela y protección, principalmente para la conservación de sus tierras<sup>10</sup> y de su cultura. Se da impulso a la conformación de las asociaciones de centros shuar y finalmente de la federación shuar asentada en la ciudad de Sucúa como un organismo de representación ante el Estado ecuatoriano con especial énfasis en el tema de la tenencia de la tierra, la educación y la cultura.

Desde la organización y con gestiones de los sacerdotes se impulsaron proyectos de producción ganadera, agrícola, y de titulación del territorio. Finalmente se logró que el gobierno establezca el sistema de propiedad global de la tierra por el que cada familia

---

<sup>10</sup> Las disputas por las tierras con los colonos se habían acrecentado.

obtenía un título de propiedad que podría ser comprado, vendido, y heredado solamente dentro de la comunidad, como de forma detallada lo describe Steve Rubenstein en su ensayo titulado “La conversión de los shuar” publicado en la revista Íconos No. 22 (2005)<sup>11</sup>.

Indudablemente este nuevo régimen de propiedad de la tierra era totalmente distinto del anterior sistema de usufructo, en que las mujeres tenían una de las actividades primordiales para la subsistencia familiar. La tierra no era susceptible de ser apropiada, no había la necesidad porque en cuanto dejaba de ser productiva y la cacería disminuía notablemente la solución era el traslado a otro lugar. El principio era el uso no la tenencia. “Los shuar con su tradición de tierra libre encuentran difícil acostumbrarse al concepto de propiedad limitada de la tierra” (Harner, 1978: 198).

La agencia y el deseo de la federación a través de sus líderes fue asumir el control de todo proyecto político, educativo, social y cultural que estuviera relacionada con la nacionalidad shuar. Actualmente los sacerdotes salesianos ya no tienen injerencia alguna en la organización, pero se continúan ejecutando los proyectos anteriormente iniciados en los esfuerzos de reafirmar la identidad indígena shuar. Este es el caso del Sistema de educación bicultural shuar (SERBISH), ya sea a distancia o presencial, en el que los escolares reciben clases tanto en español como en shuar, alimentado por algunos esfuerzos del gobierno central de generar un currículum con características especiales para este sector de la población a pesar de que los módulos y guías de formación son los generales.

En este proceso en el que se mezcla los proyectos de rescate de la cultura, el afán de generar una nacionalidad shuar y de afirmar su identidad, y el haberse incorporado en la entidad política estatal y sus instituciones, se generan nuevas dinámicas.

Uno de los inspectores de la dirección de educación intercultural bilingüe para la zona de Sucúa, Logroño y Gualaquiza explica que actualmente se capacita a los maestros que trabajan en los centros shuar, enseñándoles en principio la construcción lingüística

---

<sup>11</sup> Rubenstein relata de forma detallada el proceso de creación de la Federación Shuar, las causas y efectos de la organización.

del shuar, de tal forma que sea más fácil la enseñanza y el aprendizaje del idioma de ser el caso<sup>12</sup>.

De igual manera las guías para la educación traen los temas de la enseñanza básica traducidos al shuar, como canciones generalmente conocidas en las escuelas hispanas para que los niños y niñas shuar las aprendan. También los números de 1 al 10 han sido traducidos al shuar, así como los meses del año y los días de la semana, a los que se ha identificado con palabras en shuar y de esta manera el calendario, tal como se lo conoce en la cultura mestiza, se representa también en la shuar, entre otros ejemplos.

A todo esto se suma la constante interrelación con los mestizos de las zonas cercanas, relaciones que se enmarcan en los órdenes sociales, legales y económicos estatales, con base en la geografía y el sector donde se ubiquen las comunidades shuar su gente tendrá una influencia en mayor o menor grado:

[A] través del contacto con el occidente, aumentado por la construcción de carreteras dentro del territorio shuar, con las pistas aéreas, y el consiguiente ingreso de la colonización, el pueblo shuar está viviendo, en estos últimos años, un rápido proceso de transformación en lo cultural y en lo económico (Napolitano; 1998: 81).

Es evidente que como consecuencias de las continuas intervenciones, la nacionalidad shuar haya generado una conciencia de territorialidad que les permite conservarse como grupo humano en principio y como cultura después, pero además es una herramienta para afirmar su identidad y a partir de ello reclamar sus derechos. También es importante destacar el fenómeno que Harner (1978: 199) identifica como “la adaptación a un estilo de vida occidental”, en tanto los shuar no han hecho intento por mantener sus tradiciones en un proceso que ha alterado totalmente sus estructuras sociales y culturales. “Hay probablemente pocas culturas en la historia del mundo que han sido tan rápida y significativamente desintegradas por la simple introducción de ley y orden centralizados” (Harner, 1978: 195).

## **La administración de justicia**

---

<sup>12</sup> Entrevista al inspector de la dirección de educación intercultural bilingüe de Morona Santiago.

El análisis anteriormente expuesto es necesario para comprender por qué, a diferencia de los grupos indígenas de la Sierra que se caracterizan por tener un sistema propio de justicia con normas, procedimientos y autoridades, en las comunidades shuar donde se realizó la investigación de campo para el presente trabajo, no existen prácticas consuetudinarias que sobre administración de justicia que se hayan conservado y se reconozcan como formas de un ordenamiento comunitario garantizado por el Estado y el pluralismo jurídico.

Se suma a este fenómeno lo que Michael Harner (1978: 73) describe como falta de organización formal política o tribal. Esta hipótesis se sostiene en el hecho de que por estar distribuidos en una territorio de aproximadamente cinco mil kilómetros cuadrados, la costumbre de los shuar antes de su agrupación en comunidades, era esparcirse a lo largo de la región. Las viviendas no estaban concentradas en pueblos y se trataban de unidades familiares.

“La comunidad de los shuar del interior es un conjunto de chozas distribuidas a distancia entre ellas, en las que la población no es formal claramente definida...” (Harner, 1978: 73). Estas son las razones por las que, en su investigación entre los shuar del interior, el autor sostiene no haber encontrado algún tipo de organización política o social definida<sup>13</sup>.

A pesar de que no es posible determinar una estructura legal claramente instituida, uno de los aspectos en los que pudo existir un orden establecido en cuanto a la imposición de sanciones, es el asesinato. En estos casos la familia de la víctima obtiene el derecho de matar al presunto asesino.

Los pueblos shuar y achuar son reconocidos como guerreros y precisamente esta característica cultural es la que predomina en los mecanismos de control y orden social. Las guerras entre las tribus eran frecuentes y provocadas por varios motivos, uno de ellos la muerte por enfermedad que era atribuida a brujos o hechiceros; otro motivo podía ser el adulterio que provocaba conflictos entre las familias del esposo ofendido y del agresor; el robo de mujeres también era reconocido como delito así como las violaciones. “Robar

---

<sup>13</sup> Esta situación comenzó a transformarse con el inicio de los asentamientos mestizos del sur de la sierra en la zona y la llegada de los grupos misioneros a finales del siglo XIX (Rubenstein, 2005).

mujeres es una ofensa capital y lleva, como hace la presunta brujería, a muchas matanzas y enemistades” (Harner, 1978: 165).

Las agresiones generaban la necesidad de revancha por parte de los ofendidos. Por lo tanto la venganza era legítima por ser la única forma de reparar el daño. En caso de asesinato la familia del difunto tenía el derecho de buscar y dar muerte al asesino.

Con el inicio del conflicto bélico con el Perú, a finales de los años 30 y principios de los 40, y la consiguiente presencia de las fuerzas armadas en las zonas de frontera, territorio de la gente shuar, el gobierno delega a los militares la facultad de sancionar los delitos que cometían los indígenas. En tal virtud se veían en la obligación no solo de controlar el orden social, sino de castigar los crímenes de los que tuvieran conocimiento.

De esta manera es como los shuar empiezan a reconocer la presencia del Estado y sus autoridades, con facultades coercitivas legítimas para someterlos en caso de cometer actos considerados punibles por el ordenamiento formal, como el asesinato.

Oswaldo Laurini (1982) relata un hecho del que fue testigo en uno de sus viajes al sector de Taisha en 1963 cuando un indígena shuar se acercó a la base militar y solicitó al capitán de la base militar, en su rango de autoridad superior, autorización para vengar la muerte de su hermano, de la que acusaba a uno de los brujos de comunidades enemigas.

Es importante destacar este tipo de actitudes que representan el intento por adaptarse a los cambios que ocurrían con el ingreso de los militares, reconociendo a la nueva autoridad, tratando de no transgredir sus normas, pero también buscando justicia y resarcimiento del daño de la única forma en que se sentirían satisfechos; es decir, de acuerdo a su tradición: “Quería matarlo pero como éste frecuentaba la Base, de ocurrir, sospecharían de él y los militares lo apresarían. Los indígenas no conciben la pérdida de la libertad” (Laurini, 1982: 187).

## **Violencia de género**

Sobre el tema de violencia en contra de la mujer entre los shuar muy poco se ha escrito. La información que se puede obtener de las investigaciones que se han realizado, analizan las relaciones de género como formas de interacción familiar o grupal. De ahí se conoce que la mujer en realidad no tiene poder de decisión dentro y mucho menos fuera

del hogar, que no se le reconoce capacidad de representación y que sus obligaciones y actividades se resumen a las domésticas. En este sentido no es raro que al hombre shuar se le conozca como extremadamente “machista” al considerarse dueño de todo lo que en su entorno familiar le rodea, especialmente la mujer y los hijos.

Para el director de la misión salesiana en Sevilla Don Bosco es normal encontrarse casos en los que el hombre shuar va adelante mientras la mujer va detrás llevando los productos de la cosecha y a sus hijos.

La mujer se considera como un objeto de propiedad el hombre y por lo tanto es totalmente dependiente de él, come si su pareja le da dinero para comer. Además debe dar cuentas de lo que recibe de su esposo para el gasto familiar, dependencia a todo nivel...(F).

Los entrevistados en su mayoría han reconocido que hasta algunos años, no se precisa desde cuándo y por qué, eran muy comunes los casos de violencia intrafamiliar. Incluso en los libros de relatos de la cultura shuar (Bianchi, 1993) se describe que las formas de castigo para la mujer adúltera consistían en el derecho del marido de darle machetazos en la cabeza, el castigo no era igual para los hombres.

De todas maneras es importante recalcar que el proceso de transformación cultural del pueblo shuar afectó irremediablemente la posición de la mujer en su familia; ello independientemente de que toda la nacionalidad shuar ha sido afectado no solamente por los procesos naturales de cambio en la interacción con otros grupos, también por el impacto de agentes externos como las misiones evangélicas y católicas, el Estado y sus proyectos de integración y generación de fronteras vivas y principalmente la migración de los mestizos de la sierra hacia las tierras de la Amazonía. Uno de los daños puntuales y que no han sido visibilizados es el que sufrieron las mujeres.

Al ser introducidos en el sistema de mercado, los shuar fueron alejados de su estilo de vida tradicional en donde vivían asentados en grandes extensiones de terrenos, para ser confinados pequeños lotes donde debían construir sus casas e integrarse en comunidades.

Para las mujeres esto significó abandonar las tareas de agricultura de subsistencia de las que tradicionalmente estaban encargadas y que servían de principal sustento familiar. Esta actividad le otorgaba a la mujer un lugar primordial en la economía familiar, siendo las proveedoras del más grande porcentaje de productos para la dieta

familiar. En la vida comunitaria sus actividades ahora se reducen principalmente a la crianza de los niños pequeños.

Uno de los argumentos más utilizados por los hombres para justificar el maltrato a su pareja al ser interrogados por las autoridades judiciales, es la “ociosidad” de la mujer. El hecho de no tener un espacio para realizar actividades productivas obliga a la mujer a quedarse en casa, y eso limita enormemente su capacidad como proveedora. Actualmente ya no puede sostenerse que las mujeres sigan como proveedoras de más del 60% de productos en la dieta familiar. Si para los shuar el contraer compromiso conyugal anteriormente significaba adquirir fuerza de trabajo y capacidad productiva (Harner, 1978), ahora el tener esposa e hijos significa una carga económica.

Esto podría significar que al perder las mujeres la tenencia de la tierra y el derecho a cultivarla, también pierden el respeto a su trabajo, que tenían cuando éste era indispensable para la alimentación familiar. Es difícil señalarlo con absoluta certeza, pero probablemente este elemento sea uno de los que incrementó el fenómeno de la violencia intrafamiliar.

Actualmente, la mujer que es víctima de violencia conoce que tienen la posibilidad de denunciar estos actos ante las autoridades de la comunidad y las instituciones formales de administración de justicia. En este punto es importante aclarar que la figura del síndico cumple un papel de extrema importancia en la solución de conflictos. Incluso si el presidente de la comunidad está ausente el síndico puede asumir sus facultades<sup>14</sup>.

Cuando un hombre maltrata a una mujer, ésta denuncia a las autoridades estatales e incluso es causa de separación de la pareja, fenómeno que anteriormente no podría pensarse que ocurriera. El director de la misión salesiana en Sevilla Don Bosco manifiesta,

[A]hora la mujer ya denuncia y no acepta los maltratos de los maridos y como no hay normas internas que sancionen estas agresiones entonces acuden al Estado. A pesar de que en la mentalidad de los shuar se ha introducido esta cultura de denuncia de las agresiones a la mujer, la dependencia al jefe de hogar no ha disminuido...(F).

---

<sup>14</sup> Los Síndicos tienen la representación política de la comunidad y son los voceros de sus requerimientos e intereses; además se encarga de solucionar los conflictos que pudieren ocurrir al interior. Las funciones del Síndico como figura de la organización comunitaria se describen con más detalle en el capítulo IV.

Los relatos de los entrevistados manifiestan que en caso de violencia de género, las personas de la comunidad condenan estas actitudes y animan a las mujeres a denunciar. A diferencia de las comunidades kichwas de Sucumbíos, en donde a la mujer no denuncia por miedo a la censura familiar y comunitaria que puedan recibir, la mujer debe someterse en todo sentido a su marido (Segura, 2006).

En principio pareciera que ese fenómeno es diferente ente los shuar, la mujer que es víctima de violencia recibe el apoyo de los demás y por lo tanto reclama, puntualizando nuevamente que esto no significa que por ello deje de ser dependiente de su pareja.

A diferencia de lo que ocurre en los casos de violencia física que son censurados, los hechos de violencia que no dejan evidencia física son fenómenos actuales, permanentes y aceptados totalmente como prácticas culturales y con absoluta legitimidad dentro de las comunidades shuar. Me refiero específicamente a la violencia que se ejerce a través de un código oculto dentro de los hábitos culturales en los que se fundamenta la voluntad colectiva, y que muchas veces no aparece como una manifestación consciente del dominado (por etnia o género). Es decir que a pesar de que las mujeres denuncien la violencia física, ellas mismas reproducen códigos culturales de dominación y violencia de género.

Los casos de matrimonios arreglados, donde el futuro marido negocia con su suegro para que se le entregue a la novia se dan con mucha frecuencia actualmente incluso antes de que la niña cumpla los diez años. Casos como el de Mariuxi<sup>15</sup> quien tiene 22 años y a los 16 conoció la decisión que tomaron su padre junto con su suegro de casar a sus hijos. A pesar de que Mariuxi, becada por las monjas de una congregación católica, estaba estudiando en la ciudad de Cuenca desde hace dos años, desde que su madre murió con alguna enfermedad extraña, no pudo resistirse a la voluntad del padre de casarla, aunque lo que ella quería era regresar a sus estudios. Ahora ella tiene dos hijos y vive en una granja donde han sido empleados junto con su esposo, como guardianes de la propiedad.

La familia entrega a las hijas y hacen negociaciones por conveniencia, hay casos que los matrimonios se arreglan incluso antes de que las niñas nazcan

---

<sup>15</sup> Entrevista a una mujer shuar que reside en Macas, el 12 de marzo de 2009.

como una forma de obtener capital social y asegurar el futuro de las hijas mujeres. Incluso puede darse un intercambio en el que los padres de las niñas reciben algo a cambio de sus hijas como ganado por ejemplo (F).

Otro caso no tan frecuente pero que también ocurre es que cuando una mujer enviuda o se queda sola con sus hijos y se vuelve a casar, las hijas del primer matrimonio al llegar a la pubertad son entregadas como segundas esposas del jefe de hogar para que todas tengan la protección de éste. Este es el mejor ejemplo de que a pesar de que los shuar han tenido que adaptarse a nuevas condiciones de vida, la estructura familiar y la representación de la supremacía masculina no se ha modificado totalmente. Los muchachos indígenas que se han educado y viven dentro de las áreas urbanas asumen nuevas posturas sociales y reproducen otras propias de su cultura.

## **CAPÍTULO 3**

### **JUSTICIA ESTATAL A PROPÓSITO DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO**

#### **Introducción**

En el presente capítulo realizaré un repaso de las normas del derecho formal que se han aprobado en materia de protección de los derechos de las mujeres, y que están vigentes actualmente en el Ecuador.

El objetivo general de esta investigación es conocer las limitantes, si es que las hubiere, de orden cultural que subyacen en la aplicación de la tutela jurídica como responsabilidad del poder judicial del estado, y que podrían dificultar la implementación de las garantías de la Ley 103 a favor de las mujeres indígenas en las comunidades shuar.

Trataré también de indagar en los factores que han impedido la incorporación de una atención integral en la política pública que responda a las necesidades específicas de las mujeres indígenas en materia de prevención, atención, sanción y erradicación de la violencia de género. Se analizarán las acciones y tipos procesos que se siguen al momento de que se presenta una denuncia de violencia por parte de una mujer indígena, en los entes estatales.

Este análisis permitirá conocer los obstáculos que tiene que superar una mujer shuar para acceder al sistema de justicia ordinario, información que ofrecerá indicadores de procedencia y oportunidad del Estado al ofrecer garantías frente a actos de violencia que se presente al interior de la comunidad. Además pretendo identificar los factores que estimularon o a su vez hicieron desistir de buscar apoyo al problema de violencia en las autoridades estatales y servicios del estado.

Además permitirá conocer las percepciones que las mujeres indígenas víctimas de violencia tienen sobre las respuestas encontradas en su búsqueda de ayuda y solución a sus problemas tanto en el estado como al interior de su comunidad; y, finalmente identificar los tipos de violencia y los ámbitos, las principales causas y las estrategias de solución adoptadas por las mujeres indígenas y con ello comprobar si existe movilización de las mujeres shuar para la denuncia de violencia de género y qué es lo que genera esta movilización al interior de su comunidad, es decir los mecanismos de control social que se crean para evitar la exposición fuera de la jurisdicción de la comunidad.

## Las normas del derecho formal

En 1995 se expide la Ley 103 o Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia, instrumento legal cuyo objeto es proteger la integridad física, psíquica y la libertad sexual de la mujer. Para lograr este fin la norma propone prevenir y sancionar la violencia intrafamiliar y “los demás atentados” contra los derechos de la mujer y de su familia<sup>16</sup>. Es importante destacar que para los legisladores uno de los principales escenarios de violencia en contra de la mujer es el núcleo familiar. Se reconoce el fenómeno a pesar de que no se indaga en la razón de ello. El artículo 2 del cuerpo legal antes citado además conceptualiza la violencia intrafamiliar como “toda acción u omisión que consista en maltrato físico, psicológico o sexual, ejecutado por un miembro de la familia en contra de la mujer o demás integrantes del núcleo familiar”.

En cuanto a la jurisdicción y competencia la Ley dispone que el juzgamiento por acciones de violencia intrafamiliar corresponde a los jueces de familia, los comisarios de la mujer y la familia, los intendentes, comisarios nacionales y tenientes políticos y los jueces y tribunales de lo Penal. EL artículo 11 determina además que:

“[L]os jueces de familia, los comisarios de la Mujer y la Familia, conocerán los casos de violencia física, psicológica, o sexual, que no constituyan delitos. En las localidades en que no se hayan establecido estas autoridades actuarán en su reemplazo los intendentes, los comisarios nacionales o los tenientes políticos”.

En este caso la integridad personal se convierte en el bien jurídico protegido, y la conducta (acción u omisión) que lo violenta, ya sea física, psicológica o sexual, estará sujeta a sanciones conforme lo determina la normativa. Así el artículo 4 establece las distintas formas de violencia:

- a) Violencia física.- Todo acto de fuerza que cause daño, dolor o sufrimiento físico en las personas agredidas cualquiera que sea el medio empleado y sus consecuencias, sin considerarse el tiempo que se requiera para su recuperación;
- b) Violencia psicológica.- Constituye toda acción u omisión que cause daño,

---

<sup>16</sup> El artículo 1 de la Ley “La presente ley tiene por objeto proteger la integridad física, psíquica y la libertad sexual de la mujer y los miembros de su familia, mediante la prevención y la sanción de la violencia intrafamiliar y los demás atentados contra sus derechos y los de su familia. Sus normas deben orientar las políticas del Estado y la comunidad sobre la materia”.

dolor, perturbación emocional, alteración psicológica o disminución de la autoestima de la mujer o el familiar agredido. Es también la intimidación o amenaza mediante la utilización del apremio moral sobre otro miembro de la familia infundiendo miedo o temor a sufrir un mal grave o inminente en su persona o en la de sus descendientes o afines hasta el segundo grado ; y c) Violencia sexual.- Sin perjuicio de los casos de violación y otros delitos contra la libertad sexual, se considera violencia sexual todo maltrato que constituya imposición en el ejercicio de la sexualidad de una persona, y que la obligue a tener relaciones u otras prácticas sexuales con el agresor o con terceros, mediante el uso de la fuerza física, amenazas o cualquier otro medio coercitivo.

Además de la tipificación de la agresión la Ley 103 contempla la posibilidad de que la autoridad dicte medidas de amparo a favor de a persona agredida cuando tenga conocimiento de casos de violencia intrafamiliar; quedando a criterio del juez el período de vigencia de las medidas de acuerdo al grado de peligro de nuevas agresiones. Estas medidas pueden ser: a) extender boletas de auxilio que en caso de peligro inminente le permiten a la persona agredida acudir a la policía para que el agresor sea detenido; b) ordenar la salida del agresor de la vivienda donde convive con los demás miembros de la familia una vez que se haya probado dentro del proceso que dicha convivencia implica un riesgo para la seguridad familiar; c) imponer al agresor la prohibición de acercarse a la agredida en su lugar de trabajo o de estudio; d) prohibir y restringir al agresor el acceso a la persona violentada; e) evitar que el agresor, por sí mismo o a través de terceras personas, realice actos de persecución o de intimidación a la víctima o algún miembro de su familia; f) reintegrar al domicilio a la persona agredida disponiendo la salida simultánea del agresor, cuando se tratare de una vivienda común, impidiéndole que retire los enseres de uso de la familia; g) otorgar la custodia de la víctima menor de edad o incapaz a persona idónea; y, h) ordenar el tratamiento al que deben someterse las partes y los hijos menores de edad si fuere el caso<sup>17</sup>.

Es necesario puntualizar que en los procesos para la sanción de la violencia intrafamiliar, salvo aquellos que estén a cargo de los jueces y tribunales de lo penal, no se

---

<sup>17</sup> El artículo 36 del Reglamento a la Ley contra la violencia a la mujer y la familia contempla también la posibilidad de que en caso de dictarse las medidas de amparo previstas en los numerales 2 y 3 del Art. 13 de la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia se fijará además una pensión mientras dure la medida de amparo, la misma que deberá satisfacer las necesidades de subsistencia de las personas perjudicadas por la agresión.

requiere patrocinio de abogado a menos que la autoridad considere necesario, en estos casos intervendrá un defensor público.

Junto con las medidas de amparo y las sanciones a quienes contravienen las normas, la Ley 103 contempla medidas preventivas. En el marco de la Ley, la Dirección nacional de género tiene la facultad de dictar políticas, coordinar las acciones y elaborar los planes y programas tendientes a prevenir y erradicar la violencia contra la mujer y la familia, así como establecer albergues temporales, casas refugios, centros de reeducación o rehabilitación del agresor y de los miembros de la familia afectados. También programar, organizar y ejecutar actividades educativas para padres y hogares, con la finalidad de erradicar la violencia; impulsar y coordinar programas de capacitación con perspectiva de género para el personal involucrado de la función judicial y Ministerio de gobierno; llevar un banco de datos a nivel nacional sobre la violencia contra la mujer y la familia y mantener información cualitativa sobre la problemática. En este punto es importante resaltar que ni en el cantón Morona ni en el resto de la provincia se están ejecutando proyectos encaminados al cumplimiento de estos objetivos.

En la provincia de Morona Santiago aún no se ha creado una Comisaría especializada de la Mujer y la Familia. Los casos de violencia intrafamiliar son denunciados en la Intendencia o en la Comisaría nacional de policía indistintamente, localizados en la cabecera provincial y cantonal; y ante los Tenientes Políticos en las demás parroquias. A pesar de que estas instituciones tienen jurisdicción provincial, reciben y procesan únicamente las denuncias que interponen personas que viven en la ciudad de Macas, cabecera cantonal y provincial. Aquellas denuncias que vienen de otras parroquias son remitidas al teniente político respectivo según la jurisdicción<sup>18</sup>.

Estas son las disposiciones legales que operan en todo el territorio del Estado, sin establecer particularidades o casos especiales en las zonas rurales o lugares donde la población sin ser densa se encuentra diseminada en una gran extensión de territorio.

---

<sup>18</sup> El Teniente Político es el representante de la función ejecutiva para el régimen político y administrativo de las parroquias rurales, subordinado al Gobernador y al Jefe Político; es quien tiene la potestad de administrar justicia en aplicación de la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia; en referencia al Estatuto del Régimen Jurídico Administrativo de la Función Ejecutiva, aprobado mediante Decreto Ejecutivo 2428 y publicado en el Registro Oficial No. 536 de 18 de Marzo de 2002.

El código orgánico de la función judicial<sup>19</sup> instituye la figura de los jueces de contravenciones, jueces de violencia contra la mujer y la familia, y jueces de familia, mujer, niñez y adolescencia. Estas judicaturas no se han instaurado aún, por lo que los intendentes, comisarios y tenientes políticos continúan en funciones prorrogadas.

El art. 231 dispone que las juezas y los jueces de contravenciones son competentes para conocer los hechos y actos de violencia y las contravenciones de policía cuando se trate de los casos previstos en la ley contra la violencia a la mujer y la familia, siempre que en su jurisdicción no existieran juezas o jueces de violencia contra la mujer y la familia.

El art. 232 establece que en cada distrito, tomando en cuenta criterios de densidad poblacional, prevalencia y gravedad de la violencia, habrá el número de juezas y jueces de violencia contra la mujer y la familia que establezca el Consejo de la judicatura, con la determinación de la localidad de su residencia y de la circunscripción territorial en la que tenga competencia. La competencia de estos jueces incluye conocer los hechos y actos de violencia y las contravenciones de policía cuando se trate de los casos previstos en la ley contra la violencia a la mujer y la familia.

El art. 233 instituye la figura de la judicatura de familia, mujer, niñez y adolescencia, conformada por juezas y jueces especializados que serán competentes principalmente de resolver temas del código civil en materia de derecho familiar, pero puede extenderse su competencia para temas contravencionales en el caso estipulado en el art. 234.

El art. 234 prescribe que en los cantones en que no exista juez o jueza de contravenciones o de violencia contra la mujer y la familia, las juezas y jueces de la familia, mujer, niñez y adolescencia, en los cantones en que no exista juez o jueza de contravenciones o de violencia contra la mujer y la familia, conocerán y resolverán en primera instancia sobre las materias contempladas en la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia.

De conformidad con lo que determina el Estatuto jurídico administrativo de la función ejecutiva, en cada provincia habrá un Intendente general de policía así como en cada una de las parroquias rurales se designará un teniente político. Estos funcionarios

---

<sup>19</sup> Código Orgánico de la Función Judicial, Registro Oficial Suplemento 544 del 9 de marzo de 2009.

están facultados para ejercer jurisdicción y competencia en los lugares donde no existan comisarías de la mujer y la familia, para conocer y resolver las infracciones de violencia intrafamiliar, es decir la aplicación de la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia.

En cuanto a las normas procesales la ley 103<sup>20</sup> contiene los principios rectores para dar protección de la mujer y los miembros de su familia frente a actos que vulneren su integridad física, psíquica y la libertad sexual. Distingue dos tipos de trámites, el especial en materia civil, y el contravencional en materia penal.

### *Trámite especial*

En ley 103, se establecen los pasos que deberán seguir el procedimiento especial de juzgamiento y sanción de los casos de violencia psicológica y sexual que no presenten violencia física y que no sean considerados como delitos. No están tipificados como contravención o delito en el código penal. Inicia con las peticiones o las demandas que se presentaren, el juez puede dictar las medidas de amparo que considere necesarias para dar protección a la víctima; luego de lo cual será necesario citar al demandado, fijar y realizar la audiencia de conciliación y juzgamiento.

En necesario recalcar que el reglamento a la ley dispone que los acuerdos a los que se lleguen en estas audiencias únicamente podrán versar sobre temas de alimentos, visita a los hijos, situación de los bienes, reparación de daños materiales, herramientas de trabajo e indemnización de la víctima. De tal forma que los hechos de violencia intrafamiliar sean sancionados y se vulneren los derechos de las partes.

Si existen hechos que deban probarse se abrirá la causa a prueba por un término de seis días luego, de lo cual se resolverá la causa sancionando al agresor con el pago de una indemnización que fluctúa entre uno a quince salarios mínimos vitales de acuerdo a la gravedad de los hechos.

### *Trámite contravencional*

---

<sup>20</sup> Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia.

El reglamento a la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia tiene como objetivo establecer los procedimientos generales para la aplicación de los principios contemplados en la ley 103. El artículo 10 dispone que para efectos del juzgamiento y sanción de los hechos de violencia intrafamiliar se aplicarán, tanto el procedimiento especial contemplado en el art. 18 de la ley 103, como el procedimiento para el juzgamiento de las contravenciones establecido en el Código de Procedimiento Penal. Además se determina las etapas en el procedimiento especial de juzgamiento como una forma de complementar las disposiciones de la ley.

El proceso de juzgamiento de las contravenciones por hechos de violencia intrafamiliar que atenten contra la propiedad, la honra de las personas o causen lesiones que no excedan de los tres días de enfermedad o de incapacidad para el trabajo personal, se señalan en el código de procedimiento penal. Para ello es necesario identificar cuál es el tipo de contravención y su clase para determinar la sanción pertinente y el proceso que debe aplicarse.

El código penal tipifica como contravenciones de cuarta clase: el herir o dar golpes a otro voluntariamente, causándole enfermedad o incapacidad para el trabajo personal que no pase de tres días; así mismo el ultrajar de obra a una persona con bofetadas, puntapiés, empujones, fuetazos, piedras, palos, o de cualquier otro modo, pero sin ocasionarle enfermedad o lesión, ni imposibilitarle para el trabajo, sin perjuicio de la acción de injuria, en los casos en que hubiere lugar. La sanción puede ser de multa y/o prisión de cinco a siete días.

En el título de los delitos contra la honra, capítulo único de las injurias, el código penal tipifica como delito susceptible de sanción, la injuria no calumniosa cuando consiste en toda otra expresión proferida en descrédito, deshonra o menosprecio de otra persona, o en cualquier acción ejecutada con el mismo objeto.

La injuria no calumniosa puede ser grave o leve en tanto se trate de la imputación de un vicio o falta de moralidad cuyas consecuencias pueden perjudicar considerablemente la fama, crédito o intereses del agraviado; las imputaciones que, por su naturaleza, ocasión o circunstancia, fueren tenidas en el concepto público por afrentosas; las imputaciones que racionalmente merezcan la calificación de graves, atendido el estado, dignidad y circunstancias del ofendido y del ofensor; y, las bofetadas,

puntapiés u otros ultrajes de obra. Son injurias leves las que consisten en atribuir a otro, hechos, apodos o defectos físicos o morales, que no comprometan la honra del injuriado.

El mismo cuerpo de leyes tipifica como contravención de tercera clase propagar noticias o rumores falsos contra la honra y dignidad de las personas o de las familias, sin perjuicio de la acción de injuria, al igual que dirigir injuria no calumniosa leve a otra persona, sancionando estas conductas con multa y prisión de dos a cuatro días.

Así mismo el Código de Procedimiento Penal dispone que en el juzgamiento de una contravención de segunda, tercera y cuarta clase, una vez iniciado el trámite será entregada la boleta de citación al acusado, se pondrá en su conocimiento los cargos que existen contra él y se le citará la acusación particular, de haberla, para que la conteste en el plazo de veinticuatro horas. Si hubiere hechos que deben justificarse se concederá el plazo de prueba de seis días, vencido el cual el juez dictará sentencia. Si no hubiere hechos justificables el juez dictará sentencia en el plazo de veinticuatro horas.

En base a esta normativa es que se aplica el trámite contravencional para el juzgamiento de hechos de violencia intrafamiliar.

### **Los procesos de la justicia formal**

Debido a que la competencia del Intendente general de policía<sup>21</sup> es atender las denuncias de contravenciones que no constituya un delito, están facultados para conocer los casos en que la persona agredida sea diagnosticada con incapacidad para trabajar por un tiempo de de tres días o menos. En caso de que la incapacidad sea mayor se convierte en delito y no se puede iniciar un proceso y el expediente se envía a la fiscalía. Sin embargo de ello, se dictan las medidas de precaución que prevé la ley de violencia, a fin de resguardar la seguridad física de la persona que denuncia.

El Intendente de Morona Santiago manifiesta que, de acuerdo a su experiencia en el tiempo que ha laborado en la institución, son comunes entre la gente shuar los casos de violación a menores de edad, específicamente a niñas por parte de los padrastros;

[E]n estos casos se les informa que deben acudir a la Fiscalía, incluso tuvimos un caso extremo en que sancionamos al agresor por agresión física como una

---

<sup>21</sup> En el cantón Morona el intendente general y el comisario nacional de policía son las autoridades encargadas de juzgar los procesos por violencia intrafamiliar.

manera de ayudar a que las agredidas puedan ir a la Fiscalía a formalizar la demanda de violación a una niña de nueve años (I)<sup>22</sup>.

Está convencido que el fenómeno responde a la falta de planificación familiar en el sector indígena. El hecho de que cada familia tenga un gran número de hijos ocasiona que las jóvenes a temprana edad se separen del núcleo familiar y salgan a convivir con una pareja que muchas veces les superan con mucho en edad. Los casos que ejemplifican este fenómeno son los matrimonios entre padrastros e hijastras, algo que las personas encuentran como una práctica cultural frecuente, “[Y]o considero que este es uno de los factores que provocan agresiones a las mujeres, no hay armonía en los hogares” (I).

Otro factor que este funcionario señala como causa de violencia es la falta de educación a las mujeres. Normalmente son los hijos varones a quienes se envía a las escuelas y colegios. Ello implica una dependencia extrema de su pareja como medio de supervivencia de ella y sus hijos, además el estar junto a su esposo implica un respaldo y con ello el respeto de su comunidad.

“Yo creo que en el ambiente en que crecen, en el que la mayoría de niñas sufren agresiones desde muy pequeñas, hace que las mujeres miren las agresiones no como algo normal pero que puede suceder en cualquier momento y nadie está a salvo de ello, es decir que siempre les puede pasar esto a sus hijas” (I).

A pesar de que la violencia física genera rechazo, y sobre todo la violencia sexual donde las víctimas son menores de edad, no causa sorpresa debido a que estos hechos se repiten con frecuencia en muchos hogares rurales. Incluso cuando los padres acuden hasta la Intendencia a poner las denuncias de maltrato o violación, acto seguido intentan retractarse. Piden que se retire la denuncia porque en la mayoría de los casos han llegado a algún acuerdo por el que se comprometen a no continuar con el proceso. A cambio de ello reciben dinero o bienes, el artículo más común es ganado.

Pero en otras ocasiones, es la presión social la que obliga a desistir de la denuncia. El secretario de la fiscalía indígena relató lo siguiente:

---

<sup>22</sup> El artículo 12 de la ley 103 dispone que en caso de que los jueces establecieran que un acto de violencia intrafamiliar constituye delito se inhibirán de continuar en el conocimiento de la causa, remitiendo de inmediato lo actuado al juez penal competente. En el caso relatado podía sancionarse al agresor por contravención en virtud de que la víctima del delito es una tercera persona.

[M]e acuerdo de una vez que vino un señor con su hijita, ella estaba en la escuela, me parece que tenía entre 7 y 9 años y denunció que el profesor le había violado. Se hizo lo que corresponde en la etapa de investigación y además se dio a conocer el hecho a la Dirección de educación para que removieran y sacaran al profesor de esa comunidad. Al poco tiempo de esto regresó el padre de la menor a insistir en que quería retirar la denuncia para que el profesor pueda volver la comunidad, nosotros le dijimos que eso no era posible y le preguntamos la razón por la que cambió de parecer. Nos contó que después de la salida del profesor, la escuela había quedado abandonada, los niños ya no recibían clases y sus vecinos le culpaban a él y a su hija de lo que estaba pasando, dijo que ya no quería seguir así porque la gente les trataba muy mal (N).

Aunque las personas agredidas intenten retirar las denuncias, las autoridades están en la obligación de continuar el proceso en algunos casos o la investigación en otros. Pero al no contar con la ayuda del denunciante se hace engorroso el proceso y mucho más difícil sancionar al agresor.

Las denuncias de violación tiene que conocer las fiscalías, pero en los casos de contravención lo que siempre ocurre es que las esposas agredidas regresan a pedir clemencia para sus maridos y no a reproducir pruebas. Piden que les deje libres porque no hay quién trabaje en la casa y no tienen qué comer, o alegan que no pueden pagar la pensión de alimentos si no trabajan (I).

### *La denuncia*

A pesar de la importancia que reviste para prevenir violencia intrafamiliar el hecho de saber a quiénes se puede acudir cuando se es víctima y cuáles son los derechos de las personas y las medidas de protección que se pueden solicitar, hasta el momento no se han dictado charlas o algún tipo de taller en comunidades shuar sobre la Ley 103.

El medio más frecuente por el que las mujeres se enteran de la existencia de la posibilidad de denunciar el maltrato son las redes parentales o de amistades. Mujeres que ya han acudido a las autoridades formales comentan con sus conocidas o familiares cercanos sobre su experiencia, y estimulan a otras mujeres a denunciar. Tal vez este sea el único medio de difusión de la ley en la zona rural del cantón Morona porque ni la Gobernación ni la Intendencia han hecho brigadas de capacitación o de información en comunidades. La causa de ello es una constante: la falta de asignación presupuesto, por

parte del Ministerio de gobierno y del ex Ministerio de bienestar social actualmente de Inclusión económica y social, que son los responsables directos.

Cuando las personas que viven en lugares alejados de los centros poblados requieren de ayuda frente a un caso de violencia inminente, o cuando necesitan auxilio de la policía, el único mecanismo al que pueden acudir es a un llamado telefónico. Pero incluso esta única herramienta para solicitar ayuda está condicionada, debido a que el servicio de telefonía convencional es de acceso limitado,

[C]uando logran salir de su casa, o cuando su pareja les saca de su casa después de golpearlas, algunas mujeres lo único que pueden hacer es buscar que alguien les preste un celular para llamar a la policía y esperar hasta el día siguiente hasta que llegue la ayuda porque los lugares son de muy difícil acceso (I).

De la información recopilada se desprende que un elemento importante para denunciar es tener acceso a algún sistema de comunicación. Significa que el hecho de que en algunas comunidades actualmente tengan señal de celular y disposición de uno de estos aparatos, es fundamental para avisar a la policía y llamar a pedir auxilio. Evidentemente esta herramienta está limitada a aquellas personas que están en capacidad de adquirirla y sostenerla, además del hecho de que también depende de que las personas tengan o no conocimiento que pueden denunciar los actos de violencia intrafamiliar.

De la verificación de los archivos de la Tenencia política de Sevilla Don Bosco y por el testimonio de sus funcionarios se puede afirmar que el número de denuncias por violencia intrafamiliar de mujeres indígenas se ha incrementado a partir de que se implementó el servicio de telefonía móvil en sus comunidades.

Las denuncias se hacen en forma verbal a la policía con el objetivo de pedir resguardo y protección en el momento de la agresión, mas no con el afán de que se sancione al agresor. Es por ello que luego de algunas horas las víctimas solicitan la libertad de los detenidos, a pesar de que las sanciones son reducidas en proporción al maltrato. “Hay mujeres que han sufrido maltrato psicológico toda su vida pero la ley impone una pena de máximo cinco días de prisión a pesar de que el daño es permanente” (I).

Con todos estos inconvenientes y obstáculos, cuando existen casos de violencia en las comunidades es común que se procesen únicamente las agresiones flagrantes, pero

en el caso de denuncias o demandas lo que se hace es dar a la víctima una boleta de auxilio pero prácticamente es inoperante porque no hay autoridades a través de quienes hacer válida la medida de amparo. En base a lo afirmado por el Intendente, en los casos en que las Tenencias políticas se inhiben de conocer y resolver, lo que hacen es enviar a las personas que denuncian a Macas a la Intendencia o la Comisaría.

Es grave ya que si hay denuncia e inicia un proceso los afectados no solamente que deben denunciar sino que deben pagar un abogado y entregar pruebas, acudir a las audiencias, es un trámite largo si consideramos que las mujeres en las comunidades no tienen dinero para viajar a la cabecera cantonal y mucho menos para gastos de alojamiento y alimentación, o de representación de un abogado (I).

Inclusive hay tenencias políticas que tienen la delegación del control en dos y hasta tres parroquias aledañas y a los funcionarios les resulta muy difícil viajar a otros lugares principalmente por la falta de presupuesto, ya que la institución no reconoce gastos de movilización y estadía.

El hecho de que en las comunidades más alejadas de los centros no hay autoridades ni auxilio policial, la gente está obligada a auxiliarse mutuamente. A través del síndico o como ciudadanos ejerciendo control social se detienen a las personas que a criterio de la comunidad estén provocando algún daño. Estos mecanismos se analizarán más a profundidad en el siguiente capítulo. En todo caso las personas que han sido agredidas y solicitan ayuda, están sujetas a la buena voluntad de la comunidad en caso de que los dirigentes consideran que el maltrato a la mujer está justificado, o si es necesario imponer alguna sanción. Un claro ejemplo de ello es justificar las agresiones a la esposa cuando ella salió de su casa sin el consentimiento del esposo. Entonces no solamente que no habrá censura a la violencia, sino que estos actos se legitiman.

### *El proceso*

Tal vez por la demora de los trámites o por el costo del viaje desde la comunidad hasta Macas, que muchas veces tendrá que ser hasta por más de una ocasión, en los archivos de la intendencia no existen procesos que se sigan en base a denuncias de personas de lugares alejados de Macas como Miasal por ejemplo. A pesar de que de acuerdo a lo que

manifiestan las autoridades de la Intendencia, las personas sí conocen sus derechos y los lugares a dónde pueden acudir, incluso la policía les orienta para que puedan ser atendidas.

La Gobernación no tiene presupuesto para viajar a otros sitios, los gastos corren por parte de cada uno de los funcionarios “a veces toca salir con el dinero de uno mismo, entonces se vuelve complicado para las movilizaciones” (I).

Toda actuación en contra de una persona tiene que ser notificada oportunamente para ejercer el derecho a la defensa. Las mujeres o las personas agredidas en general, no tienen los medios económicos suficientes para asumir los gastos que implica poner la denuncia y conseguir patrocinio legal para presentar pruebas, a pesar de que el artículo 7 de la Ley 103 dispone que en los procesos para sancionar violencia intrafamiliar no se requerirá de patrocinio de abogado, excepto en los casos en que la autoridad lo considere necesario, para lo que convocará a un defensor público. En comunidades rurales no hay servicio de defensoría pública. En definitiva los principios procesales de gratuidad, intermediación obligatoria, celeridad y reserva no se cumplen

Por esta razón lo lógico es acudir a la autoridad más cercana a su comunidad porque los costos se reducen. Denunciar en una comunidad lejana es más oneroso y muchas veces es agravado por el hecho de que algunas autoridades se niegan a procesar el delito.

### *La actuación de los Tenientes políticos*

Las competencias de los tenientes políticos para juzgar y sancionar actos de violencia se han limitado con las últimas modificaciones de las leyes tanto en el Código Orgánico de la Función Judicial como en el Estatuto Jurídico Administrativo de la Función Ejecutiva. Anteriormente eran competentes para juzgar las contravenciones en general dentro de su jurisdicción parroquial, pero actualmente sus facultades de juzgar y sancionar se reducen exclusivamente a los casos de violencia intrafamiliar.

El resto de las contravenciones como violencia que no sea entre miembros de la misma familia eso no es de nuestra competencia. En casos de delitos tampoco, pero es necesario recalcar que cuando las partes solicitan un diálogo o llegar a un acuerdo mutuo, a menos que sean delitos, es decir algo que se pueda resolver por

el compromiso de las partes, eso lo hacemos. En algunos casos somos jueces de paz y jueces de contravención en materia de violencia intrafamiliar únicamente (TP).

Los funcionarios de la Intendencia identifican como el problema el hecho de que el cargo de Teniente político es parte de la función ejecutiva y no judicial, provocándose una superposición en la división de poderes del Estado. Es decir, que son puestos designados por los gobernantes de turno entre sus coidearios, y pueden ser removidos en cualquier momento. Por lo tanto estos cargos no están ocupados por gente preparada en temas legales y judiciales, o que hayan ingresado a la carrera judicial por una evaluación de sus méritos. Ello implica inexperiencia y falta de conocimientos que les permitan resolver en derecho conflictos de este tipo<sup>23</sup>.

Es importante resaltar que los Tenientes políticos, para quienes no es requisito tener formación de abogado, no reciben capacitación en temas de derecho sustantivo ni adjetivo, a pesar de que son las únicas autoridades que a nivel de las poblaciones rurales administran justicia y sancionan contravenciones en temas de violencia intrafamiliar. “Los Tenientes políticos están un tiempo y se van, y en caso que se les den curso de capacitación, esto muchas veces es inversión perdida porque no son cargos que tengan estabilidad, luego les cambian y aquí no ha pasado nada” (C).

Por esta razón muchas veces no procesan las denuncias y no llegan a ejecutar sanciones. Los casos más complicados, donde hay denuncias por escrito y petición de medidas de amparo, los remiten a la Intendencia mientras que para los demás intentan hacer que las partes lleguen a arreglos extrajudiciales. Esto a pesar de su obligación de condenar a los agresores. Justifican su actuación debido a que en algunas parroquias no existe policía que preste ayuda para efectuar las detenciones.

El problema es que cuando se lleva a efecto un trámite y no hay resguardo o protección policial, no hay manera de detener a los agresores. Entonces se ven en la necesidad de acudir a la Intendencia para solicitar protección de la policía. Si la persona es agredida en su parroquia donde no hay miembros de la policía, no puede la autoridad sancionadora detenerle y cometer prevaricato puesto que al momento del juicio sería el mismo juez el que tiene que resolver (I).

---

<sup>23</sup> El principio de unidad jurisdiccional consagrado tanto en la Constitución así como en el Código Orgánico de la Función Judicial ordena que ninguna autoridad de las demás funciones del Estado podrá desempeñar funciones de administración de justicia ordinaria, sin perjuicio de las potestades jurisdiccionales reconocidas por la Constitución.

El que en algunas tenencias políticas se trate de no seguir los procesos y eviten imponer sanciones a los agresores, implica desconocimiento del trámite o temor de alguna represalia legal. Lo que significa que no se cumple con la finalidad de la existencia de las tenencias políticas en las parroquias y comunidades, es precisamente que la protección y la justicia puedan llegar de manera rápida a estos sectores alejados. Venir a Macas de lugares tan alejados como Chiguaza o Macuma por ejemplo, es un gran problema para la mayoría de las personas que algunas veces incluso tienen que venir a pié.

Yo pienso que las tenencias se crearon precisamente para que la gente no tenga que acudir necesariamente a las cabeceras parroquiales para solucionar sus conflictos, pero los tenientes políticos no están preparados, y no hay un control verdadero para ver si los tenientes están o no cumpliendo con sus funciones. Hay algunas denuncias que presentan los usuarios en contra de los tenientes o los secretarios de las tenencias de que no se les puede encontrar en su puesto de trabajo, no hay un verdadero control a las tenencias políticas (C).

El Jefe político de cada cantón es el encargado de controlar y supervisar el trabajo de las tenencias. Cuando no se ha designado un Jefe político, como ocurría al momento de la investigación en Morona, la situación se agrava. La política de la Intendencia es remitir las denuncias de otras parroquias que no sean la cabecera cantonal a la respectiva tenencia política, a fin de que los funcionarios responsables cumplan con su cargo.

Nosotros tenemos una política, cuando vienen a denunciar de otras parroquias, les mandamos de regreso nuevamente porque si se sigue un proceso, luego toca citar a los implicados y hacer todo lo pertinente lo cual implica un gasto y tiempo perdido (C).

Otra de las cuestiones que menoscaba la eficaz dotación de justicia es el hecho de que en algunos cantones no tienen comisarías, y ocurre que los funcionarios de los cantones aledaños deben trasladarse para las actuaciones judiciales. Por increíble que parezca esto implica que las personas deben esperar ciertos días de la semana en los que pueden recibir administración de justicia. Evidentemente cosas como estas hacen que la administración de justicia sea deficiente y la gente pierda confianza.

La parroquia de Sevilla Don Bosco tiene más de diez mil habitantes disgregados en una superficie geográfica de 2.208 kilómetros cuadrados<sup>24</sup>. Hay comunidades a las que el acceso es por vía fluvial y tras 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. Las parroquias más cercanas donde funciona otra tenencia política son Cuchaentza o Sinaí, más pequeñas.

A pesar de todos estos inconvenientes, el Teniente político de Sevilla manifiesta que las denuncias de violencia en contra de las mujeres que vienen de poblaciones más bien alejadas son una constante, y muy poco se puede hacer para dar ayuda. Una de las grandes dificultades es precisamente el transporte ya la que Tenencia Política no cuenta ni con vehículo propio ni presupuesto para movilización.

[N]osotros no tenemos vehículo para dar auxilio y cuando nos solicitan ayuda a cualquier hora debemos trasladarnos con la moto de la policía, ya que no es de la tenencia política. Nos comunicamos pidiendo apoyo a la policía y nos trasladamos a veces con nuestra propio dinero cuando los agredidos, los síndicos o cualquier familia o un vecino nos llama (TP).

Más que la violencia física o sexual, la psicológica es la que se denuncia con mayor frecuencia. El que una mujer se acerque a denunciar hechos de violencia en contra de ella por parte de algún familiar cercano implica superar el miedo a las represalias. En casi todos los casos, la historia de violencia se instala desde el inicio de la convivencia en pareja.

El temor es mayor cuando viven en casa de los parientes del agresor porque sufren amenazas de nuevas agresiones además del peligro inminente de que les echen de la casa. El hábito de vivir en casa de los padres del esposo es una práctica recientemente adquirida, en la mayoría de casos por la falta de recursos para conseguir una vivienda propia. Es necesario recordar que por costumbre la pareja shuar, cuando recién se comprometía, vivía en casa de los padres de la mujer hasta que ella tuviera su primer hijo. Esta tradición obedecía al hecho de que el nuevo yerno debía ayudar a su suegro en las tareas que le correspondían y de esta manera ganarse su confianza. La excepción para evadir la convivencia matrilocal era pagar el tiempo de trabajo con bienes o que el esposo

---

<sup>24</sup> <http://www.macas.gov.ec>; visitado el 10 de abril de 2009

estuviera anteriormente casado y llevara a la nueva pareja a su propia vivienda (Harner, 1978: 74).

Es precisamente el temor a las represalias uno de los factores que influyen para que no se impulsen los procesos, las personas únicamente solicitan boletas de auxilio y con ello se sienten protegidas. Esta medida de amparo se ha transformado en una herramienta de la que se sirven las víctimas para amenazar a su agresor en caso de futuras ofensas, es decir que de alguna manera se ha convertido en el mecanismo con el que se puede negociar las relaciones de pareja, o el maltrato en sí.

Lo grave de la situación es que no se está dictando ninguna de las otras medidas de amparo que prevé la ley y que han sido enumeradas, no solamente por el desconocimiento por parte de los funcionarios de las tenencias políticas. La razón principal es la falta de recursos para que de oficio se pueda solicitar informes periciales que justifiquen el dictar una medida de amparo o la imposición de las sanciones. A los informes a los que me refiero son los legales, psicológicos y de trabajo social, que requiere el modelo adoptado para las comisarías de la mujer y la familia.

Nosotros hemos tratado de orientar a las mujeres y muchos casos se han resuelto extendiendo boleta de auxilio cuando ha habido agresión anteriormente. El proceso es que receptamos la denuncia y le citamos a la otra parte previniendo que las señora va a recibir boleta de auxilio. Este es uno de los mecanismo con el que se intentado parar la violencia (TP).

Al extender una boleta de auxilio en realidad no se está garantizando protección a la víctima de violencia. Esta medida de amparo no actúa sola sino que necesita de otras condiciones para efectivizarse. Para hacer efectiva la boleta en caso de una inminente agresión es necesario que la policía esté cerca y en el cantón Morona hay deficiencia en el número de elementos policiales.

A pesar de ello las mujeres las siguen solicitando y es que se sienten protegidas solo por el hecho de tenerla. Esto puede significar que representan seguridad y auxilio en el momento de la agresión, a pesar de que las víctimas no quieran que su agresor sea castigado o encarcelado. Es común observar que luego de presentar las denuncias, al ver a sus parejas con custodia policial, las mujeres insten en abandonar el proceso.

[L]as señoras insisten en que se les dé boleta de auxilio y aunque se les explique que si no hay policías cerca de su comunidad no podemos hacer nada, ellas

siguen insistiendo. Yo pienso que solo con ese documento se sienten protegidas, a pesar de que sabemos que no es así; sin policía ni autoridad y en lugares donde tampoco hay línea telefónica es inoficioso emitir boletas de auxilio. Lo que deben hacer es denunciar al agresor pero no lo hacen, piensan que con la boleta no les volverán a agredir más (C).

La mayoría de las personas que llegan a las instituciones de justicia del estado anteriormente han tratado de buscar ayuda en las instancias de la comunidad, generalmente acudiendo a donde el síndico. Al no encontrar respaldo se deciden a salir hasta los centros parroquiales o las cabeceras cantonales.

El otro día vino una muchacha con su madre, una señora mayor que no hablaba español. La hija nos relató que su padre abusaba de su mamá y cuando fueron a pedir ayuda al síndico él les dijo que el marido puede hacer lo que quiera con ella porque es su marido y punto. En ese caso nosotros enviamos un oficio indicando que como síndico debe tratar de mantener la armonía entre la gente y no tapar este tipo de delitos (C).

Para los funcionarios judiciales el reconocimiento a la actuación de las autoridades indígenas, que no obedece a reglas claramente establecidas, legitima cierto tipo de delitos como la violencia en contra de las mujeres. Evidentemente este criterio se fundamenta en que los representantes indígenas como los síndicos o los presidentes de las comunidades y asociaciones, no tienen ningún tipo de preparación en temas legales (del derecho formal) y tratan de resolver los conflictos de acuerdo a valoraciones personales fundamentadas en la costumbre y a su libre criterio.

Es bien duro para estas mujeres porque además las otras personas de la comunidad en lugar de ayudarles justifican el maltrato. Por ejemplo hace un año tuvimos conocimiento de que la esposa de un alcalde de un cantón vecino que era shuar, era violentamente agredida por su marido y por falta de dinero no podía salirse de su casa. Le quería obligar a vivir con otras mujeres, ella ya no sabía qué hacer. Incluso la última vez que vino a pedir ayuda ya le faltaban dos dientes, pero no se decidía a dejar a su marido por el dinero que él les daba a sus hijos para que estudien (C).

### *El proceso contravencional*

Uno de los principales problemas que enfrenta la Tenencia política al momento de asegurar protección a personas que solicitan ayuda es precisamente la imposibilidad física para acceder a ciertas localidades. Esto ha provocado que muchos casos de

violencia queden en la impunidad por falta de viabilidad o mecanismos de acceso. Las mujeres no reciben ayuda oportuna y la falta de dinero implica una gran limitación para viajar hacia la cabecera parroquial o cantonal. El hecho de haber sido introducidos en una economía de mercado sin la capacidad para generar dinero suficiente para cubrir sus necesidades más elementales.

Las mujeres que quieren denunciar se enfrentan a muchos obstáculos, especialmente en el aspecto económico ya que denunciar implica poder salir a la parroquia y también a Macas para presentar la denuncia y hacer los exámenes médicos respectivos. Para esto necesitan plata que no tienen. A veces huyen y se escapan buscando los medios para venir acá (TP).

Los pasos que el teniente político ejecuta en un proceso contravencional por violencia intrafamiliar, inician extendiendo la citación al supuesto agresor luego de receptada la denuncia. El funcionario hace la notificación al denunciado para que comparezca a desvirtuar los hechos de los que se le acusa. En las comunidades shuar estas diligencias se hacen a través del síndico quien se encarga de comunicar al interesado el inicio del proceso. “En muchos de los casos han venido por sus propios medios, pero en otros los ha traído la policía. Y en la mayoría de los casos hemos podido dar una sanción en base al informe médico que certifica las agresiones junto con las denuncias receptadas”. (TP)

Es difícil lograr la aprehensión de los agresores ya que una vez que conocen que se sigue una causa en contra de ellos se esconden en lugares que son de difícil acceso para la policía. El Teniente político de Sevilla Don Bosco relata,

[L]os agresores huyen o se esconden en las fincas hasta que prescriba la denuncia, y en caso de que no venga a la primera y a la segunda citación hacemos la comparecencia inmediata acompañados por la agredida. Hemos tenido la experiencia que al momento de hacer la detención del agresor o cuando ya está en la cárcel, las agredidas suplican por la libertad de sus esposos. Se arrepienten de haber denunciado y pese a estar heridas o golpeadas nos piden que no sancionemos a su agresor (TP).

Cuando una mujer es víctima de violencia algunas veces también son expulsadas de las viviendas que comparten con el agresor o salen por su propia voluntad por temor a nuevas agresiones. En estos casos una de las medidas que contempla la ley es reintegrar al domicilio a la persona agredida disponiendo la salida simultánea del agresor, cuando se tratare de una vivienda común. Pero esta medida no se está dictando de oficio a pesar de

que la ley así lo dispone. La autoridad requiere a la parte acusadora que lo solicite por intermedio de un abogado, para que se disponga la salida del agresor, demanda con la que se inicia el proceso y este debe continuar siguiendo todas las etapas que determina la ley incluida la prueba para demostrar la necesidad del requerimiento.

Evidentemente hacer esto implica gastos que la mayoría de las mujeres no pueden asumir, mucho más si son de comunidades lejanas para las que es un gran sacrificio para su precaria economía el solo hecho de conseguir dinero para el pasaje de bus. “Algunas no vienen solas sino que cargan a todos sus hijos porque no tienen con quien dejarlos”.

En estos casos lo único que la autoridad dispone de oficio es que la policía ayude a reintegrar a las mujeres a sus casas entregándoles una boleta de auxilio para que, en caso de nuevas agresiones, se pueda actuar de inmediato. Evidentemente en sitios de tan difícil acceso y donde no hay miembros de la policía cerca, esta tutela legal y protección que ofrece el estado a través de éstos mecanismos es imposible de ser aplicada. Por esta misma razón las vidas de las mujeres que denuncian maltrato está doblemente amenazada: por la violencia que sufren constantemente y por las represalias que se puedan tomar en contra de ellas al no tener una repuesta efectiva por parte del estado.

El apoyo de los miembros de la comunidad es de vital importancia cuando se denuncian hechos de violencia. El Teniente político de Sevilla Don Bosco asegura que el éxito de su trabajo desde que se posesionó del cargo es haber solicitado ayuda de la gente. Esto provoca que las personas se involucren y sientan que la responsabilidad del control social está en sus manos, a través de la acción pública del síndico o del presidente de la comunidad como sus representantes.

[Y]o recepto los teléfonos de los síndicos en los casos en que es posible porque no en todas las comunidades hay cobertura. De la misma manera yo les doy los números de teléfono mío y de la policía para que llamen en caso de conocer de algún caso de violencia intrafamiliar. En la mayoría de los casos los síndicos traen a las agredidas y ponen la denuncia, aunque ellas no quieran. Debo decir que siempre he tenido apoyo de los síndicos, porque son ellos que me llaman y me avisan que se ha producido una agresión para que nosotros vayamos y hemos podido hacer efectivo la sanción a los agresores. Cuando hay acceso carrozable hemos llegado, pero en comunidades donde no hay carretera es difícil que podamos hacer algo porque si no hacemos las cosas con rapidez sucede que los familiares esconden al agresor y no podemos capturarlo. Son los familiares los que no permiten que se castigue al demandado, más no la comunidad. Por eso tenemos que ser ágiles y seguros.

Los síndicos son los que en su mayoría nos han colaborado. A veces han venido las mujeres, y con el apoyo de los síndicos, hemos hecho las citaciones para los agresores” (TP).

En estas circunstancias los síndicos son los que tratan de resolver los casos de violencia intrafamiliar al interior de la comunidad previo a interponer una acción ante las autoridades estatales. En estos casos lo que se acostumbra hacer es simplemente llegar a un acuerdo de convivencia pacífica firmado en actas de mutua aceptación de las partes. Al agresor no se le impone sanción alguna principalmente porque el síndico no tiene facultad sancionadora. Tampoco se pueden dictar medidas de protección y prevención de nuevas agresiones a favor de la víctima. Sin existir herramienta de coacción que obligue a cumplir los acuerdos, éstos son violados y el historial de violencia continúa.

Estos acuerdos no se cumplen por parte del agresor. Por lo general se vuelve a reincidir y las mujeres vuelven a ser golpeadas, por el mismo hecho de que el síndico no tiene la potestad de meter a la cárcel al agresor. Los síndicos a veces acuden a mí a presentar quejas sobre el mal comportamiento de algunos de los miembros de la comunidad (TP).

En las comunidades alejadas, donde las posibilidades de presentar una denuncia son mínimas, este ha sido el único mecanismo de control empleado por algunos tenientes políticos, a pesar de estar totalmente consientes de que los síndicos no están preparados en los principios de la ley estatal. Muchas comunidades no reciben asistencia alguna especialmente las más lejanas. Ejemplo de ello son Miasal y Sauntsa. De la primera por ejemplo, no hay ninguna denuncia de violencia o maltrato intrafamiliar que se haya procesado en la Tenencia política de Sevilla Don Bosco a la que pertenece, “...eso no significa que no haya violencia sino que las mujeres no pueden denunciar y no tengo la menor idea de cómo se solucionan los conflictos” (TP).

Pero este mecanismo de control que parece eficaz para las autoridades de la Tenencia política podría tener un efecto diferente. Al momento de hacer esta especie de delegación al síndico, cuyos criterios y juicios de valor no necesariamente responderán a los principios que operan en la norma estatal, los casos que deben sancionarse estarán supeditados a las consideraciones personales de este representante de la comunidad. Es decir, que se denunciarán solamente los hechos que él crea deben ser castigados, un claro ejemplo de lo que puede ocurrir es el caso que se relata a continuación:

[S]e dan casos extremos como por ejemplo hubo uno en el que el esposo sospechaba que su mujer le estaba engañando con otro hombre. Al regresar a su casa encontró que esta persona estaba de visita y eso le pareció sospechoso, a pesar de no tener evidencias claras del engaño. Sin averiguaciones previas le agredió a su esposa porque consideraba que de acuerdo a las costumbres de los shuar ningún hombre podía entrar a su casa si él no estaba. Tanto para el agresor así como para los vecinos de la comunidad tenía razones suficientes y estaba justificado su acto violento. En el pueblo shuar se considera al adulterio como un pecado imperdonable que debe ser castigado incluso con la muerte. Luego de que la señora denuncia en la tenencia política el agresor, apoyado por algunos de los dirigentes de la comunidad principalmente el síndico, envía un oficio firmado por él y por los dirigentes contestando a la citación en donde afirma que tenía razones suficientes para agredirle porque le encontró en adulterio. Además pedía un castigo para su mujer. Este oficio está firmado por el síndico y por él aceptando que le agredió y dando sus razones para ello. El síndico a su vez certifica que el agresor estaba en todo su derecho de pegarle a su esposa y por lo tanto no era merecedor de sanciones porque había hecho lo justo (TP).

En este caso podemos observar claramente que el proceso de interlegalidad actúa en tanto el sistema legal así como la cultura son permeables y que la pluralidad de sistemas normativos y su conexión generan una multiplicidad de fenómenos nuevos.

Desde este concepto se puede interpretar que las relaciones circunstanciales que obligan a idear mecanismos de acción provocan cambios en los órdenes legales y culturales que actúan en un mismo espacio. Las prácticas culturales sufren transformaciones y recomposiciones. La coexistencia en el mismo espacio político de diferentes órdenes ha generado nuevos principios normativos en el discurso y las prácticas del orden social de los shuar. El espacio normativo de la nacionalidad shuar ha sido penetrado y de esta manera se inscriben otros referentes normativos.

Son frecuentes las demandas donde la víctima denuncia que la agresión no fue únicamente por parte de su pareja sino de toda la familia. Estos casos son comunes cuando el matrimonio comparte la residencia con el resto de la familia, principalmente del esposo. Como queda anotado en párrafos anteriores, por efecto de las transformaciones en su sistema económico actualmente no es común que las parejas vivan en casa de los padres de la mujer. Esto obedece principalmente a las oportunidades que tuvieron de conseguir un espacio donde radicarse. Encontrar vivienda no implica una práctica cultural, sino que la decisión depende de la economía familiar.

El que la mujer deba vivir en casa de la familia de su esposo, al menos en los primeros años de vida conyugal la coloca en una situación de vulnerabilidad. Relato de la asistente de la Intendencia:

[L]legaron también llegaron los familiares del supuesto marido a atacarle a ella diciendo que no quiere casarse porque es vaga y no quiere hacer las tareas que le corresponden como mujer, y que por eso el marido le pega, porque es vaga y no quiere trabajar, y como viven con los parientes del marido no hay quien le defienda, creo que entre todos le pegaban (C).

El recurrir al apoyo de la comunidad a través de sus representantes, como mecanismo utilizado por las autoridades formales para llegar hasta estos espacios, evidencia la necesidad de tejer lazos que permitan, por un lado llegar con los procesos establecidos por el derecho positivo e imprimir algunas normas de conducta en la sociedad y la cultura shuar a través las autoridades comunitarias.

No se ha ideado otra herramienta para llegar hasta las comunidades shuar que se encuentran más al interior de la región. Aquellas mujeres que pueden acudir con sus propios recursos o con apoyo del síndico son las que acceden a los servicios de justicia que les ofrece la ley. Pero para quienes no tienen todos los recursos para solventar los gastos de transporte, estadía, alimentación y de patrocinio legal es muy difícil llegar a denunciar.

En casos de comunidades muy apartadas donde las mujeres no denuncian por falta de recursos para salir a las oficinas de la tenencia política o no tienen apoyo o no tienen valor para denunciar, las agresiones se quedan en la impunidad. Nosotros hemos tratado de llegar en su mayoría a las comunidades para prevenir la violencia, hemos ido a las comunidades (TP).

## **Limitaciones**

### *Obstáculos y dificultades de las denuncias*

El factor económico es probablemente el mayor de los problemas a los que se enfrentan las mujeres que toman la resolución de acudir hasta los organismos de la justicia formal. Aquellas que concurrieron hasta las tenencias políticas a interponer la denuncia, se ven imposibilitadas de continuar con los trámites legales necesarios para lograr que el agresor

salga de la vivienda común. Esto debido a que los tenientes políticos no dictan estas medidas por la falta de informes periciales en los que sustentarse, a pesar de que se estarían incumpliendo las disposiciones legales y los principios de protección a las víctimas.

No hay protección a la víctima, porque las boletas de auxilio no son garantía de que la agresión disminuya, mucho menos en las circunstancias en las que viven las mujeres de comunidades rurales. Además de que esta medida de protección es más efectiva cuando se dicta conjuntamente con otras como la salida del agresor, además las boletas de auxilio no logran que se disminuya la violencia.

A pesar de que las autoridades se esfuercen en llevar la causa con gran celeridad, es necesario respetar los procedimientos de ley, ya que el no hacerlo estaría viciándolo de nulidad por violación al principio del debido proceso.

[A]unque quisiéramos ayudarles tampoco podemos violentar los derechos humanos del agresor, tenemos que seguir todos los pasos, cualquier delincuente tienen derecho a su defensa. Es un caso que debemos tratar con mucha delicadeza porque tanto el agresor como la agredida tienen los mismos derechos. A veces los abogados tratan de buscar maneras de anular los procesos para liberar a sus clientes y eso pasa si nosotros no tomamos las debidas precauciones para que el proceso esté bien hecho. Hay que demostrar la culpabilidad del delincuente porque se presume su inocencia (TP).

La primera cita acordada con el Teniente político de esta parroquia, tuvo que posponerse debido a un llamado de auxilio a su teléfono celular que le hicieran a las tres de la madrugada, pero por la dificultad de acceso, la imposibilidad de conseguir transporte y la falta de elementos policiales se debió esperar hasta horas de la mañana. Más tarde se pudo conducir a la denunciante a las instalaciones de la entidad para formalizar la denuncia y llevarla a que se realice el examen médico pertinente. Una vez que se obtuvo el apoyo de una patrulla policial tuvieron que acudir nuevamente al lugar para hacer la detención del agresor.

Para la denunciante los problemas continuaron ya que la falta de dinero y la inexistencia de transporte público imposibilitaron que ella y los dos hijos que le acompañaban pudieran regresar a su vivienda. El hijo mayor también había sido agredido por su padre. El no poder regresar a su casa sino hasta el día siguiente significaba pasar la noche a la intemperie debido a que, a pesar que la ley prevé que al ex-Ministerio de

Bienestar Social le corresponde establecer albergues temporales, casas refugios, el sistema estatal no ofrece este servicio. En este caso la oportuna ayuda de particulares ofrecieron alojamiento por una noche, pero este es un caso aleatorio.

Una de las asistentes de la Intendencia de Morona Santiago relata que:

[C]uando vienen de lugares lejanos y a veces no tienen ni para pagar el pasaje del transporte, vienen a denunciar y nos toca a nosotros darles para el pasaje de regreso a sus casas. Además ellas no vienen solas sino que vienen trayendo a toditos los hijos, desde el más grande al más pequeño; no tienen dinero y no pueden regresar (C).

Esta es la situación de verdadera agresión que viven las mujeres shuar que al querer enfrentarse a la violencia y solicitar tutela estatal.

Hay mujeres a las que les mandan sacando de las casas y no podemos ayudarles y se quedan fuera con los hijos, sin tener donde dormir y nosotros no podemos hacer nada porque no podemos llegar a las comunidades por lo alejadas que están. Incluso hay casos que las mujeres son solas, viven en la casa de los familiares del marido y tienen que regresar a vivir allí mismo y soportar los malos tratos, no solo de su esposo si no de los familiares de él también (TP).

Otro problema grave que enfrentan las mujeres se presenta cuando deben regresar a casa junto con el agresor después de que denuncian los hechos violentos de que fueron objeto. Es un fenómeno que deben afrontar inevitablemente en caso de no tener los medios necesarios para contratar asesoría legal a pesar de que la ley no lo requiere. Esto debido a que las tenencias políticas no cuentan con los recursos para ofrecer el servicio profesional, o no están en la capacidad de llamar a un defensor público para que intervenga.

Otra de las causas, y a mi parecer la más importante, es que las mujeres no lo solicitan ya sea por desconocimiento o por el temor de que si el hombre se va de la casa, la familia pierde los ingresos para los gastos del hogar.

En estos casos se puede pedir, a través de abogados, dictar medidas de amparo que son ocho, y éstas deben pedirse en la denuncia; una de ellas es sacar al agresor de la vivienda. La que siempre se da al momento de la denuncia es la boleta de auxilio y las otras se dictan luego del proceso. Para que se de esta medida hay que seguir un proceso que es un pequeño juicio que comienza con la denuncia y luego se hace una audiencia donde se determina las medidas de amparo (TP).

De acuerdo a lo que dispone la ley, para ordenar las medidas de amparo no es necesario que se las solicite, es responsabilidad de la autoridad que conoce la causa dictarlas. Lo que está sucediendo en las instancias públicas es que se intenta verificar mediante las pruebas que se presentaren, si existe mérito o no para dictar medidas de amparo una vez iniciado el proceso.

Al encausado se le detiene por la agresión que cometió, pero en cuanto cumple su sanción sale de la cárcel. Lo que ocurre es que si la víctima no quiere que regrese a la casa, debe presentar la solicitud de medidas de amparo con el patrocinio de un abogado, cuando por ley no debería ser así y la autoridad debe disponer de oficio las medidas que considere necesarias para proteger a las víctimas.

Como el proceso es extenso, especialmente cuando se abre la etapa de prueba, no hay muchas opciones para que las mujeres puedan continuar impulsando la causa. Aquellas que vienen de lejos y no tienen dinero para pagar estadía, alimentación y gastos de abogado, regresan solamente con la boleta de auxilio a casa, donde seguramente regresará también su agresor luego de cumplir la condena de cinco a siete días de prisión.

Nosotros somos impotentes ante esto porque estamos obligados a seguir las normas del debido proceso. Si no lo hacemos podríamos ser sancionados. Incluso hemos sido demandados por los abogados de los agresores por haberles mandados a la cárcel. Me piden que yo demuestre que los procedimientos que hacemos están bien. Necesitamos certificados médicos, especialmente y tener todo el proceso bien hecho (TP).

El idioma actualmente no se presenta como un obstáculo para denunciar. El noventa por ciento de mujeres shuar que acuden a las dependencias públicas para hacer denuncias son bilingües. Hay casos esporádicos de ancianas que no hablan ni entienden el español pero llegan acompañadas principalmente de hijas o nietas que les ayudan con la traducción. Sin embargo, considero necesario recalcar que los funcionarios públicos encargados de procesar este tipo de denuncias no conocen el idioma shuar, esto a pesar de la evidente importancia que implica para el debido proceso el relato de los hechos.

Un aspecto que es necesario destacar como una limitante es la actuación de las autoridades, frente a las denuncias de maltrato o violencia intrafamiliar que presentan personas provenientes de las parroquias rurales. Debido a la competencia y jurisdicción, éstas deben ser conocidas exclusivamente por el Teniente político. En la mayoría de

casos estos funcionarios no están debidamente capacitados juzgar procesos contravencionales de violencia intrafamiliar y brindar protección a las víctimas. Desconocen la normativa procesal que debe aplicarse.

### *La calidad de la administración de justicia*

La Tenencia política no tiene un presupuesto asignado para hacer brigadas de capacitación o para atender denuncias en comunidades distantes a donde se trasladen los funcionarios. Los gobiernos locales tampoco se han preocupado por este tema. Los funcionarios que están empapados de esta problemática, es decir intendentes, comisarios y tenientes políticos, son de libre remoción. Por lo tanto, ninguno se ha esforzado por introducir el tema en la agenda de las entidades públicas responsables.

Cuando las mujeres shuar denuncian a su pareja por maltrato ante las autoridades estatales no reciben el apoyo de los demás miembros de su comunidad. El argumento es que al ser totalmente dependientes de su esposo ellos tienen derecho a corregir las faltas de su familia. “Cuando una mujer denuncia entonces ellos les atacan, les insultan y les dejan a un lado en vez de apoyarles” (C)<sup>25</sup>.

Otro fenómeno que ocurre con mucha frecuencia son las negociaciones o los arreglos a los que llegan para retirar la denuncia o no continuar con los procesos. Eso impide que las autoridades de la justicia formal puedan actuar, por falta de pruebas que verifiquen los hechos y conduzcan a la imposición de sanciones. “Cuando han venido las señoras a hacer una denuncia, inmediatamente las quieren retirar porque han hecho arreglos con dinero o porque les han regalado alguna cosa como ganado e incluso perros. Después de eso ya no regresan más, ni a presentar pruebas, ni nada” (C).

Esta situación es más común en caso de que la agredida sea una muchacha menor de edad y son sus padres los que hacen los arreglos con los agresores. El efecto es que el acusado queda libre por falta de pruebas.

Las denuncias más graves de violencia que se presentan son por delitos sexuales. Muchas veces las mujeres acuden a denunciar maltrato hacia ellas o sus hijos por parte de

---

<sup>25</sup> Es necesario aclarar que al referirme a lo miembros de la comunidad no me estoy refiriendo a las autoridades comunitarias encargadas de la administración de justicia.

sus parejas y en el relato de los hechos se evidencian casos de violación, incluso a menores de edad. Las denuncias por violencia intrafamiliar se receptan como un mecanismo para mantener detenido al agresor pero inmediatamente se traslada al delito mayor en la Fiscalía, que es el órgano competente para iniciar la investigación de los hechos.

En este momento hay un caso de una señora que presentó una denuncia. El asunto es que su hijo estaba enfermo y debía ir a Cuenca por dos meses para operar a su hijo menor. Durante ese tiempo dejó a sus otros dos hijos pequeños a cargo de una hermana de nueve años. Regresa a los dos meses a su casa y su esposo le agrede física y sexualmente y después viola también a su hermana de nueve años. Yo le pregunté por qué no hizo nada estando ahí mismo y me contestó que ella no se dio cuenta de nada hasta que vio llorando a su hermana y le preguntó qué le pasó. Entonces la niña le contó de la violación y que no era la primera vez, sino que todo el tiempo que estuvo ausente la niña fue violada repetidamente. En ese momento le mandamos a la señora a la Fiscalía. Además estaba aquí con su hermana que era muy pequeña y tenía miedo de hablar. Le pedimos que luego regrese aquí para ver si le han atendido en la Fiscalía porque hay veces que no les atienden. Después vino y nos contó que ya había hecho la denuncia y que le habían pedido que lleve a la niña para hacerle los exámenes (C).

En el específico tema de la violación a niñas en las zonas rurales con población mayoritariamente shuar, el secretario de la fiscalía indígena relata que son muy frecuentes y las denuncias más numerosas son en contra de los profesores de primaria. Para este funcionario judicial, que es shuar porque así lo exige la ley, los hombres shuar se sienten con derecho a acceder a las mujeres sin importar la edad ni el consentimiento, tal vez es necesario el de los padres, pero este no es difícil de conseguir si se llega a una negociación por la que ellos reciben algún bien material a cambio de la hija. Esta aseveración tiene indicios de verdad al verificar que las mujeres shuar contraen compromisos matrimoniales mayormente a partir de los doce años, edad en la que son entregadas a sus pretendientes para que se casen.

Acá han venido algunas muchachas que dicen que no quieren casarse ni vivir con la persona a la que su padre la entregó. Hubo un caso de una niña de Sevilla Don Bosco de quince años que vino con la mamá. Sucede que su padre le ha entregado a un señor de 45 años. La chica se escapa y viene con la mamá a pedir ayuda y denunciar lo que su papá estaba haciendo. La chica no quería casarse y su padre le estaba obligando (C).

Michael Harner (1978: 163) relata que en su investigación no encontró testimonio alguno sobre delitos sexuales, suponiendo que el temor a las represalias por parte de los familiares de la víctima era el elemento que frenaba este tipo de conductas.

Las disposiciones del padre son las que se cumplen a pesar de que muchas veces las madres intentan proteger a sus hijas, el poder de decisión no les pertenece. En estos casos las autoridades judiciales pueden iniciar de oficio, por ser delito de acción pública, un juicio penal por violación cuando las menores tienen menos de doce años.

El Código Penal tipifica como delito de estupro la cópula con una persona, empleando la seducción o engaño para alcanzar su consentimiento y dispone que será reprimido con prisión de tres meses a tres años si la víctima fuere mayor de catorce años y menor de diez y ocho y con prisión de dos a cinco años si la víctima fuere menor de catorce y mayor de doce. En estos casos el delito es de acción privada y es necesaria la acusación particular por parte del ofendido o su representante legal cuando el estupro es perpetrado en una mujer mayor de dieciséis años y menor de dieciocho. A su vez si el delito se comete en contra de una mujer mayor de doce y menor de dieciséis años es de acción pública.

En estas circunstancias siendo los padres quienes entregan a las hijas, a pesar de que ellas no consienten y al contrario se oponen a contraer matrimonio, es necesario analizar si la conducta se ajusta o no a lo que la ley tipifica como delito de estupro. El futuro esposo no ha empleado seducción o engaño para obtener el consentimiento de la menor sino que ha llegado a un acuerdo consensuado con el representante, tan es así que simplemente no se busca el consentimiento de la mujer.

Para la ley formal el consentimiento sería tácito cuando las mujeres acatan las decisiones del padre sin oponerse a ellas empleando algún mecanismo que pueda dejar en claro su falta de voluntad. Pero en los casos en que se niegan a aceptarlo, (como en el relatado por la asistente de la Intendencia) estaríamos hablando de expresa negativa de anuencia y en este caso la conducta se ajustaría a un delito de violación, perseguible de oficio.

Para los funcionarios públicos encargados del área de la justicia estos casos son frecuentes, pero a menos que los padres de las mujeres menores o hasta mayores de

dieciocho años denuncien la violación, nada se hace al respecto. Se considera que el solo consentimiento del padre subsana cualquier agresión o incluso un delito sexual.

“[E]l papá de la chica decía que ella no podía regresar a la casa, que él ya le había entregado y que tiene que irse con el esposo como si fuera dueño de la vida de la hija y como si ella fuera una cosa que no tiene derecho a decidir ni siquiera a opinar. Pero nosotros no podemos hacer nada si el mismo papá ha entregado a la hija” (C)<sup>26</sup>.

Un tema que resalta, luego de varios años en que las tenencias políticas vienen tratando los temas de violencia intrafamiliar en la zona rural, es que las mujeres ya conocen que pueden rechazar las agresiones y denunciar incluso a sus padres. A pesar de ello, el problema no ha disminuido. La mayoría de la población aún no está consciente de que se trata de un delito que se sufre en el cuerpo de las mujeres. Como se puede ver, la unión conyugal no depende de la voluntad de las mujeres que aceptan o no mantener relaciones sexuales, sino del consentimiento del padre, hermano o incluso de abuelos, dependiendo a cargo de quién esté. “[Y] la mayoría en los casos de la raza shuar no hay que sorprenderse porque a las niñas desde pequeñas les entregan a hombres mayores” (C).

---

<sup>26</sup> No existe constancia de que al conocer un caso similar la intendencia haya solicitado a la fiscalía que se inicie una indagación a fin de comprobar la existencia de un delito sexual, por ejemplo.

## **CAPÍTULO 4**

### **¿EXISTE UNA JUSTICIA COMUNITARIA?**

#### **Introducción**

Para su representación, defensa, control e incluso solución de conflictos entre comunidades vecinas o con el Estado, las comunidades shuar se agrupan en asociaciones. Dentro de cada asociación se conforman comisiones de tenencia de tierras, de salud y de cultura, además de tener un presidente, vicepresidente, secretaria/o, tesorera/o y una dirigente de la mujer.

Una de las labores principales de las asociaciones es coordinar acciones con cada uno de los síndicos de las comunidades sobre las necesidades y requerimientos de sus miembros, lo que es de especial importancia para plantear proyectos y solicitar inversión pública, principalmente de los gobiernos locales, ya sea consejo provincial o municipios.

La figura de la dirigencia de la mujer es un cargo relativamente nuevo que se elige en cada asociación desde hace dos años. El presidente de la asociación de centros shuar de Sevilla explica que la persona elegida para este cargo se ocupa de coordinar e impulsar todo tipo de acciones que considere necesarias en el ámbito de la producción, principalmente artesanal, dirigida exclusivamente para las mujeres asociadas.

Actividades como talleres de capacitación artesanal, producción de animales menores, agricultura para el consumo doméstico, están bajo esta dependencia. “Actualmente existe la propuesta de que se incluyan temas como la motivación personal e incluso la organización de seminarios sobre violencia intrafamiliar, la ley 103<sup>27</sup>, instituciones a las que se puede acudir para presentar denuncias de agresiones” (AC).

Temas que hasta el momento no han sido tratados y están siendo introducidos desde la dirigencia indígena.

Al interior de la comunidad la dirigencia principal la ejerce el síndico apoyado por otros personeros. El síndico se elige por la asamblea comunitaria para un período de dos años. Los cargos no son remunerados; la gratificación generalmente es el reconocimiento social. Se elige además un vicesíndico, secretario, tesorero, tres vocales y una dirigente de la mujer, quien se encarga de organizar y ejecutar las actividades planificadas desde la asociación.

---

<sup>27</sup> Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia.

Además de la representación política de la comunidad, de sus miembros y de sus requerimientos e intereses, el síndico es el encargado de solucionar los conflictos que pudieren ocurrir al interior, haciendo una labor de mediador más no de juez.<sup>28</sup> Bajo su responsabilidad están el orden y la armonía vecinal, razón por la cual la causal más frecuentemente utilizada para destituir a un síndico es que en la comunidad se presenten riñas constantes por causas de chismes o molestias no resueltas.

Al momento de solucionar conflictos el síndico evalúa la gravedad de los hechos. Únicamente los problemas catalogados por él como de menor gravedad son ventilados en la comunidad. En caso de no llegar a un acuerdo solicitan la intervención del Teniente político y si en esta instancia tampoco se resuelve el conflicto, entonces las personas pueden acudir a presentar demandas ante los jueces. Las sanciones para casos penales como el robo, son principalmente económicas a efecto de resarcir el daño; para cuestiones civiles como problemas de linderación no hay sanciones sino que se intenta llegar a un acuerdo que satisfaga a las partes adversarias.

Los tres síndicos entrevistados coinciden en mencionar al asesinato y la violación como delitos graves que se denuncian directamente ante la policía, el fiscal o el juez. En cuanto a la violencia intrafamiliar los criterios se dividen, para la mayoría de los consultados se trata también de un delito grave que merece sanción por parte de la justicia estatal. Hay una minoría que maneja el tema como un desacuerdo menor, que se soluciona por el compromiso verbal del agresor de no volver a cometer las mismas faltas.

### **Autoridades comunitarias: ¿delegados estatales?**

El síndico es el representante de la comunidad shuar elegido por sus propios miembros, y reconocido por las autoridades formales. Se presenta como un nexo entre las autoridades estatales y la comunidad. “En los casos de violencia lo que acostumbran a hacer los síndicos es encaminar a las personas a ciertos trámites y su desconocimiento hace que se tomen decisiones erradas” (I).

Con frecuencia, cuando los problemas en la comunidad se someten a un arreglo al interior de la misma, el síndico resuelve en base a juicios de valor cultural con

---

<sup>28</sup> Los síndicos intentan que las partes lleguen a un acuerdo voluntario, no emiten resoluciones.

fundamento en su experiencia personal. Para el Intendente lo que ocurre en estos casos es que:

[S]e está pecando de desconocimiento y sobre todo de mal procedimiento, puesto que una vez aplicada la justicia indígena, la ordinaria ya no puede intervenir. Entonces las sanciones no tienen proporción con la falta cometida, como es el caso de las agresiones en contra de las mujeres que para los shuar no es un delito. (I)

### *Síndico de la Comunidad Shimpis*

El señor Alberto Katán es el síndico de la comunidad de Shimpis perteneciente a la parroquia Sevilla Don Bosco del cantón Morona, ha ocupado este cargo por un lapso de seis meses sin recibir salario alguno, se trata de un cargo honorario. Nos relata su experiencia durante estos primeros meses de su labor.

Dentro de la comunidad las autoridades atendemos solamente problemas pequeños como robos menores. Lo que intentamos es que las personas que tienen conflictos lleguen a algún acuerdo y después de eso se hacen unas actas que firman las partes. Por lo general las personas sí respetan las actas. Ha habido algunos casos en que no se han respetado los acuerdos. En estos casos, la gente sabe que lo que sigue es una denuncia ante las autoridades estatales (K).

Por costumbre entre los shuar un asesinato les da derecho a los familiares de la víctima a tomar venganza asesinando, a su vez, a la persona a quien se presume es el responsable. Actualmente, en la Fiscalía Indígena localizada en Macas existe un caso en que una comunidad del cantón Taisha reclama su derecho a ejercer jurisdicción indígena por un caso de asesinato en el que murieron dos personas: un hombre y una mujer embarazada.

Esta actuación se ampara en lo que dispone el Código Orgánico de la Función Judicial en el art. 343 dedicado el ámbito de la jurisdicción indígena que establece que:

[L]as autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio o consuetudinario, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres...las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.

En este sentido los legisladores no han especificado si el límite está en la aplicación de las sanciones o en el ejercicio de la jurisdicción. En el caso de que se trate del ejercicio de la jurisdicción, la ley no define claramente cuáles son los procedimientos contrarios a los derechos humanos y mucho menos se mencionan las causas que pueden ventilarse en los procesos de justicia indígena. Esto significa que todo tipo de proceso, ya sea civil o penal, puede ser reclamado por la jurisdicción indígena y las sanciones que se impongan siguiendo procesos internos son plenamente legítimas.

Además de lo anteriormente señalado, el art. 344 en su numeral c) consagra el principio de “non bis in idem” que implica que 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, en ningún estado de las causas puestas a su conocimiento, sin perjuicio del control constitucional. A la vez que el numeral d) prescribe que: “En caso de duda entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena, se preferirá esta última, de tal manera que se asegure su mayor autonomía y la menor intervención posible”.

El art. 345 sobre la declinación de competencia ordena 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, una vez que ha sido aceptada la petición se ordenará el archivo de la causa y remitirá el proceso a la jurisdicción indígena<sup>29</sup>.

A pesar de que las disposiciones legales amparan la actuación en los procesos indígenas de solución de conflictos, las autoridades comunitarias aseguran que los delitos graves se ponen en manos de las autoridades formales.

En general lo que hacemos es tratar de arreglar los problemas dentro de la comunidad. Si ya no encontramos una solución que la partes acepten, entonces acudimos donde el teniente político. Si tampoco el teniente puede remediar, entonces aconsejamos a las personas que vayan donde el juez o a la fiscalía. Los casos de delitos graves como violaciones o asesinatos no se arreglan en la comunidad; se denuncian directamente a las autoridades; dejamos que intervenga la fiscalía. Cuando se trata de delitos en contra de menores de edad, se denuncian al juez de la niñez (K).

---

<sup>29</sup> Código Orgánico de la Función Judicial

Otro tema cuyo tratamiento al interior de las comunidades ha sido modificado a partir del reconocimiento legal de los derechos de las mujeres, son los matrimonios forzados.

El art. 343 del COFJ dispone que “[N]o se podrá alegar derecho propio o consuetudinario para justificar o dejar de sancionar la violación de derechos de las mujeres”.

A pesar de que por la costumbre de su pueblo, las muchachas son obligadas a casarse a muy temprana edad, las autoridades comunitarias actualmente no lo aceptan como legítimo, pero esto no impide que los casos sigan ocurriendo. De igual manera, de acuerdo a los relatos de las autoridades estatales, es muy común que cuando la mujer pone una denuncia en contra de su esposo, su el padre no la defienda. Al contrario de ello le exigen que regresen a la vivienda conyugal, a pesar de las agresiones. Esta actitud, en que el padre no apoya la posición de la hija, no causa sorpresa cuando es él quien ha seleccionado la pareja de su hija.

Los casos de violencia intrafamiliar no se pueden arreglar así no más. Cuando las mujeres ya no quieren vivir con su esposo, nosotros tampoco podemos hacer nada. No les podemos obligar a hacer cosas que no quieren. Nosotros ahora conocemos los derechos de las mujeres y de los niños. Lo que podemos hacer es solamente aconsejar al esposo para que se aleje de la mujer y no la moleste; nunca podemos obligarle a una mujer que no quiere estar con un hombre a regresar con él. También en estos casos se firman actas y en el caso de nuestra comunidad puedo decir que ese acuerdo se respeta (K).

Para los síndicos los asuntos más difíciles de solucionar son los problemas que tienen que ver con niñas menores de edad, a quienes los padres han entregado a hombres mayores.

Son casos complicados porque los padres sienten que están haciendo bien porque actúan de acuerdo a la costumbre shuar, pero están violando las leyes del Estado. Cuando conocemos de estos casos dentro de nuestra comunidad, nosotros ponemos la denuncia directamente al juez de la niñez. Los padres que hacen esto pueden ir a la cárcel acusados por corrupción de menores por haber obligado a sus hijas a casarse y vivir con un hombre en contra de su voluntad siendo todavía muy pequeñas (K).

Estas declaraciones se contradicen con los relatos de una de mis informantes, que es habitante de dicha comunidad. Al preguntarle si ella o su marido tienen intenciones de entregar a alguna de sus hijas, de doce y once años, respondió que esa decisión la toma el esposo y de ninguna manera negó la posibilidad de que esto ocurriera.

El Síndico de Shimpis manifiesta que en la actualidad los casos de menores de edad obligadas a casarse, no son muy frecuentes, que la costumbre se está perdiendo. Reconoce también que muchas veces este tipo de matrimonio sucede no como una reproducción de las prácticas culturales de los shuar, sino por la imposibilidad de los padres de mantener el control sobre sus hijos, que al ser influenciados por las costumbres de los colonos se comportan de manera diferente.

Las muchachas tratan de salir con más frecuencia a la ciudad sin el consentimiento de los padres. Las hijas salen mucho con amigos y hombres mayores, a veces en la noche. En estos casos principalmente los padres tratan de librarse del problema haciendo casar a sus hijas y les entregan a hombres mayores que quieren hacerse cargo. Nosotros sabemos que eso es delito y podemos denunciar a la policía, pero ya no se ve mucho de eso. Antes en la cultura de los shuar eso era algo normal para casarse, todos nos hemos casado de esa manera, incluso yo. Pero ahora ya sabemos que eso no se puede hacer porque las mujeres y los niños tienen sus derechos. No se les puede obligar a hacer cosas que ellos no quieren. Incluso si los niños aceptan de buena gana ellos no tienen la capacidad para decidir porque son menores (K).

Asegura que su responsabilidad es garantizar que las mujeres menores de 18 años que contraen compromisos matrimoniales hayan hecho su elección de manera voluntaria, y reconoce como obligación el denunciar los matrimonios con niñas menores de doce años.

En el caso de que una mujer quiera casarse tiene que haber cumplido 18 años o más para poder elegir con quien quiere casarse y si tiene menos de doce años, el hombre que se casa con ella está cometiendo violación. Esto quiere decir que aunque un chico le parezca bueno y trabajador al papá de la chica, no les pueden obligar a casarse; ya no es permitido escoger el marido para las hijas (K).

*Síndico de la Comunidad de Guadalupe de la parroquia Sevilla Don Bosco, Cantón Morona*

El señor Francisco Chunchu ha sido síndico de la comunidad de Guadalupe desde hace un año. Nos relata sobre las funciones propias del cargo: “[L]os deberes de nosotros los Síndicos es principalmente hacer saber a las autoridades cuáles son las necesidades de nuestra comunidad. Por ejemplo yo estoy siempre en contacto con el Municipio para que nos den presupuesto para construir las obras que necesitamos” (G).

En principio todos los conflictos que surgen de la convivencia comunitaria son sometidos al proceso mediador de esta autoridad. Las personas acuden con el afán de solicitar el resarcimiento de lo que consideran su legítimo derecho que ha sido transgredido. Será el síndico quien tiene la facultad de decidir qué casos atiende y cuáles remite a las autoridades estatales, de acuerdo a los lineamientos de la asociación y la federación.

En cuanto a los conflictos que hay en la comunidad puedo decir que hemos solucionado todo tipo de conflictos desde problemas de tierras hasta disgustos familiares. Cuando hay delitos graves como asesinatos o violaciones eso sí denunciamos a la policía y a las autoridades para que ellos resuelvan según las leyes (G).

En lo que se refiere al cumplimiento de las resoluciones emitidas por el síndico para solucionar los conflictos sometidos a su autoridad, de acuerdo a los relatos, las partes cumplen los arreglos a los que se llega. El problema parece ser la imposibilidad de llegar a tales conciliaciones más no de falta de respeto a los acuerdos.

Nuestro procedimiento para solucionar problemas se basa en el diálogo. No tenemos nada escrito para saber cómo tenemos que actuar. Lo único que se hace es llegar a acuerdos entre las partes que tienen conflictos y estos acuerdos se respetan. En caso de que sea imposible hacer compromisos, entonces interviene el teniente político y si él tampoco encuentra una solución, entonces el último paso es que sugerimos a las personas que inicien un juicio (G).

En el tema de conflictos intrafamiliares esta comunidad tiene una particularidad ya que el síndico sí se declara competente para resolverlos. A diferencia de la mayoría de las otras comunidades, las denuncias de maltrato y violencia intrafamiliar se intentan resolver por la actuación del síndico.

Se identifica como detonante del maltrato, la precaria economía familiar que provoca disgustos entre esposos y finalmente violencia.

Los problemas familiares los resolvemos dentro de la comunidad. Normalmente los disgustos son porque el esposo maltrata a la esposa y no le da lo necesario para vivir ni a ella ni a sus hijos. Hemos tenido casos en que las mujeres han abandonado el hogar por haber sufrido mucho maltrato, y cuando se van dejan a sus hijos totalmente solos (G).

Debido a que las autoridades comunitarias no tienen facultades sancionadoras o de coerción, no es posible la imposición de una pena como lo es la privación de la libertad en el caso de las leyes positivas; tampoco se imponen castigos físicos. Lo que intentan estas autoridades es lograr un acuerdo por el que las partes aceptan las responsabilidades y se restablezca la convivencia familiar. Para el síndico se traduce en armonía comunitaria; éste es el bien que se intenta proteger y no los derechos de las personas agredidas.

Lo más importante que intentamos hacer en estos casos es que la pareja llegue a un arreglo para que las mujeres no acudan a la policía. Eso significa que lleven a la cárcel a su esposo. Siempre intentamos que haya una reconciliación y que la familia viva en armonía; que el esposo respete a su mujer para que ella no tenga que pedir ayuda donde los jueces (G).

Lo que recalca el Síndico de esta población es que los problemas de índole económica afectan más a las mujeres que la violencia física misma. Se insiste en el hecho de que al eliminarse el sistema de agricultura de subsistencia del que se encargaban las mujeres, las familias no consiguen abastecerse, ello significa también que los hogares se han vuelto dependientes exclusivamente del trabajo masculino.

Pero los principales problemas que tienen las mujeres en mi comunidad y que nosotros no podemos resolver son los económicos. Las familias son muy numerosas y por la falta de terreno para cultivo, la disminución de la cacería. Los hombres ya no tienen lo necesario para mantener su hogar. Lo que hacen actualmente es buscar trabajos como albañiles en las ciudades grandes, pero ganan muy poco y ese es el mismo futuro de sus hijos (G).

*Síndico de la Comunidad de Sagrado Corazón de la parroquia Sevilla Don Bosco,  
Cantón Morona*

Zoila Unkuch es una de las pocas mujeres que actualmente ejerce el cargo de síndica en la comunidad. Es bastante reservada al momento de hablar sobre sus obligaciones en el cargo que ha ocupado desde hace un año. Se remite a responder de manera muy concreta las preguntas que le realizo.

Sagrado Corazón es una comunidad de alrededor de trescientos miembros; es decir es una de las más grandes de la parroquia. La Federación Shuar tiene inscritos como miembros a más del noventa por ciento de la población de la zona, por lo tanto sus

autoridades están supeditadas a las decisiones del presidente de la asamblea en principio y éste a su vez a la federación.

Por esta razón al momento de la entrevista lo primero que Zoila me aclara es que el orden regular para solicitar autorización para levantar información en una comunidad shuar es en primer lugar la federación shuar, después está la asociación y finalmente la o el síndico. Inclusive el ingreso ya sea para actividades turísticas debe estar autorizado. Sin el permiso expreso del presidente de la federación no es posible obtener información sobre la comunidad.

Sobre el tema de la violencia intrafamiliar manifiesta que como Síndica no tiene la facultad de imponer una sanción en caso de maltrato o violencia en contra de las mujeres. Aclara que no existe reglamentación interna de la comunidad, Asociación o Federación que les señale cómo proceder en estos casos. La única instrucción que tiene es que, de suceder algo parecido, se ponga en contacto con la policía o el teniente político.

Como mujer, conoce a través de sus amigas, que en su comunidad la mayoría de mujeres que sufren maltrato por parte de sus esposos o convivientes no dicen nada al respecto, “[S]e quedan calladas y cuando vienen a las asambleas se ven los golpes en la cara. Cuando preguntamos qué pasó aceptan que el marido les pegó pero tampoco quieren denunciar.” (U)

Un aspecto importante de recalcar es que en esta comunidad en particular las personas estimulan a las mujeres víctimas de agresiones a que denuncien a sus agresores. Particularmente la Síndica ha solicitado al presidente de la Asociación que se realicen seminarios de capacitación sobre los derechos de las mujeres y violencia intrafamiliar.

## **Historias de violencia**

En las visitas a las comunidades a las que he llegado para realizar entrevistas, he podido observar que los hogares de parejas jóvenes (25 a 30 años) tienen un promedio de nueve miembros; siete hijos más el padre y la madre. A lo largo de las vías que conectan a las comunidades shuar de Sevilla es común ver mujeres entre los veinte y treinta años realizando las tareas domésticas y siempre acompañadas por sus hijos más pequeños, que nunca son menos de tres.

Carmelina es una de ellas. Es una mujer joven pero no sabe darme con exactitud su edad. Dice que tiene veinte años pero yo creo que está más cerca de los treinta, tal vez veinte y ocho. Es una persona muy abierta al diálogo ya que enseguida de que comenzamos a hablar empezó a contarme el sufrimiento por el que pasó su hija de quince años cuando salió a trabajar de doméstica en la ciudad de Quito.

Cuenta que una de sus cuñadas la engañó para dejar que Silvana, su hija mayor, viajara a la capital para ganar un sueldo muchísimo mayor del promedio que se paga en Macas por el servicio doméstico. Los primeros días se comunicaban vía telefónica, pero al poco tiempo la niña dejó de llamar y hasta de contestar las llamadas. Según los relatos posteriores, al contrario de lo que les ofrecieron, la niña fue maltratada e incluso drogada de acuerdo al informe del médico que la atendió. Carmelina no sabe con certeza si fue violada también.

Sin conocer a nadie a quien pedir ayuda ni en Macas ni en Quito, la madre hizo lo único que se le ocurrió como solución, amenazar a su cuñada, que era la única persona que conocía dónde se encontraba Silvana, con presentar una denuncia en la fiscalía por la desaparición de la menor<sup>30</sup>. En seguida de ello y por temor a las represalias de las autoridades, la cuñada trajo de regreso a la niña. Silvana sigue trabajando de empleada doméstica en Macas y cada domingo visita a su familia a pesar de que no quiere regresar vivir en casa de su madre.

Silvana es hija de la primera pareja de Carmelina. Carmelina recuerda que su primer esposo era un hombre “mayor y feo”, relata que su madre la entregó “antes de tener cuerpo de mujer, yo no sabía nada de nada y tenía miedo. Por eso me escapé y le abandoné” (CS). Mientras me cuenta esto el ambiente se pone un poco tenso y hace largas pausas escondiendo la mirada.

Es común que se utilice la palabra “entregar” la niña al esposo cuando se trata del relato de los matrimonios, esa es precisamente la práctica cultural, la entrega de muchacha que pasa del cuidado de los padres al de su esposo. En la cultura shuar no existe un ritual del matrimonio como tal, se considera que existe unión conyugal cuando se ha consumado el acto sexual y la pareja vive y duerme junta. Lo que existe es un rito para el pedido de la chica.

---

<sup>30</sup> Acudir al sistema de justicia formal es una amenaza que causa temor, y se transforma en una estrategia.

Carmelina dejó a su primer esposo cuando tenía ya dos meses de embarazo. Cuando le pregunté por qué no se separó antes solamente baja la mirada y responde que no sabe. Era muy pequeña y seguramente estaba aterrorizada; por las descripciones que me da no debió tener más de once años cuando fue entregada por primera vez.

De su segundo matrimonio tiene seis hijos que están entre los doce y dos años. A su segundo esposo tampoco lo conoció sino hasta el día en que se enteró que había sido entregada nuevamente. Cuenta que ingenuamente siguió a su madre hasta la casa de su suegro porque les hicieron una invitación. Ahí le anunciaron que debía quedarse con su nuevo esposo.

Así como ella sus cuatro hermanas fueron entregadas a hombres mayores antes de entrar a la pubertad, me relata mientras a manera de ejemplo señala a su hija Margot de 11 años, aclarándome que cuando se casaron eran más pequeñas que ella. Tuvieron la misma suerte que su madre dice: “a mi mamá le entregaron cuando era bien chiquita creo que cuando tenía ocho años. Antes de casarse mi papá le tenía que curar los granos de su cabeza y dice que ella parecía hombre porque no tenía pelo y era bien flaquita” (CS).

El papá de Carmelina murió cuando ella era pequeña por una picadura de culebra que no pudo ser curada a tiempo. Tenía dos esposas que eran hermanas entre sí, debido a esto, los medio hermanos de Carmelina también son sus primos. Recuerda que desde el día que su padre murió comenzaron a tener problemas para conseguir comida, y justifica con ello el hecho de que su madre les obligó a salir del hogar a muy temprana edad porque no tenía la posibilidad de mantener a sus hijos.

Recién casada su marido la llevó a vivir cerca de la frontera con el Perú, en Puerto Morona, muy lejos de su madre y de sus hermanas y hermanos, práctica totalmente opuesta a la costumbre de los shuar además de ser un cambio cultural que acarrea conflictos intrafamiliares. De este lugar tiene las historias más tristes sin alimento ni vestido y junto a un hombre que apenas conocía. Se decidió a salir de allí cuando escuchó que su suegro incitaba a su marido a que la matara:

[L]e decía mátales no más con la escopeta, nadie va a reclamar no ves que su familia está lejos. Ellos no van a saber, nadie les va a contar, no se van a vengar. Mejor mátales antes de que se vaya con otro hombre. Le decía eso porque yo pasaba solo llorando queriendo irme de ahí porque no me gustaba. No teníamos ni qué comer (CS).

Nuevamente se entristece y esta vez la pausa es más larga, para aliviar un poco el pesado ambiente intento contarle algo sobre mí, le pregunto cosas de los niños y una vez calmada continúa su relato.

En la primera oportunidad que tuvo, viajó junto con su esposo a quien convenció para no regresar nuevamente a casa de sus suegros. Trabajaron al cuidado de las fincas y el ganado de algunos colonos y finalmente se radicaron en Shimpis, una comunidad que está a veinte minutos de Macas, si se utiliza transporte público. Ahora su esposo trabaja como albañil para constructores que contratan personal por jornadas, porque las obras de construcción son en lugares alejados. Es decir que él viene a visitar a su familia cada quince o veinte días de acuerdo a su jornada de trabajo.

El fin de semana que su esposo está en casa es esperado con ansiedad porque significa dinero para comprar comida. Carmelina sostiene que ella y su esposo fueron estafados por un tío de ella quien les vendió un terreno que jamás les fue entregado. A cambio recibieron una pequeña parcela de terreno fangoso en el que ella no puede sembrar nada. Acostumbrada a tener una chacra propia con yuca, papachina y camote, ahora debe esperar la buena voluntad de los vecinos que le venden o en el mejor de los casos le regalan algo de su cosecha de yuca.

La visita del esposo también significa una inevitable borrachera, de la que ella es la víctima.

Cuando llega borracho patea la puerta de la casa, yo me hago la dormida pero enseguida comienza a insultarme y amenazarme con la escopeta que me va a matar. Algunas veces me he escapado cuando me está pegando y me escondo atrás de la casa, como está oscuro no me puede encontrar. Ahí me toca esperar sentada afuera a que amanezca y le pase un poco. La última vez que vino yo ya me cansé. Siempre me quiere pegar y me amenaza que me va a matar. Salí de mi casa a pedir que mi vecina me preste cinco dólares para irme donde mi mamá. Quería irme lejos donde no me encuentre, pero nadie me quiso ayudar. Iba a dejar a mis hijos para que cuide él mismo porque yo ya estoy cansada de tanto que me pega (CS).

Carmelina sabe que puede denunciar la violencia pero nunca lo ha hecho, a pesar de que tanto las oficinas de la Tenencia política e incluso de la Intendencia en Macas le resultan relativamente cerca de su casa. Ella piensa que nadie le va a apoyar cuando su marido vaya a la cárcel. Incluso sus vecinos muchas veces han inventado chismes y cuentos para

provocar peleas. Tampoco ha acudido a pedir ayuda al síndico de su comunidad porque tiene la impresión de que todos apoyarán a su esposo y no a ella.

Mi interés era entrevistarme con Margarita Mamay, la madre de Carmelina y junto con ella viajamos a la comunidad de San Pablo de Saunts para hacerle una visita. Por la lejanía del sitio y las esforzadas tareas domésticas de Carmelina, debido a sus siete hijos menores y otro en camino, fijamos una fecha con cinco días de anticipación para preparar el viaje.

Al llegar a la comunidad la primera noticia que recibió Carmelina es que esa mañana su hermana Esperanza acababa de dar a luz a su octavo hijo, justo en el patio de su casa, y debido a lo reciente del parto guardaba reposo. Por esta razón ninguna persona, excepto las mujeres de la familia podían verla. Su madre tampoco estaba, después de asistir a la hija que se encontraba en trabajo de parto, se fue a continuar con sus labores de siembra.

Decidimos salir a buscar a Margarita y en el trayecto comenzó una fuerte lluvia que detuvo a Carmelina. Inmediatamente me explicó que debíamos pasar un riachuelo que por la lluvia seguramente habría aumentado su caudal haciendo muy peligroso el cruce. Decidimos esperar. Mientras tanto nos invitaron a quedarnos en casa del hermano de Carmelina quien tenía una charla muy amena con dos amigos.

Me pusieron al corriente de todas las incidencias que han tenido que pasar para que finalmente el gobierno local construyera el puente sobre el río Yuquipa que se encuentra en la vía de acceso a la comunidad. Antes de la construcción del puente era necesario utilizar una tarabita colocada temporalmente, pero que se mantuvo por mucho más tiempo que el previsto.

Por la lejanía de la ciudad la economía de Saunts se basa en cultivos menores de yuca, plátano y papachina. La pesca y la ganadería también son actividades complementarias; pero la principal es la explotación de madera. Desde la apertura de la vía que conecta a la comunidad con la carretera Macas-Puyo, constantemente llegan los comerciantes de madera quienes compran el producto a todos los finqueros de la zona y se transporta a través del río precisamente hasta el puente de Saunts, donde esperan los camiones que harán el transporte hacia la ciudad.

Aproximadamente una vez por semana sacan a la venta el pescado; es muy difícil transportar el plátano y la yuca debido a que por el tiempo de viaje y el estado del camino los productos se descomponen o se estropean.

Las mujeres se encargan principalmente del cuidado de los cultivos y de la cosecha, además del cuidado y alimentación de los hijos pequeños. Precisamente de esa tarea venía Margarita quien debido a la lluvia decidió regresar antes de la hora prevista. Es una mujer de 50 años aproximadamente que desde que se separó de su esposo vive con su hijo de 17 años y tiene bajo su cuidado a uno de sus nietos de 8 años que fue abandonado por sus padres.

Margarita no habla español, a pesar de que entiende todo lo que se le dice en este idioma debido a que todos sus hijos y nietos son bilingües, Carmelina me ayuda con la traducción. No le gusta hablar de su vida y trata de evadir todas las preguntas referentes al tema. Lo que sí nos relata con fluidez es sobre la vida de la comunidad, de cuando era adolescente y la única manera de desplazarse a Macas u otro pueblo era caminando por al menos dos días.

Recuerda que cuando llegaba un sonido extraño, como de una avioneta, la gente de la comunidad se escondía en sus casas por el miedo a lo desconocido, hasta que más tarde se fueron familiarizando con la llegada de los vuelos misionales. Ella fue entregada a su primer esposo cuando era muy pequeña, como referencia señala a una de sus nietas de 10 años.

Cuando enviudó se volvió a casar con su segundo esposo del que no quiere dar mucha reseña; solamente hace hincapié en que con él no tuvo hijos. Dice que las mujeres están bien cuando obedecen lo que dice el papá y el esposo. Si no obedece entonces las cosas se complican y pueden ocurrir tragedias.

De la misma manera como ocurrió con Margarita, su primer esposo entregó a las tres primeras hijas de ambos a muy temprana edad, tal vez diez u once años. Cuando adquirió su segundo compromiso la menor de sus hijas mujeres todavía vivía con ella. Al poco tiempo su nuevo esposo le pidió que le entregara a la niña, a lo que ella accedió alegando que ese era el mandato de la tradición y que de todas formas no tenía la posibilidad de mantener a todos sus hijos menores. Por algún tiempo Margarita vivió con ellos, pero más tarde se separó de su esposo y se fue a vivir sola.

La hija de Margarita que fue entregada por su madre como esposa para su padrastro es Lidia, quien también se casó antes de cumplir once años, actualmente tiene veintiséis años y siete hijos.

Lidia no vive en el centro de la comunidad sino a media hora más de camino, siendo su esposo también el esposo de su madre, su historia es algo diferente a la de sus hermanas. Vivió un tiempo con su madre, la que de cierta manera le protegía de las agresiones de su pareja pero cuando ésta abandonó el hogar, las hostilidades aumentaron.

Al ser su esposo un hombre mucho mayor y ella apenas una niña nunca se opuso a lo que él disponía. Recuerda haber sido agredida constantemente desde el inicio de la relación conyugal, pero por ser pequeña consideraba que eso era lo correspondiente. Los hijos también han sido víctimas de la violencia del padre y a menudo, después de un episodio violento su marido los sacaba de la casa.

Antes que ha Carmelina conocí primero a Lidia, precisamente cuando ella ponía una denuncia en la Tenencia política de Sevilla en contra de su esposo por haberla golpeado a ella y a su hijo mayor con tal furia que el menor de trece años quedó inconsciente. Su hijo fue el único motivo que le impulsó a pedir ayuda de la policía, y era la primera vez que solicitaba asistencia externa. Lo hizo porque a pesar de que en la comunidad todos conocían de los maltratos que recibía, nadie le ayudaría mientras ella siguiera viviendo con su esposo.

Además de los inconvenientes de viajar hasta Sevilla con dos de sus hijos, en los trámites de esperar a la policía que traían detenido a su esposo, hacerse el examen médico de rigor, la audiencia de juzgamiento y la sentencia, se pasó tanto tiempo que perdió el bus de regreso a su comunidad. Esa noche se alojó, junto con sus hijos en casa de su hermana Carmelina. Al siguiente día regresaría con los otros cinco niños menores que dejó solos en casa y seis días después estaría de regreso nuevamente su esposo a la vivienda común.

A pesar de que estas historias se repiten constantemente, puedo decir que la decisión que tomó Lidia por la razón que haya sido, sentó un precedente para otras mujeres de su comunidad. Al momento en que Carmelina y yo fuimos de visita a San Pablo de Saunts, la novedad era que el hermano mayor de ellas había sido detenido por golpear a su esposa.

## **CAPÍTULO 5**

### **PLURALISMO JURÍDICO: DOBLE TUTELA O INDEFENSIÓN?; LA MUJER SHUAR EN LOS SISTEMAS DE PROTECCIÓN**

#### **La investigación**

Con fundamento de la existencia y reconocimiento de ordenamientos jurídicos paralelos que coexisten en el territorio de un Estado, empecé mi investigación planteándome como hipótesis el real ejercicio tanto del derecho positivo como del indígena, que dentro de su respectiva jurisdicción logran mantener el orden social. Salvaguardar la armonía implica la tipificación y sanción o castigo para las conductas ofensivas o lesivas a este orden en cada una de las organizaciones.

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, implicaría unificar y simplificar sin fundamento los valores e intereses de los diferentes grupos humanos.

A fin de desarrollar este planteamiento, 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, considerando que 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. El efecto es que los derechos de las mujeres indígenas no se hacen efectivos en ninguno de estos sistemas jurídicos por varios fenómenos que provocan indefensión, y que serán mencionados más adelante.

#### *El recorrido*

Partiendo de lo anterior, el principal objetivo de la investigación ha sido conocer las limitantes en la aplicación de la tutela jurídica que ofrece el sistema legal formal del

Estado, a la mujer. Obstáculos que dificultan 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.

La existencia de ordenamientos paralelos puede generar discrepancia entre ellos o a su vez algún tipo de intervención que puede afectar la soberanía y menoscabar derechos legítimos. Principalmente si tenemos en cuenta que las intervenciones no se producen de manera igualitaria y paralelas entre un sistema y otro, sino que son principalmente intervenciones desde el ordenamiento dominante, es decir de la justicia estatal.

Con intervención o sin ella, parecería que los procesos de resolución de conflictos, tanto en la justicia estatal como en la indígena, reflejarían su grado de eficacia al momento de castigar la violencia, y en base a ello sería posible establecer cuál de los dos procedimientos es el más adecuado. Se concluye en la realidad del estado de indefensión en el que viven las mujeres shuar.

El interés es establecer hasta que punto existen o no procesos para la protección de la mujer indígena shuar y sus derechos. En virtud de que el mencionar las garantías en la constitución y las leyes no significa que se hagan efectivos. Tanto la justicia estatal como la indígena han sido incapaces de excluir las barreras étnicas, culturales y geográficas en beneficio de los derechos de la mujer.

Mi propuesta era conocer hasta qué punto se sanciona la violencia y se restituye los derechos, como resultado de ese análisis se llegó a establecer que no existe tutela ni restitución.

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.

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. Mi 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.

Los ejes temáticos han sido los debates entre el tema de la legitimidad de la pluralidad cultural y jurídica, el derecho de autoadscripción 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 extralegitimación de la justicia indígena y las limitaciones que supone dicha tutela.

El trabajo de campo fue de extrema importancia para conocer las opiniones, actitudes, comportamientos, mecanismos y prácticas culturales con los que cuenta la comunidad para establecer, regular y sancionar los comportamientos violentos. 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.

Al considerar la existencia y legitimidad de estos dos sistemas legales de amparo y protección frente a hechos de violencia (positivo y consuetudinario), mi interés principal era 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.

En síntesis, en un primer momento el trabajo intentaba ofrecer una descripción detallada y analítica de casos y procesos actuados tanto en la justicia formal como en la comunitaria.

### *Los hallazgos*

Tras haberse declarado al Ecuador como un país pluricultural y multiétnico 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 diferenciados 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 a los principios básicos del derecho formal.

Lo anterior ha sido el resultado de las constantes luchas de los movimientos indígenas que van desde el reconocimiento del derecho de propiedad y ocupación de territorios globales, hasta la jurisdicción propia.

Pero estas luchas por la defensa al pluralismo, la cultura, la organización política y los derechos colectivos, no han incorporado demandas de género. El que se introduzca en el discurso formal del movimiento la agenda de las mujeres indígenas, es un esfuerzo actual a partir de las reformas constitucionales de 2008.

Antes de que la constitución 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 asentadas 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 lo fue la migración de la población mestiza de la sierra sur.

Estas intervenciones alteraron y modificaron profundamente la cultura shuar. De los relatos y de la observación de campo es como puede evidenciarse las transformaciones que ha tenido la cultura de este pueblo. Las diferentes intervenciones, principalmente religiosas, han sido documentadas 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 Santiago, 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 que es el 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. Se hace innegable que las nuevas estructuras de liderazgo responden a conceptos y prácticas del derecho positivo. Tan así que la palabra síndico con sus connotaciones no tiene traducción al shuar.

Es precisamente esta relación con los entes estatales lo que 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. No se han generado aún mecanismos de solución alternos o procesos para sancionar estas conductas. Recordemos que en la cultura shuar si una persona ha sido agredida por un tercero, es derecho de la familia exigir que se reparen los daños. Pero, qué sucede si el agresor es un miembro de la misma familia y con derechos sociales de representación sobre la víctima.

Esto provoca que dentro del orden indígena no esté prevista como conducta lesiva la violencia en contra de la mujer, por un lado. Otro factor proviene desde la dinámica de la interculturalidad e interlegalidad, al asumir nuevos valores e intereses del ordenamiento estatal, reconociendo el discurso de derechos humanos y con ello los derechos de las mujeres. A pesar de que parecería contradictorio que reconociendo la existencia de derechos no se los proteja, no lo es. Esto debido a que la lógica de ese reconocimiento proviene de la coacción del estado cuando condiciona la legitimidad del derecho indígena al respeto de los derechos humanos y de las mujeres.

En definitiva, no se están generando prácticas de represión a la violencia contra de la mujer, y este fenómeno lo reconocen las autoridades comunitarias, quienes consideran

no tener competencia para ello y prefieren trasladar esta responsabilidad al estado a través de sus representantes en cada parroquia.

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 miembro de su familia, ante el orden formal y sus instituciones. 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, 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. Con lo que se visibiliza los límites del estado y la aplicación sus normas, y su incapacidad de cubrir efectivamente la jurisdicción y competencia en el territorio nacional.

Uno de los problemas que más influyen para abandonar la idea de denunciar la violencia es el temor al tener que regresar a la vivienda que se comparte con el agresor. A menudo ello 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 recuerda que ir a Macas para realizar trámites entre tres y siete días consecutivos es imposible, por el gasto que esto representa y, principalmente, por el cuidado de los hijos que generalmente se quedan en casa.

El argumento común al que la mayoría de las mujeres recurren para justificar el hecho de que continúen viviendo con sus agresores, es la falta de recursos económicos para sobrevivir, tomando en cuenta que se asume el cuidado de los hijos. El factor constante que se evidencia en los relatos es la dependencia de la pareja tanto económica como socialmente.

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 mantenerse en 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.

Otro elemento de gran influencia es el hecho de haberse casado 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” (TP).

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

Lo que resulta finalmente es que las mujeres, especialmente de las comunidades más alejadas, deben resolver muchos obstáculos en caso de que decidan rechazar la violencia, ya que dependen de que muchos elementos comparezcan favorablemente. En primer lugar, tener conocimiento de qué actitud debe tomar o a quien 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 de 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 regresar así golpeadas como están otra vez a su casa porque no tienen dónde quedarse y con el peligro de que su marido se entere de la denuncia y les vuelva a pegar (C).

La asistencia inmediata desde la misma comunidad que elimine la necesidad de buscar ayuda externa y con ello exponerse a nuevos ataques, aliviaría la mayoría de estos inconvenientes. Pero 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. Ello 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. Por ello es importante insertar el concepto de interculturalidad que se expresa en el orden público a través de la interlegalidad.

No se trata de creer que reconociendo únicamente pluralismo jurídico se da respuesta a los intereses de cada sector, sino que es importante ser capaz de distinguir el hecho de que una interacción continua genera vasos comunicantes. Por ello es de suma importancia que el estado inserte el concepto de interculturalidad a través de la interlegalidad en su sistema normativo.

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. Con ello se ofrece también una alternativa al hecho de que no se considera ninguna protección especial de los derechos de las mujeres indígenas, utilizando estratégicamente el concepto de interculturalidad como herramienta de trabajo.

Sería 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 exige las autoridades superiores de la asociación, los criterios de valoración al momento de sancionar una conducta 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.

El que no se resuelva internamente en la comunidad no significa que los síndicos denuncien los delitos graves sino que son los perjudicados los encargados de acudir a los tenientes políticos o los jueces.

Uno de los testimonios recogidos dentro del texto de Chávez y García (2004: 87) 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 pasando a la sanción de expulsión de la comunidad.

Los casos de violencia intrafamiliar en algunas comunidades son resueltas 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, donde se legitima la jurisdicción indígena y 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, en que la violencia intrafamiliar se considera delito grave, 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 mujer como persona perjudicada. Las autoridades comunitarias no intervienen como parte del proceso; es decir, que se abstienen de resolver e incluso de denunciar los hechos. Por esta razón el 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 merecedora de castigo y que no son tipificadas ni sancionadas en el derecho formal como el adulterio, el chisme e incluso, según lo anotan Chávez y García (2004: 90), la falta de coordinación con las autoridades municipales.

Estas construcciones y mecanismos de control generados a partir de las nuevas formas de organización social, que a su vez nacen de la interacción con organizaciones externas son producto del proceso de interculturalidad. Estas son las razones por las que considero que, en el caso de las comunidades shuar visitadas, es más adecuado y ajustado a la realidad hablar de un proceso de interlegalidad que de pluralidad jurídica. Debido a que la pluralidad como un concepto descriptivo de diversidad y de fortalecimiento de lo propio al frente de las otras culturas, como lo denomina Catherine Walsh (2002), no recoge este proceso que ha sido descrito y que se ha llevado a cabo con la constante interacción entre los mestizos y los shuar.

El hecho de que no ha se encuentre consolidado el campo de justicia indígena es más notorio en las comunidades shuar que tienen mayor contacto e influencia de la cultura mestiza. A pesar de que la organización así como la dirigencia comunitaria están afianzadas, no hay procedimientos propios instaurados para la solución de conflictos, que

sean totalmente independientes de las autoridades y la justicia estatal. Lo que existe es un práctica de mediación a fin de que las partes en conflicto lleguen voluntariamente a un acuerdo, si no se logra deberán acudir al estado para que soluciones sus diferencias y restituya derechos conculcados.

### **El reconocimiento a la alteridad sociocultural y el campo de la Justicia Indígena**

Siguiendo a Bourdieu (1999) se puede hablar de un campo cuando se ha formado un espacio que está caracterizado por un conjunto de esquemas de acción, percepción y pensamiento recurrentes. Se produce a base de prácticas repetitivas cotidianas que graban los esquemas sociales y nos hacen desarrollar ciertas ideas de acción que se inscriben 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 estatal el campo de la justicia indígena se define a partir de tradiciones, costumbres y 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 interna propias y distintas a la establecida por la sociedad nacional, así como son propias y distintas las formas, mecanismos y procedimientos de control social que les rigen” (2004: 90).

Por su parte Judith Salgado (2002) citando a Bronislaw Malinowski, se refiere a las normas de los sistemas jurídicos como el mecanismo de control social a través de las que se mantiene el orden. Estos sistemas no son uniformes, cada grupo humano genera los propios que serán diferentes de los otros. Una vez que se reconozca la existencia de diversos órdenes legales, es importante reconocer también que se pertenecen a otras realidades, prácticas, autoridades, sanciones y procesos, y sobre todo que por ello precisamente son sistemas válidos y legítimos. El derecho indígena es dinámico, ha

sufrido transformaciones propias de la interrelación entre pueblos, incluso se han incorporado normas del derecho positivo.

Estas construcciones propias de todo tipo de sociedad se contradicen con el concepto estático de “ancestralidad” que limita al derecho indígena, y no reconoce las innovaciones que se suscitan en la dinámica social en que el derecho positivo atraviesa y permea el derecho indígena.

Es decir que los nuevos conflictos generados por la interacción y 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 son diferentes del derecho positivo. Por el hecho de que el mayor o menor contacto con los colonos implica que cada comunidad puede generar especificidades.

Un claro ejemplo de ello son los casos que se citan en el texto de Chávez y García. Ellos sostienen que en una comunidad con más 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” (2004: 90).

Mientras que en una comunidad de difícil acceso, los conflictos más frecuentes están relacionados con conductas que la comunidad considera son provocadas por la influencia del contacto con el exterior. Conductas lesivas como el robo se identifican como una pérdida de valores culturales.

Las prácticas de administración de justicia adoptadas por las comunidades shuar que han sido el sujeto de la presente investigación, en la parroquia de Sevilla Don Bosco<sup>31</sup>, 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.

---

<sup>31</sup> La presente investigación se realizó en parroquias y comunidades diferentes que las señaladas en el texto de Chávez V. Gina y Fernando García (2004).

Esta es la razón por la que no existen procedimientos preestablecidos que tengan relación con formas tradicionales de confrontar el problema. Básicamente porque la vida en comunidad y la permanente interacción con la sociedad mestiza ha provocado que los valores del derecho formal se hayan introducido con la convivencia; y que estos valores se adopten como nuevos intereses a proteger además de los propios.

Nuevamente debo hacer hincapié en lo que considero es un proceso de interlegalidad y no pluralismo entendido como sistemas legales totalmente independientes y separados coexistiendo en un mismo tiempo y espacio.

A pesar de que los estudios anteriores hablan de la existencia del “campo” de justicia indígena shuar, aún no se han consolidado sus instituciones, al menos en las comunidades donde se trabajó. De igual manera el afianzamiento en el que actualmente se encuentra su sistema legal no contempla procesos institucionalizados ni expertos que se estén legitimados. Se trata de un campo generado por las necesidades del Estado y los procesos de la modernidad.

El estado ejecuta aquello que es conveniente para sus intereses al considerarlo políticamente correcto, y en función de ello reconoce al derecho indígena de manera generalizada y uniforme pero sin darse cuenta que puede estar forzando procesos o desnaturalizándolos.

El momento en que el Estado ecuatoriano reconoció un estado multicultural, fundado en la diferencia y no en la igualdad, estaba respondiendo a los principios integracionistas que reclamaba la modernidad. La visión integracionista promovía el cambio social en base a las necesidades de los grupos sociales, tomando en cuenta los derechos colectivos y conceptos de desarrollo de las capacidades del ser humano.

El nuevo estado moderno se caracteriza por el desplazamiento de las viejas estructuras con la tendencia de crear un nuevo orden social que introduce no solamente la afirmación de los derechos de ciudadanía sino la garantía de los mismos. La idea de autodeterminación de los pueblos implica el reconocimiento de los derechos culturales y colectivos, y de la capacidad individual para gobernarse por sí mismos.

El Ecuador también se introduce en este proceso, quiere ser parte de la modernidad y no estar al margen de las corrientes que imponen las nuevas estructuras sociales mundiales. Respondiendo a ello legitima la autonomía de los pueblos indígenas,

como una herramienta y estrategia de integración al modelo nacional por contradictorio que esto parezca. El efecto es que estos afanes de reconocimiento implican una política de inclusión e integración como un mecanismo para mantener el poder y la hegemonía.

En este sentido, generar la idea de un campo de justicia indígena observaba la necesidad del Estado de corresponder los modelos sociales democráticos de consenso a través de la interacción. Necesidad de visibilizar las necesidades de cada individuo y plasmarlo en proyectos públicos que se enfoquen en el respeto de las diferencias. La tendencia moderna reclama una moral universal que, reconociendo las diferencias particulares de los grupos humanos, logre una integración general. La modernidad manifiestamente generó la necesidad de crear una sociedad integracionista, que por principio no es compatible con principios de autonomía y pluralismo.

Con estos intereses se construye el discurso estatal de pluralismo cultural y jurídico, 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.

En suma, el “campo de justicia indígena” pasa a ser la articulación entre pueblos 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.

En general, me parece más acertado hablar de que los procesos que se han producido son de interculturalidad e interlegalidad, y han sido identificado con la figura de pluralismo, legitimada por el Estado.

## **¿Están las mujeres shuar protegidas?**

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 resulta difícil encontrar mecanismos que se hayan instituido 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.

Es la víctima 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 precisamente el que nos permite conocer las condiciones con las que se 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 ligados a la autodeterminación personal que a fuerzas externas; pero es el camino está lleno de obstáculos.

En los sectores investigados los mecanismos de control social comunitarios no contemplan elementos de asistencia a las víctimas de violencia, pero 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).

Segura manifiesta que es un fenómeno ambiguo y actual el hecho de que se reconozca la violencia y se la silencie, ello 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.

En cuanto a que la violencia es una manifestación de dominación y ejercicio de poder de los hombres, puedo decir que 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. Resulta que simplemente los términos de la legislación, son 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 la nacionalidad 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.

### **Estado de indefensión**

En definitiva, a pesar de que existe el reconocimiento de derechos, no existen garantías para su real ejercicio ni capacidad de respuesta a los requerimientos de las mujeres, tanto del sistema jurídico estatal como del indígena. Esto significa que no se ha establecido un escenario de doble tutela sino que en la realidad hay una atmósfera de indefensión.

A pesar de que en el Ecuador ha suscrito convenios internacionales en materia de erradicación de la violencia contra la mujer, no hay vinculación de las leyes nacionales con el marco jurídico internacional. Consecuencia de ello se ha implantado un patrón de impunidad que se evidencia en una serie de nudos críticos a nivel de las instancias estatales.

No hay una respuesta judicial efectiva frente a los actos de violencia contra las mujeres. No se cumple el principio de la debida diligencia que debe prestar el estado en el tema de la administración de justicia. No hay rehabilitación ni acompañamiento a las víctimas desde el primer momento en que se suscitan los hechos hasta que termine el proceso. No hay prevención ni reparación del daño y los patrones culturales de

discriminación se reproducen en las autoridades de la justicia estatal encargadas de juzgar la violencia contra la mujer.

A pesar de que el sistema judicial está obligado por los convenios internacionales a prestar protección inmediata a las víctimas. Por efecto de que no se aplican a cabalidad las disposiciones de las convenciones internacionales los principios de celeridad, gratuidad, oficiosidad, intermediación, oralidad no se cumplen. Se suma a esto el hecho de que, a pesar de que la ley nacional así lo dispone, no existen juzgados especializados con funcionarios que tengan conocimientos o estén sensibilizados en el tema de violencia de género.

Dentro de sus comunidades, para las mujeres shuar, el panorama no es diferente. El principio de reparación del daño está ligado a una compensación a la familia de la mujer, más no al resarcimiento de sus derechos personales. Tiene su fundamento en el fenómeno de protección del único bien jurídico que se considera conculcado, que es el orden social, lo que ha resultado en un arreglo entre grupos en el cual la víctima no tiene capacidad de representación y por lo tanto no es visibilizada. Esta dinámica de violencia simbólica y estructural incluye estrategias de control del cuerpo de las mujeres, que se hace evidente con la violencia física.

Algo similar podemos encontrar en el estudio de Aída Hernández (2002) en México. Ella reconoce que hay muchas autoridades indígenas que consideran que las mujeres pueden "provocar" los episodios de violencia doméstica, al no ser puntual en la cocina, la ropa, o limpiando la casa, debido a que las tradiciones legitiman los roles de género. En ciertos casos para imponer una sanción no se toma en cuenta los deseos de las mujeres víctimas de delitos sexuales como la violación. "En muchos casos, cuando se producían fuera de las fronteras de la comunidad, tanto las violaciones en sí mismas y las acusaciones de violación servido como armas en las disputas políticas de los grupos", la agresión se mira como una afrenta al grupo más que a la mujer.

La ley describe la fuga forzada como algo que ocurre a las mujeres, mientras que el secuestro que ocurre a los hombres. La sanción en caso de fuga es menos grave de lo que es por secuestro, y por lo general pueden ser mitigados por "reparación" a través del matrimonio. Cabe destacar que la ley no especifica si la mujer necesita para declarar que se fugó intencionadamente con el fin de establecer el delito de rpto. Las mujeres

indígenas, tanto dentro de sus comunidades y de fuera, se encuentran controlados y disciplinados por ambos discursos legales (2002: 405-406).

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 como se han construido los roles de género en sociedades diferentes. Esta realidad se hace más cruenta para las mujeres indígenas que no solamente son violentadas 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.

### **La agencia de las mujeres como factor decisivo del rechazo a la violencia**

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.

En razón de esto es importante destacar que la violencia en contra de las mujeres en todas sus formas, psicológica, física, sexual, es producto de la violencia estructural que se genera en las relaciones de desiguales entre los géneros. A las mujeres se les niega la igualdad respecto de los hombres en todos los aspectos ámbitos de la sociedad. La violencia y el patrón de indefensión no están naturalizados en una cultura o en otra, es una impronta del sistema.

Las mujeres shuar reconocen que están cotidianamente sometidas a una situación de inequidad, y que esto además les mantiene en un estado de peligro y vulnerabilidad constante. Al estar consientes de que la violencia es lesiva y ofensiva en todos los aspectos, resuelven que no es una situación en la que están dispuestas a vivir, es justo en aquí donde el nace el rechazo a estos episodios de violencia.

Estar consientes es el primer paso, pero es preciso generar formas y estrategias para hacer efectivo ese rechazo, el malestar y el disgusto podrán seguir mientras no se

encuentren herramientas para superar las situaciones de violencia. Hay una enorme diferencia entre querer enfrentarse a la violencia y tener los mecanismos para hacerlo.

La ayuda no llega por parte del estado o de las autoridades comunitarias, la determinación personal es el factor que les permite a las mujeres buscar y exigir algún tipo de asistencia. Cuando las mujeres conocen de su derecho a denunciar el maltrato buscan la manera de hacerlo, aunque esto implique las traspasar el entorno comunitario y las barreras étnicas y sociales.

El que las mujeres shuar acudan a denunciar la violencia en los entes estatales no responde a una dinámica de soporte estatal o comunitario, es producto de los esfuerzos de las propias mujeres. Cuando en una comunidad se conoce que una mujer se atrevió a denunciar y hacer que sancionen a su agresor, otras también lo hacen, esta será la pauta. Aquí juegan un papel trascendental las redes familiares, de conocidos o amigos. Es decir que la agencia de las mujeres tiene más fuerza que el discurso de derechos que mantiene el estado y, actualmente de alguna manera, los dirigentes comunitarios.

Las mujeres shuar están traspasando los límites del temor y la desconfianza, han desafiado estructuras sociales y culturales profundamente arraigadas, porque no quieren continuar en esta esfera de violencia, buscan una vida mejor; y con la única herramienta que cuentan es su autodeterminación.

Para Hernández (2002) las mujeres hacen hincapié en su papel de víctimas pasivas es un acto de resistencia y de agencia social, con el fin de obtener acceso a la justicia. Este análisis es importantísimo ya que no solamente se evidencia la resistencia sino la estrategia. Una legislación para la igualdad o la diferencia no logrará una vida más justa para las mujeres indígenas si los cambios no se aplican con éxito en las estructuras socio-económicas e ideológicas que excluyen a las mujeres y los construyen como víctimas pasivas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arroyo Vargas, Roxana. (2004) “Violencia estructural de género: una categoría necesaria de análisis para los derechos humanos”. En *Revista Pensamiento Jurídico Feminista. Reconstruir el derecho, repensar el mundo*. No1, Año 1 (Noviembre). San José, Costa Rica. PP.: 69- 85.
- Bianchi, César (1993) *Hombre y mujer en la sociedad shuar*; Quito; Ediciones Abya-Yala.
- Bottasso B., Juan (1982) *Los shuar y las misiones: entre la hostilidad y el diálogo*; Quito: Mundo Shuar.
- Bourdieu, Pierre 1999 [2006], “Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase”, en Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires. Traducción: Alicia B. Gutiérrez, págs. 23 - 42
- Bourdieu, Pierre 1999 [2006], “El campo científico”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires. Traducción: Alicia B. Gutiérrez.
- Bourdieu, Pierre 2000 [1998], “Una imagen aumentada”, en *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre 2000 “Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social”, en *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S.A., págs.: 131- 164.
- Bourdieu, Pierre 2007, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones (1978); *Mundo Shuar*; serie F; Sucúa, Ediciones Mundo Shuar.
- Chávez V. Gina y Fernando García (2004); *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio*; Quito; FLACSO- Sede Ecuador – 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; Ed. Desclée de Brouwer, S.A.

- De Sousa Santos, Boaventura (1987); “Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law”, en *Journal of Law Society*, No. 14, Montreal-Québec.
- Erazo, Juliet S. (2007) “Same state, different histories, diverse strategies: the Ecuadorian Amazon”, en *Highland indians: and the state in modern Ecuador*; A. Kim Clark y Marc Becker eds.; Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; pág. 179.
- FLACSO/ANMKISE (2007). *Memorias Seminario Taller. Mujeres Indígenas del Ecuador: Salud, violencia y buen trato*. Quito, 3 y 4 de mayo de 2007.
- Franco, Jean (1996) [1989] La Malinche: de don a contrato sexual. En *Marca diferencias, cruzar fronteras*. Pp. 13-35. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Garcés Dávila, Alicia (2006) *Relaciones de género en la Amazonía Ecuatoriana: estudio de caso en comunidades indígenas Achuar, Shuar y Kichua*; Quito: Abya Yala.
- García, Fernando (2008) *Los retos del pluralismo jurídico*; Presentación del dossier; Revista Iconos Revista de Ciencias Sociales N° 31; Quito; FLACSO; 11-13.
- Harner, Michael J. (1978) *Shuar pueblo de las cascadas sagradas*; Quito; Ediciones “Mundo Shuar”.
- Hernández Castillo, Aída (2002) “National Law and Indigenous Customary Law: The struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico”; en *Gender Justice, Development, and Rights*; Molineux, Maxine y Razavi Shahra (eds.); New York; Universidad de Oxford; pp. 385-408.
- Irigoyen Fajardo, Raquel (2006). *Vislumbrando un horizonte pluralista: Rupturas y retos epistemológicos y políticos en Justicia y Diversidad en tiempos de Globalización*, V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropologías Jurídica, Oaxtepec.
- Iturralde, Diego (2006) *Usos de la Ley y usos de la Costumbre: La reivindicación del Derecho Indígena a la Modernización en Justicia y Diversidad en tiempos de Globalización*, V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropologías Jurídica, Oaxtepec; 239-250.
- Jelín, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores. Capítulo 6: 99-115.
- “Justicia Indígena” (2002); Judith Salgado, comp.; Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala; Quito.

- Lagarde, Marcela (1996) "Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas". En *Estudios básicos de Derechos Humanos. Tomo IV*. IIDH, San José, Costa Rica.
- Laurini, Osvaldo (1982) *Los últimos achuar primitivos*; Quito; Estado Mayor del CC. FF. AA.; Consorcio de Concejos Provinciales del Ecuador.
- Martínez Novo, Carmen (2006) "Género y educación intercultural bilingüe shuar: un avance de investigación"; en *Encuentro de la Sección de Estudios Ecuatorianos de LASA (II : 2004 : Quito) Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión*; Ximena Sosa - Buchholz y William F. Waters compi.; Quito: FLACSO - Sede Ecuador : Abya-Yala.
- Napolitano, Emanuela (1988) *Shuar y Anent*; Quito; Ediciones Abya-Yala.
- Ortiz, Cecilia (2006) En *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 26; Quito; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador; pp. 73-84.
- Pequeño, Andrea (2009) "Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra las mujeres en comunidades indígenas del Ecuador"; en *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Andrea Pequeño, compi. Pp. 147-168. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Proyectos y Propuestas de la Mesa No.8 de Justicia y Lucha contra la Corrupción, Asamblea Constituyente.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005) "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto. En *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades*, Mercedes Prieto, ed. Pp.155-194. Quito: Conamu-Flacso-Unfpa.
- Rubenstein, Steve (2005); "La conversión de los shuar"; En *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 22; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador; Quito; pp. 27-48.
- Sierra, María Teresa (2007) "Indigenous Women, Law, and Custom"; en *Decoding Gender: Law and Practice in Contemporary Mexico*; Baitenmann, Helga, Victoria Chenaut, Ann Varley, eds.; México; Rutgers University Press; pp. 109-124.

- Segura Villalva, Maritza; Resolución o silencio?; Tesis de FLACSO Sede Ecuador; Quito; 2006.
- Segura Villalva, Maritza (2009) “Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer”; en *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Andrea Pequeño, compi. Pp. 169-184. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Stephen, Lynn (2007) “Women’s Land Rights and Indigenous Autonomy in Chiapas”; en *Decoding Gender: Law and Practice in Contemporary Mexico*; Baitenmann, Helga, Victoria Chenaut, Ann Varley, eds.; México; Rutgers University Press; pp. 93-108.
- Tripp, Aili Mari (2008) “La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda”; en *Descolonizando el Feminismo*; Liliana Suárez y Rosalva Hernández, eds.; Madrid; ediciones Cátedra; pp. 285-330.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico en Justicia indígena. Aportes para un debate*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/ Embajada Real de los Países Bajos/ Abya Yala, 2002.
- Walsh, Catherine (2002); Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo; En *Boletín ICCI-RIMAI, Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*; Año 4 (marzo); No. 36; Quito.

## **Entrevistas**

Entrevista a una mujer shuar que reside en Macas, el 12 de marzo de 2009.

Entrevista realizada a un inspector de dirección de educación intercultural bilingüe de Morona Santiago, el 26 de marzo de 2009. (A)

Entrevista realizada a un ex profesor de la misión salesiana de Sevilla Don Bosco, el 12 de abril de 2009. (E)

Entrevista realizada a un voluntario de la misión salesiana de Sevilla Don Bosco, el 15 de abril de 2009. (T)

Entrevista al director de la misión salesiana de Sevilla Don Bosco el 20 de abril de 2009. (F)

Entrevista realizada al Secretario de la Fiscalía Indígena de Morona Santiago el 10 de mayo de 2009. (N)

Entrevista realizada el 19 de mayo de 2009 al señor Intendente de policía de Morona Santiago. (I)

Entrevista realizada el 2 de junio de 2009 al señor Teniente Político del Cantón Sevilla Don Bosco. (TP)

Entrevista realizada el 27 de mayo de 2009 a la Asistente de la Intendencia de Morona Santiago. (C)

Entrevista realizada el 14 de agosto al Síndico de la Comunidad Shimpis. (K)

Entrevista realizada el 17 de agosto al Síndico de la Comunidad Guadalupe. (G)

Entrevista realizada el 19 de agosto de 2009 a la Síndica de la Comunidad Sagrado Corazón. (U)

Entrevista realizada el día 11 de agosto al presidente de la Asociación de centros Shuar de Sevilla. (AC)

### **Historia de Vida**

Historia de Vida de una mujer de la comunidad de Shimpis, entrevistas realizadas durante el mes de julio de 2009. (CS)

Historia de Vida de una mujer de la comunidad de San Pablo de Suants, entrevistas realizadas durante el mes de julio de 2009. (MM)

### **Páginas electrónicas**

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

<http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html#1>; visitado el 27 de noviembre de 2009.

[http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/sociologia/1999\\_n12/art015.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/sociologia/1999_n12/art015.htm); visitado el 10 de diciembre de 2009.