

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2018 – 2020 II

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Ciencias Sociales con  
mención en Género y Desarrollo

LA JUSTICIA EN DISPUTA: ROL DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA  
RELACIÓN ENTRE JUSTICIAS EN CASOS DE VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA  
PROVINCIA DE IMBABURA

Cifuentes Muñoz Denisse Antonela

Asesora: Moreno Parra María Del Socorro

Lectores: Torres Proaño Alicia Del Carmen, García Serrano Fernando

Quito, noviembre de 2024

## **Dedicatoria**

A mí, por no dejar de escribir, aunque el camino fue difícil.

A mi mamá, el amor de todos mis días, por ser siempre mi inspiración y por su apoyo incondicional en todas mis luchas y aprendizajes.

A mi papá, Edguitar, por siempre estar orgulloso de mi y apoyarme en todas mis decisiones, aunque no las entienda del todo.

A mi Miley, mi angelito peludo que este año se fue a las estrellas, que fue mi compañera desde mis tareas de colegio, hasta los días y noches incontables haciendo esta tesis, a ella por nunca dejarme sola, por abrigarme los pies y el corazón mientras escribía y re escribía esta tesis.

A las mujeres que guiaron este camino tan especial de escribir mi tesis, a todas las mujeres que escriben, que leen y que cambian el mundo de a poco.

## **Epígrafe**

Tienes que actuar como si fuera posible transformar radicalmente el mundo. Y tienes que hacerlo todo el tiempo.

—Angela Davis

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	7
<b>Agradecimientos</b> .....	8
<b>Introducción</b> .....	9
<b>Capítulo 1. Discusión teórica, metodológica y bibliográfica</b> .....	12
1.1. Estado del arte .....	16
1.1.1. Racismo y colonialidad en las relaciones entre justicias.....	27
1.2. Metodología de la investigación .....	29
<b>Capítulo 2. Contexto “los pueblos kichwas de Imbabura y la aplicación de la justicia”<sup>35</sup></b>	
2.1. Pluralismo jurídico en el Ecuador .....	36
2.1.1. Justicia indígena, implicaciones e introducción del pluralismo jurídico en Ecuador.....	39
2.2. Los derechos de las mujeres y el derecho propio de los pueblos indígenas en Ecuador .....	46
2.3. Violencia de género en la justicia indígena .....	48
2.4. Declinaciones de competencia en casos de violencia en el Ecuador .....	54
2.5. Justicia indígena en el pueblo kichwa de la Sierra.....	56
<b>Capítulo 3. Contexto y breve análisis de la historia, economía y relaciones sociales de las ciudades objeto de análisis</b> .....	59
3.1. El contexto local: el pueblo kichwa de Otavalo .....	59
3.2. Otavalo, el valle del amanecer.....	60
3.3. Contexto de Santa Ana de Cotacachi .....	62
3.4. Ibarra: ¿“ciudad blanca” o ciudad de blancos?.....	63
<b>Capítulo 4. “Yo nunca les declinaba nada a esos longos” ¿Puede la justicia indígena juzgar? Los operadores de justicia y sus argumentos</b> .....	67
4.1 La construcción del campo jurídico en Imbabura.....	68
4.2 Conocimientos de los operadores de justicia sobre la figura de declinación de competencia .....	69
4.3 La construcción de la ciudad como campo social que determina las decisiones de la Justicia Ordinaria.....	75
4.3.1. El dinero ¿blanquea? .....	76
4.3.2. La formación racial en Ibarra y Otavalo y la “objetividad del derecho” en las declinaciones de competencia .....	79
<b>Capítulo 5. Consenso racista dentro de la justicia ordinaria frente a la aplicación de la justicia indígena</b> .....	82
5.1. Audiencia, el espacio del consenso.....	83
5.1.1. La invisibilización como mecanismo de legitimación de la desigualdad .....	84

5.1.2. Juramentos y prueba adicional: rituales de la audiencia .....	85
5.1.3. La región posterior: las decisiones previas a la audiencia .....	87
5.2. La paradoja de la sanción: el motivo detrás de aceptar o negar una declinación....	89
<b>Capítulo 6. ¿Cómo actuar frente a la violencia de género? Las mujeres, las víctimas y sus percepciones.....</b>	<b>96</b>
6.1. Elegir entre opresores. Percepciones de las mujeres frente a la declinación de competencia .....	97
6.1.1. Percepciones de las mujeres frente a la justicia indígena .....	99
6.1.2. Percepciones de las mujeres frente a la justicia ordinaria.....	107
6.2. La voz de las víctimas dentro de las justicias. ¿Qué pasa con la decisión de las víctimas en la Justicia Ordinaria? .....	110
6.2.1. El imaginario de los operadores de justicia de la violencia de género como cultura en los pueblos indígenas.....	111
6.3. El colonialismo jurídico y la percepción de la violencia hacia las mujeres dentro de las comunidades.....	113
6.3.1. ¿Es la cultura o es la violencia?.....	113
6.4. Agencia de las mujeres en la decisión entre justicias.....	116
6.4.1. “Para que vean que nos quitaron a alguien”: manifestaciones simbólicas y oposición a la justicia indígena .....	118
6.4.2. Decirle que no a la comunidad, mujeres que intervienen en los procesos .....	120
6.5. Juzgamientos de violencia de género en la comunidad y sus efectos .....	121
6.5.1. El procedimiento dentro de la justicia indígena: instancias y sanciones.....	121
6.5.2. Forma en la que se juzgan las faltas, de acuerdo con las mujeres indígenas ...	123
6.5.3. “Es más fácil solucionar entre hombres”: El compadrazgo y la justicia indígena	125
<b>Conclusiones .....</b>	<b>129</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>135</b>

### **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Denisse Antonela Cifuentes Muñoz, autora de la tesis titulada “La justicia en disputa: rol de las mujeres indígenas en la relación entre justicias en casos de violencia de género en la provincia de Imbabura”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, noviembre de 2024.



---

Firma

Denisse Antonela Cifuentes Muñoz

## **Resumen**

La justicia en disputa: Rol de las mujeres indígenas en casos de violencia de género en la provincia de Imbabura

La presente investigación utiliza un marco teórico basado en la interseccionalidad que busca analizar la situación de las mujeres indígenas kichwas de Imbabura frente a la justicia ordinaria y la justicia indígena, en los casos de violencia, usando como principal ejemplo a los casos que son objeto de solicitud de declinación de competencia. A través del análisis del racismo judicial y de los sistemas de poder basados en el género en las distintas justicias, se busca establecer cuál es el rol que ocupan estas mujeres y la agencia que desarrollan dentro de esta disputa entre justicias.

La investigación presenta el análisis de tres temas relacionados: el racismo dentro del sistema judicial, el cual se analiza desde la historia y la construcción social de las ciudades en las que se investiga, dando como resultado un breve análisis de la influencia de la construcción de las élites, las microagresiones racistas y su influencia en las decisiones judiciales; como segundo tema se analiza el debate frente a la cultura y los derechos, el cual determina muchas de las decisiones de los juzgadores en cuanto a la capacidad o incapacidad de la justicia de juzgar determinados delitos como la violencia de género. Finalmente, como tercer elemento se realiza un análisis del rol de las mujeres en esta disputa entre justicias, destacando los obstáculos que enfrentan y los procesos de agencia que desarrollan.

Para el desarrollo de la investigación se utilizó una etnografía del sistema judicial, en la cual se realizó observación dentro de instituciones como las Unidades Judiciales, el Consejo de la Judicatura y la Fiscalía, se realizaron entrevistas a las y los operadores de justicia y se acudió a dos audiencias de declinación de competencia, en las que se pudieron evidenciar varios elementos sobre las relaciones interétnicas dentro del sistema judicial. Adicional a esto se realizó trabajo etnográfico dentro de la ciudad de Cotacachi en la comunidad de Turuco, en la que además de las entrevistas, se asistió a varias reuniones, se participó en varias actividades de la comunidad, todas con mujeres organizadas, que muchas veces no consideraban como un tema de importancia el cuestionamiento y discusión de la violencia dentro de las justicias y de su rol frente a estas.

## **Agradecimientos**

A todas las mujeres que fueron parte de esta tesis y en especial a las mujeres de Turuco y de la UNORCAC que me permitieron escribir un poco de su historia, que me abrieron las puertas y me dejaron ser parte de ellas, para ellas este trabajo y todo el aprendizaje y cambio que surgió a partir de escribir esta tesis.

A la profesora María Moreno, por su paciencia, su confianza en mí, su amistad y todas sus enseñanzas que las llevare por siempre conmigo

A mis amigas de la maestría porque gracias a ellas aún me cuestiono diariamente todo a mi alrededor, por su amistad sorora, porque son paz y son amor.

A la Rosalía y a todas las amigas que apañan y acompañan, que son mi espacio seguro y que me sostuvieron durante todo este proceso.

## **Introducción**

El rol que las mujeres indígenas ocupan dentro del pluralismo jurídico y de esta pugna entre justicias, es una problemática que no se había analizado con anterioridad. El pluralismo jurídico no es un concepto nuevo en el Ecuador; sin embargo, sigue enfrentando varias dificultades en cuanto a su ejecución en la práctica, una de las principales es en cuanto a la violencia de género y participación de las mujeres dentro de los procesos de justicia indígena. El objetivo de la investigación, en un principio era analizar la percepción, criterios y opiniones de las y los operadores de justicia con respecto a la justicia indígena, con la finalidad de determinar cuáles son los motivos e incluso prejuicios que determinan la decisión de declinar o no la competencia en casos de violencia de género. Sin embargo, a medida que se daban los primeros acercamientos a la investigación, me encontré en la necesidad de ampliarla hacia las mujeres y sus percepciones con respecto al rol que ocupan dentro de esta disputa entre justicias.

El presente trabajo plantea el debate respecto al contexto ecuatoriano de la situación de las mujeres indígenas en los casos de violencia de género dentro del pluralismo jurídico, principalmente en cuanto al rol que ocupan dentro de la disputa de poderes que se da entre la justicia ordinaria y la justicia indígena en el contexto de casos de violencia en los cuales existe intervención de la justicia ordinaria y de la justicia indígena, mismos que muchas veces son objeto de solicitud de declinación de competencia.

Fundamentalmente se plantea analizar: a) El racismo en el sistema judicial como la estructura que condiciona la relación entre justicias y determina muchas de las percepciones, opiniones, imaginarios e ideas de las y los operadores de justicia sobre la justicia indígena y su actuación en casos de violencia b) la situación de las mujeres indígenas, sus experiencias, sus percepciones sobre la justicia indígena y la justicia ordinaria y los espacios de agencia que se encuentran en esta disputa. Se tratará de analizar la forma en la que se construye la disputa entre justicias en torno al género y la etnia - principalmente-.

La declinación de competencia constituye en la presente tesis solo una forma de ejemplificar la forma en la que se llevan las relaciones entre justicias, o sea que sirve como un indicador para analizar las actuaciones de los operadores de justicia ordinaria e indígena, mas no se trata del eje principal de esta tesis. Lo anterior debido a que por el contexto en el que se realizó la presente investigación (COVID-19) no fue posible hacer un seguimiento extensivo de casos de declinación de competencia a fin de poder tener

un análisis más claro de esta figura y sus características en la práctica judicial imbabureña.

El pluralismo jurídico es un tema que ha ocasionado varios debates y controversias dentro del país a partir de su reconocimiento. Una de las principales preocupaciones ha sido la situación de las mujeres dentro de la justicia indígena. El pueblo kichwa ha sido el principal objeto de análisis y de debate en torno al tema, principalmente por sus procesos de juzgamiento y por las disputas constantes con la justicia ordinaria por la jurisdicción y competencia. La participación y papel de las mujeres dentro de las disputas articuladas en torno a la aplicación de la justicia indígena, es un tema que a pesar de que ha sido abordado por varias autoras, continua en constante cambio y redefinición por lo que merece un análisis constante, debido a que generalmente las mujeres en casos de violencia se encuentran en el centro de estas disputas, pues son quienes “deben” elegir entre justicias, lo que muchas veces también implica una falsa idea de elegir entre su etnia y su condición de mujer o su género, son ellas quienes se enfrentan a las represalias de la comunidad cuando eligen a la justicia ordinaria y, finalmente, son quienes encuentran espacios de agencia en los que pueden reclamar sus derechos. En ese sentido, existen varias formas de articular la agencia a través de las cuales las mujeres indígenas buscan que se reconozcan sus derechos, siendo uno de los principales su situación de interlegalidad, puesto que son las mujeres indígenas quienes deciden llevar sus casos a la justicia ordinaria cuando consideran que es lo más beneficioso para su situación, por lo que se les considera seres interlegales, debido a su posibilidad de transitar entre las dos justicias.

Se identificaron tres problemas específicos en cuanto a la disputa entre justicias en torno a los casos de violencia: 1) no existen estudios sobre el tema en el país, por lo que varios elementos como el racismo judicial terminan dejándose de lado, 2) los operadores de justicia no cuentan con lineamientos para actuar frente a casos de violencia que involucran a mujeres indígenas y a sus comunidad, y tampoco para declinar la competencia en estos casos, por lo que deciden a discreción y su decisión responde generalmente a un racismo estructural que atraviesa al sistema judicial. 3) la situación de las mujeres indígenas, dentro de esta disputa, en la que en muchas ocasiones las dos justicias terminan olvidando que existe una víctima de por medio que “busca justicia”.

En relación al contexto arriba descrito, la pregunta que se intenta responder es: ¿Cuál es la posición que ocupan las mujeres indígenas y los obstáculos que enfrentan dentro de la relación entre la Justicia Ordinaria e indígena en casos de violencia de género en la Provincia de Imbabura? Por tanto, el objetivo que se plantea es analizar los principales obstáculos que enfrentan las mujeres en las justicias, los cuales en la Justicia Indígena son: Pactos de silencio, discursos que legitiman la desigualdad como el discurso de complementariedad, compadrazgo, entre otros. Dentro de la Justicia ordinaria se han identificado los siguientes como los principales: criterios de los operadores de justicia en cuanto a las mujeres indígenas, a la violencia y a la sanción; el idioma, la distancia desde las comunidades hasta las Fiscalías y Unidades Judiciales, el costo que implican los procesos judiciales, el racismo por parte de los operadores judiciales, entre otros.

Finalmente, para intentar entender el rol que ocupan las mujeres indígenas dentro de la disputa entre justicias se expondrán varias de las agencias que se identificaron en la investigación, como una forma de ejemplificar el rol que están ocupando las mujeres en esta disputa y la forma de responder a las violencias que sufren cuando se enfrentan a las justicias?

El texto está dividido en cuatro capítulos. En el primer capítulo se realiza una discusión teórica, metodológica y bibliográfica al respecto de los conceptos y autores que guiarán el análisis y la redacción de la tesis. En el segundo capítulo, se revisará el contexto de Otavalo e Ibarra, lugares en los que se realizó la investigación de campo; y la forma en la que influye el contexto de cada ciudad en las relaciones interétnicas y en las relaciones entre justicias. En el tercer capítulo, se analizarán las manifestaciones del racismo judicial dentro de los sitios de estudio y las percepciones de los operadores de justicia en torno a la justicia indígena y a la figura de declinación de competencia.

Finalmente, en el cuarto capítulo se presentarán las percepciones y experiencias de las mujeres indígenas frente a esta disputa de justicias, reconociendo sus espacios de agencia y su opinión frente a la aplicación de la justicia indígena y sus sanciones.

## **Capítulo 1. Discusión teórica, metodológica y bibliográfica**

Existen varios debates en torno al ejercicio de la justicia indígena en el Ecuador, el principal tiene que ver con los límites de esta justicia en relación a los derechos humanos. Una de las principales preocupaciones del debate actual gira en torno a los límites de la justicia indígena, límites que por una parte se encuentran en el texto constitucional y en tratados internacionales de derechos humanos, y por otra parte, límites que ha pretendido imponer la justicia ordinaria. A partir del reconocimiento de la justicia indígena en el Ecuador, su ejecución y su forma de relacionarse con la justicia ordinaria ha atravesado por muchos cambios y obstáculos, sobre todo en cuanto a la jurisdicción y competencia de los pueblos indígenas.

El ejercicio de la justicia indígena en el Ecuador ha sido abordado por varios autores (Almeida 2008; De Sousa Santos 2012; Ávila Santamaria 2016) principalmente en torno a los obstáculos de su efectivo ejercicio y su relación con los principios de plurinacionalidad e interculturalidad, los cuales, de acuerdo con autores como Boaventura de Sousa encuentran su máxima expresión en el libre y autónomo ejercicio del derecho propio (2012). En ese sentido, la justicia indígena pasa a ser una de las formas a través de las cuales el Estado actúa –o no- bajo los principios de plurinacionalidad e interculturalidad. Sin embargo, la construcción de un estado plurinacional tiene como requisito la necesidad de una coordinación y articulación entre justicias que, hasta el momento, a pesar de los intentos de crear una ley de coordinación entre justicias y de varias sentencias de la Corte Constitucional, no ha alcanzado solución.

La principal figura del derecho ecuatoriano que tiene como finalidad asegurar una coordinación o al menos evitar un conflicto entre justicias es la declinación de competencia, la cual establece que los jueces ordinarios deben dejar de conocer una causa cuando lleguen a su conocimiento que la misma se está tratando dentro de la justicia indígena; sin embargo, los lineamientos de esta figura no son claros y las posibilidades de que se otorgue una declinación de competencia a los pueblos indígenas se ve empañada por varios procesos del poder judicial del Estado.

La figura mencionada en líneas anteriores, no contempla límites a la jurisdicción indígena, ni parámetros a través de los cuales los operadores de justicia puedan actuar o decidir ante una solicitud de declinación de competencia. En consecuencia, los operadores de justicia actúan a discreción o en base a lo que he decidido llamar

“costumbre judicial”, basada en jurisprudencia, principalmente de la Corte Constitucional sobre el tema. De modo que, los operadores de justicia generalmente establecen requisitos que no se encuentran en ninguna norma escrita pero que determinan su decisión<sup>1</sup>, como, por ejemplo, la solicitud de pruebas de que las autoridades sean indígenas, y de que son legítimas autoridades de la comunidad.

Existen varios temas en los que no se ha encontrado una forma clara de articular las justicias, entre ellos se encuentran las infracciones sobre sustancias psicotrópicas, los delitos contra la vida, y los delitos contra la integridad principalmente sexual. Los casos de violencia de género, se encuentran en constante debate dentro del sistema judicial, principalmente porque las decisiones varían dependiendo del juzgador e incluso de la comunidad, y además de esto, porque en estos procesos entran en disputa los derechos de las mujeres indígenas y los derechos colectivos plasmados en una idea de mantener el tejido comunitario.

Los derechos de las mujeres se encuentran garantizados dentro del texto constitucional referente a la justicia indígena. Los derechos allí garantizados en cuanto a la participación de las mujeres y el acceso a la justicia han sido ampliamente estudiados en el Ecuador, al igual que las relaciones entre las mujeres indígenas y la justicia (García 2013; Molina Ruiz 2012; Pequeño 2009; Salgado 2009). Sin embargo, los estudios en el Ecuador tienen una baja producción en cuanto a la situación de las mujeres dentro de esta disputa entre justicias que se articula de muchas maneras, siendo una de estas: las declinaciones de competencia. Es ese el principal objetivo de esta investigación: constituirse en un aporte para esa brecha existente en el país que permita entender la forma en la que se está disputando el ejercicio de las justicias en casos de violencia de género, temas que son sumamente necesarios de indagar en un país que se encuentra definido en el Art. 1 de la Constitución como “de derechos, plurinacional e intercultural”.

El objetivo de esta investigación es identificar los elementos que condicionan la posición de las mujeres indígenas dentro de esta relación entre justicias, elementos que son los obstáculos que enfrentan y los mecanismos de agencias que desarrollan frente a la Justicia indígena y la Justicia Ordinaria. Para cumplir con el objetivo y responder a la

---

<sup>1</sup> El único antecedente al respecto de la violencia de género, específicamente sexual, es la sentencia No. 319-15-SEP-CC y con respecto a los límites de la justicia indígena es la sentencia del Caso La Cocha No. 2.

pregunta de investigación se utilizarán varias categorías analíticas, las principales son: pluralismo jurídico, interculturalidad, interseccionalidad, agencia, violencia a las mujeres indígenas, racismo y racismo en el sistema judicial, entre otras.

Lo que se pretende es que la investigación sea un aporte a la comprensión de las relaciones entre justicias, a la forma en la que se está articulando el principio de interculturalidad, y sobre todo la forma en la que el género, la etnia y la clase permean estas relaciones y muchas veces definen la posibilidad de acceso de las mujeres indígenas a las justicias.

La situación de las mujeres indígenas y la disputa de justicias en cuanto a la jurisdicción en casos de violencia de género, se analizará con la finalidad de visibilizar algunos de los elementos que condicionan dicha disputa, y las características acerca de la forma en la que se están llevando a cabo los juzgamientos de la violencia dentro de las comunidades.

Asimismo, se pretende investigar cómo entienden la violencia de género las y los diferentes actores involucrados en los casos de violencia hacia las mujeres indígenas que se encuentran dentro de la justicia ordinaria o que han sido objeto de solicitud de declinación de competencia.

Dentro del trabajo de investigación se pretende analizar la perspectiva del Estado, del sistema judicial encargado de las decisiones acerca de los casos de violencia hacia las mujeres indígenas; para el efecto, el Estado no se verá como un todo, sino a partir de las percepciones de los operadores de justicia, que en este caso son los jueces y fiscales – principalmente-, quienes son los que participan directamente en los procesos de violencia de género y son de quienes depende la declinación de competencia y cuyas acciones y pensamientos son fundamentales en la toma de decisiones en cuanto a la justicia indígena, las mujeres y la violencia. En ese sentido, se pretende indagar cuáles son los criterios y los lineamientos que guían la toma de decisiones de los operadores de justicia en casos de violencia, así como también la comprensión o la idea que tienen de la violencia de género dentro de las comunidades. Uno de los ejes fundamentales de la investigación es el rol de las mujeres dentro de dicha disputa entre justicias, para lo cual se pretende conocer los criterios, opiniones y experiencias de mujeres que han estado involucradas en procesos de justicia –indígena y ordinaria-, y en procesos de declinaciones de competencia, para lo cual esperaba tener un acercamiento con mujeres víctimas de violencia que hayan estado o que aun estén en un proceso judicial o dentro de la justicia indígena; sin embargo por el contexto de la pandemia y la delicadeza de los casos pude contar con pequeños acercamientos a mujeres indígenas de varias comunidades, y con experiencias de mujeres

que acompañan en sus procesos a las víctimas. Los aportes de las mujeres fueron fundamentales para comprender la forma en la que las justicias garantizan sus derechos, cuál de las justicias es la que las mujeres eligen y sus procesos de agencia frente a esta disputa entre justicias, reconociendo como una de sus principales agencias a su capacidad de elegir entre justicias.

En base al contexto previamente expuesto la pregunta de investigación que se planteó es ¿Cómo se está disputando la aplicación de justicia en los casos de violencia de género, y cuál es el rol que ocupan las mujeres dentro de las relaciones entre la justicia ordinaria e indígena en la provincia de Imbabura?

Uno de los principales intereses dentro de la indagación de los criterios de los operadores de justicia, además de sus lineamientos y prenociones sobre la justicia y los pueblos indígenas, es conocer el imaginario que tienen los jueces y fiscales sobre la sanción, sobre todo en relación a lo que se entiende como la sanción adecuada. La construcción de la sanción adecuada principalmente en el derecho penal es la privación de libertad. La misma es entendida como sanción para cualquier infracción, y muchas veces se vende a la población como la única medida de reparación del Estado a la ciudadanía. En ese sentido, lo que se indagará es cómo influye esa construcción de la sanción adecuada en la toma de decisiones dentro de la relación entre justicias, de modo que se podrá conocer las representaciones que tienen los jueces de las sanciones o castigos dentro del derecho indígena y su efectividad.

Finalmente, uno de los principales enfoques es el conocimiento de las percepciones y construcciones que los pueblos indígenas tienen sobre la aplicación de su derecho en casos de violencia de género y también sobre la relación que han establecido con la justicia ordinaria, para de este modo conocer y analizar el panorama con la intervención de todos los actores. Por lo que, se pretende conocer los criterios de las mujeres que han formado parte de procesos de juzgamiento de violencia de género como víctimas o como autoridades, con la finalidad principal de poner en diálogo sus derechos y su capacidad de agencia con las estructuras de justicia que enfrentan cuando son víctimas de violencia estructural y de racismo institucionalizado.

## 1.1. Estado del arte

La discusión sobre la justicia indígena y sus límites, principalmente con respecto a los derechos humanos y derechos de las mujeres se articula en torno al pluralismo jurídico, que incluye el derecho a ejercer la justicia de cada pueblo, y a principios como la plurinacionalidad y la interculturalidad en el Ecuador. En este sentido, el presente estado del arte tiene como objetivo analizar las distintas posturas en torno a los principales conceptos, principios y derechos que se encuentran inmersos en la discusión sobre la situación de los derechos de las mujeres, sobre todo en temas de violencia dentro de la relación entre las justicias. Las entradas analíticas que se desarrollarán dentro del presente estado del arte se refieren principalmente a los debates sobre pluralismo jurídico, plurinacionalidad, interculturalidad, así como el enfoque de interseccionalidad que atraviesa toda la tesis y que permitirá entender que no sólo el género determina la situación de las mujeres indígenas, sino muchas otras categorías que las atraviesan. Con respecto a la situación de las mujeres indígenas se realizará una revisión de los debates en torno a los derechos de las mujeres y la justicia indígena, y de los estudios frente a la violencia de género dentro de las comunidades kichwas de la Sierra con la finalidad de identificar los principales aportes y las limitaciones de las investigaciones que se han realizado sobre el tema en nuestro país.

El pluralismo jurídico ha sido analizado y teorizado por varios autores a nivel mundial. Los primeros acercamientos al derecho propio de determinados pueblos como los indígenas y tribales<sup>2</sup>, se realizaron por juristas, quienes querían entender el funcionamiento del derecho en distintas sociedades. Fue entonces, que se reconoció a los primeros intentos de los juristas por describir a los derechos propios de cada sociedad, como los orígenes de la Antropología jurídica, la cual se enfocó en determinar las características específicas de los distintos sistemas de derecho y sus orígenes en comunidades específicas (Castro 2014).

Los intentos de la antropología jurídica por constituirse como una ciencia independiente del derecho y de la antropología son retomados en el texto de Milka Castro, “Los puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica”, este texto será uno de los fundamentos metodológicos de la presente

---

<sup>2</sup> Siguiendo la definición del Convenio No. 169 de la OIT, que clasifica a los pueblos como indígenas y tribales, en razón de que se hayan encontrado en un territorio con anterioridad al proceso de colonización o que hayan llegado a dicho territorio con la colonización, respectivamente.

investigación (2014). Castro, realiza una revisión de los orígenes de la antropología jurídica, los que se encuentran en el campo del derecho y que tienen como objetivo el análisis de los distintos sistemas jurídicos desde sus inicios en las distintas sociedades. En esa línea, la autora analiza los enfoques que ha seguido la antropología jurídica y desde una postura crítica eminentemente decolonial analiza la forma en la que la antropología está atravesada por el colonialismo que responde a modelos eurocéntricos y define el estudio en base a los otros entendidos como “sociedades primitivas” que se constituyen principalmente por pueblos indígenas (Castro 2014). Finalmente, la autora propone un enfoque integral de la antropología jurídica, sobre todo cuando se analice el derecho indígena, principalmente porque este no se encuentra separado del contexto económico, cultural y social de las comunidades, destacando al territorio como uno de los principales elementos alrededor de los cuales se ejerce y se articula la jurisdicción de los pueblos indígenas. El territorio se constituye como uno de los principales objetos de análisis, para comprender las violaciones de derechos humanos producto del modelo neoliberal hacia los pueblos indígenas (Castro 2014).

Los aportes de la autora en torno a la relación entre antropología y derecho, la finalidad y el enfoque de la antropología jurídica resultan de gran utilidad como fundamento metodológico para la presente investigación, puesto que no se encuentra en el campo jurídico ordinario, mismo que se desarrolla conforme el sistema legal de cada país, sino que la presente investigación se desarrolla dentro del pluralismo jurídico y del derecho de los pueblos indígenas, por lo cual el análisis debe tomar en cuenta todo el contexto de las mujeres y de los pueblos a los que pertenecen a fin de poder entender la forma en la que se esta construyendo y desarrollando su derecho propio en relación con el sistema ordinario. Es importante resaltar que a pesar de que no es uno de los objetivos de la tesis, las luchas por el territorio que en Imbabura principalmente tienen que ver con luchas contra la minería, son un elemento fundamental en la relación entre justicias, puesto que las decisiones que se toman dentro de las comunidades al respecto del territorio y el uso de suelo, no suelen ser tomadas en cuenta dentro de la justicia ordinaria que otorga concesiones mineras y territorios de pueblos indígenas sin siquiera consultarles. Cabe resaltar que la autora no revisa la forma en la que la antropología ha estudiado las relaciones entre lo que se entiende por derecho positivo u ordinario y derecho propio o indígena, de modo que se omite que esta relación entre justicias, además de que no permite analizar la forma en la que estos sistemas influyen sobre el

otro. De modo que los aportes de la autora servirán para un enfoque metodológico integral de la antropología jurídica, pero se revisarán desde los aportes del pluralismo jurídico en el Ecuador y la situación de las mujeres dentro de estas relaciones entre justicias.

El pluralismo jurídico es un principio que actualmente rige los ordenamientos jurídicos de varios países en Latinoamérica. Este principio surge a partir del reconocimiento de los derechos propios de los pueblos indígenas, como son el derecho de autodeterminación y el derecho a ejercer el derecho propio, entre otros. En el Ecuador, los debates en torno al pluralismo jurídico se han articulado principalmente a partir del reconocimiento constitucional de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en 1998 y posteriormente en el 2008 (De Sousa Santos 2012; De Sousa Santos y Grijalva 2013; Almeida 2008; Llásag Fernandez 2013; Vintimilla Saldana 2013). Existen varios intentos de definición del pluralismo jurídico, pero para efectos de la presente investigación, se retomarán los aportes de Boaventura de Sousa Santos, quien determina que existe una heterogeneidad jurídica interna, que tiene que ver con la pluralidad de normas que existen para distintas materias dentro de un sistema jurídico ordinario, y la heterogeneidad jurídica externa, la cual, según el autor:

Se refiere al pluralismo jurídico en el sentido más convencional. El pluralismo jurídico consiste en el reconocimiento de la existencia de más de un sistema jurídico en el mismo espacio geopolítico (el Estado). La justicia indígena constituye uno de los casos más estudiados de pluralismo jurídico y su existencia es reconocida oficialmente, como he dicho, en varios países de diferentes continentes (De Sousa Santos 2012, 21).

En ese sentido, el pluralismo jurídico en su sentido más simple se entiende como la coexistencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo Estado. De acuerdo con De Sousa Santos, el pluralismo jurídico en el Ecuador fue objeto de varios debates dentro del derecho constitucional y de la asamblea nacional principalmente porque se entiende como una amenaza al principio de unidad del derecho y la autonomía del derecho, los cuales, de acuerdo con el autor no se ven amenazados por el reconocimiento del pluralismo jurídico; sin embargo, lo que se intenta desde el Estado ecuatoriano es precautelar la unidad del derecho a través de la creación de normas de coordinación entre justicias (De Sousa Santos 2012), normas que imponen límites al ejercicio de la justicia indígena y que terminan ubicando a la justicia indígena como inferior a la justicia ordinaria. El pluralismo jurídico supone que el reconocimiento de varios ordenamientos dentro de un mismo espacio geopolítico también signifique que estos sistemas jurídicos tienen igual jerarquía, sin

importar si son orales o escritos; sin embargo en la realidad es evidente la superioridad que se ha construido alrededor del derecho positivo, que en la mayoría de casos es el único que se reconoce como un sistema jurídico válido y legítimo dentro del Ecuador, motivo por el que se constituye como el único capaz de juzgar determinadas infracciones.

Uno de los elementos que definió el reconocimiento del derecho indígena dentro del país y la necesidad de un cambio estructural en el Estado con respecto a la relación con los pueblos indígenas y afro descendientes es el principio de plurinacionalidad, mismo que fue reconocido en la Constitución del 2008. El principio de plurinacionalidad en el Ecuador fue muy debatido en la asamblea constituyente del año 2007 principalmente porque varios asambleístas lo veían como una amenaza a la soberanía y unidad del Estado, debido a que se consideraba que podría desencadenar una separación por parte de los pueblos indígenas del Estado (De Sousa Santos 2012). Al respecto, De Sousa, menciona que la plurinacionalidad en el Ecuador se reconoció sin tomar las medidas efectivas para que el principio fuera una realidad en el Ecuador, pero que su significado político cambió a partir del reconocimiento de la justicia indígena en el país (De Sousa Santos 2012).

Junto con el reconocimiento de la plurinacionalidad, el Estado ecuatoriano reconoció el principio de interculturalidad, el cual, de acuerdo al autor representa un cambio al principio generalizado de multiculturalismo liberal, y que significa: “El nuevo Estado plurinacional emergente y su componente intercultural no exige simplemente un reconocimiento de la diversidad, sino más bien la celebración de la diversidad cultural y el enriquecimiento recíproco entre las varias culturas en presencia” (De Sousa Santos 2012, 22).

El principio de interculturalidad en el Ecuador se articuló como una respuesta al pedido del movimiento indígena, pero no contó con una reflexión sobre sus efectos, alcances y significado en la estructura estatal. Es por lo que varios autores mencionan que se trató de una especie de multiculturalismo neoliberal, que reconoció en la norma los principios antes mencionados pero que no significó cambios estructurales dentro del Estado (Bretón 2013). Al respecto de la interculturalidad, el trabajo realizado por Catherine Walsh titulado “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado” es un aporte fundamental en cuanto al

análisis de la interculturalidad y lo que implica en la reestructuración del Estado. Walsh define a la interculturalidad como un proyecto que está en construcción y que implica trabajar y repensar varios ámbitos de la vida como la ciencia, la relación la naturaleza y la forma de vivir y entender la vida. El texto explica claramente la forma en la que la colonialidad ha influido en varios aspectos de la vida, en la forma en como entendemos a los otros, al conocimiento, a la relación con la naturaleza, y como la interculturalidad es un proyecto decolonial que si se ejecuta correctamente puede ser el instrumento para alcanzar el buen vivir (Walsh 2008).

Catherine Walsh realiza un esfuerzo importante por definir la interculturalidad y lo que implica dentro de los Estados que la adoptan. La definición que realiza será la forma en la que se pretenderá entender a la interculturalidad y al Estado intercultural dentro de esta investigación. Para Walsh la interculturalidad es el resultado de la lucha decolonial de los pueblos y nacionalidades indígenas que han permitido cuestionarse estructuras, institución y relaciones basadas en la discriminación (Walsh 2008, 134-135).

Este cuestionamiento ha sido el reflejo de una insurgencia política pero también epistémica, que significa que el conocimiento y las formas de conocer también son diversas y no pueden seguir respondiendo a lógicas eurocéntricas y antropocéntricas. Es así que a través de ese pluralismo epistémico, que atraviesa nuestra relación con la naturaleza, con el ser y el saber, se plantea a la interculturalidad como un proyecto para alcanzar esta diversidad. Walsh plantea que la interculturalidad es distinta de la multiculturalidad y de la pluriculturalidad. La multiculturalidad de acuerdo con la autora se refiere únicamente a una “colección de culturas singulares sin relación entre ellas y en un marco de una cultura dominante” (Walsh 2008, 140). La pluriculturalidad por su parte se refiere a la convivencia de varias culturas en un mismo lugar, pero sin una profunda relación entre estas (Walsh 2008, 140). A diferencia de las dos anteriores la autora define a la plurinacionalidad y la interculturalidad, las cuales son interdependientes y complementarias. Para Walsh la plurinacionalidad es un término que reconoce y describe la realidad de un país en el que conviven pueblos y nacionalidades con mestizos, blancos y afrodescendientes (Walsh 2008, 142). La plurinacionalidad es el camino necesario para reconocer la diversidad e integrarla es decir que es el camino para ejecutar el proyecto de la interculturalidad. Para Walsh y para efectos de esta investigación, la interculturalidad es un proyecto aún en construcción que abarca varios aspectos. La interculturalidad va más allá del

reconocimiento y convivencia respetuosa de varias culturas, es un “proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (Walsh 2008, 140). La interculturalidad implica una transformación profunda de las instituciones, estructuras y relaciones de la sociedad, es por eso que la interculturalidad es fundamental para que pueda existir un verdadero reconocimiento y articulación entre justicias, para que exista realmente el pluralismo jurídico dentro del Estado.

En cuanto a la justicia indígena, ésta se entenderá bajo lo que varios autores plantean como derecho propio o jurisdicción indígena, se ha decidido no referirse a la misma como derecho consuetudinario, principalmente porque esta definición resulta esencialista y coloca a los usos y costumbres como fuente de derecho, lo que, retomando a Aída Hernández, constituye una forma de esencializar e inmovilizar al derecho indígena, lo que tiene una relación directa con lo que el imaginario esencialista generalmente aceptado de la cultura (Hernández 2010; Sanchez Botero 2017).

Otro de los elementos para alejarse de la definición de derecho consuetudinario, es que varios autores afirman que la justicia indígena ha tenido una gran influencia del derecho positivo (Fernández 2013; Yuquilema 2015; García 2012), por lo cual, existen comunidades donde prevalecen estatutos y normas de aplicación escritas, así como procedimientos sumamente similares a los de la justicia ordinaria, por lo que no se puede afirmar que están basados únicamente en la costumbre (De Sousa Santos y Grijalva 2013). Finalmente, con respecto a las mujeres, el considerar a la justicia indígena como justicia consuetudinaria no solo que podría naturalizar prácticas de violencia simbólica, sino que también niega los procesos de agencia de las mujeres que han servido para transformar sus justicias y reapropiarse de los discursos universales de derechos humanos (Hernández 2010).

Los debates sobre la aplicación de la jurisdicción indígena o la jurisdicción ordinaria han sido ampliamente abordados en el campo del derecho ecuatoriano, principalmente dentro del derecho constitucional y del campo de los derechos humanos.

La falta de articulación entre justicias es un tema que ha derivado en varios debates en cuanto a los límites de aplicación de la justicia indígena y las posibilidades de intervención de la justicia ordinaria (Ruiz-Chiriboga 2016). Con el propósito de dar solución a los conflictos entre justicias, en el 2009 se instauró la figura de la declinación de competencia en el Código Orgánico de la Función Judicial, en su artículo 345, el cual

principalmente establece el deber de los jueces de ceder su competencia a las autoridades indígenas cuando tengan conocimiento de que un caso se está tratado dentro de esta jurisdicción (2009). Esta figura cambió la forma de interacción de las justicias; sin embargo, existen muy pocos estudios en cuanto al impacto de esta figura en el pluralismo jurídico en el Ecuador, y los efectos que ha tenido sobre los derechos de los pueblos indígenas y sobre todo en su capacidad de ejercer su propia justicia. El único antecedente académico que se pudo encontrar sobre la declinación de competencia en el Ecuador y su funcionamiento es el trabajo realizado por Oswaldo Ruiz-Chiriboga titulado “Encontrar el juez adecuado: desafíos de jurisdicción entre jueces indígenas y jueces de Ecuador”<sup>3</sup>. El artículo de Ruiz Chiriboga presenta un importante acercamiento a la realidad de la relación entre justicias en el Ecuador en 22 casos distintos, dentro de los cuales, presenta los criterios de decisión de los jueces y las opiniones de diversos actores, como los usuarios de justicia, los operadores de justicia, abogados y líderes indígenas (Ruiz-Chiriboga 2016). El artículo evidencia la forma en la que elementos como el territorio, la necesidad de que las autoridades indígenas comprueben que lo son o que pertenecen al territorio del pueblo indígena se convirtieron en formas de incidentalizar los procesos de declinación de competencia y finalmente de negar esos procesos. Lo interesante del artículo en cuestión, es que dentro de los casos elegidos por el autor existen cinco casos de violencia de género en su mayoría de violación y en todos los casos se acepta la declinación de competencia, una de las principales explicaciones para esto es que en esos años la figura de “error inexcusable” de los jueces no era un condicionante de su accionar y que por tanto, tomaban decisiones sin pensar en las repercusiones (Ruiz-Chiriboga 2016). Lo último debido a que en ese momento no se analizaban las decisiones de los jueces y sus sentencias generalmente no se ponían bajo el lente de un órgano superior para decidir si eran correctas o no (Ruiz-Chiriboga 2016). En ese sentido, la falta de estudios al respecto de la forma en la que los jueces toman las decisiones de declinar o no la competencia no permite entender cómo se están articulando las justicias y la importancia de los distintos actores en este proceso. Dentro de las disputas en torno a la justicia indígena y su aplicación, se encuentra constantemente presente la discusión sobre los derechos de las mujeres, mismos que

---

<sup>3</sup> *Finding right judge: challenges of jurisdiction between indigenous and ordinary adjudicators in Ecuador* en su título original en inglés.

fueron una solicitud del movimiento de mujeres indígenas a la Asamblea Nacional de 2008, con el fin de precautelar sus derechos dentro de la justicia indígena (Cucuri 2009).

La situación de las mujeres frente a la justicia indígena y a la justicia ordinaria ha sido abordada por varias autoras en el Ecuador (Pequeño 2009; Salgado 2013; García 2013). La situación de las mujeres dentro de la justicia indígena en el Ecuador se ha estudiado principalmente desde dos entradas analíticas que tienen que ver con la participación de las mujeres dentro de la toma de decisiones en la justicia indígena y la posición de las mujeres como víctimas que participan en un proceso de justicia indígena. (Salgado 2013; García 2013)<sup>4</sup>. Las principales exponentes dentro del derecho ecuatoriano –para los fines de esta investigación- son Judith Salgado y Ruth García quienes han realizado investigaciones en torno a los dos temas fundamentales que surgieron con la incorporación de la justicia indígena en la constitución. Estos temas se relacionan con las obligaciones de los Estados en materia de derechos humanos que son: la obligación de respetar, que en el caso en concreto de las mujeres indígenas en la justicia indígena se traduce en la no vulneración de los derechos de las mujeres en la aplicación de la justicia indígena, y el deber de garantizar que se traduce en asegurar la efectiva participación de las mujeres en la toma de decisiones dentro de los procesos de justicia indígena.

Con respecto a la violencia hacia las mujeres indígenas dentro del ejercicio de su derecho propio, las autoras arriba mencionadas realizan un análisis de las distintas violencias que enfrentan las mujeres dentro de los procesos de justicia, además de que proporcionan importantes resultados en cuanto a los casos de violencia y la forma en la que son tratados dentro de las comunidades objeto de análisis. En el tema en específico de la participación de las mujeres dentro de la justicia indígena, las autoras revisan la forma en la que las mujeres influenciaron en la inclusión de la garantía de sus derechos en los artículos 57 numeral 10 y 171 de la Constitución, y la forma en la que estos procesos han influido en la comunidad y en las relaciones entre géneros dentro de la misma. Judith Salgado rescata experiencias de mujeres que han ocupado puestos de liderazgo o que han pertenecido a las comisiones de justicia dentro de la justicia indígena, sus testimonios son fundamentales para tener un contexto de los obstáculos

---

<sup>4</sup> Que se relacionan principalmente con lo establecido en el artículo 57 numeral 10 y el artículo 171 de la Constitución con respecto a la garantía y protección de los derechos de las mujeres en los procesos de justicia indígena.

que las mujeres enfrentan para ser parte de los procesos de decisión de la comunidad (J. Salgado 2013). Su participación política se encuentra limitada por las normas y códigos comunitarios que determinan que el rol principal de las mujeres es el reproductivo, normas que son defendidas y que en algunos casos determinan la forma de actuar de la comunidad y de la familia de las mujeres. Salgado defiende que la violencia intrafamiliar constituye uno de los principales obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas a su participación política, puesto que son sus esposos quienes muchas veces ejercen violencia física y psicológica –principalmente- cuando las mujeres ejercen cargos de liderazgo, además de que muchas veces son los hombres quienes influyen en las decisiones de las mujeres y son quienes al final toman la decisión, aun cuando las mujeres son quienes ocupan el puesto de liderazgo o decisión (Salgado 2013).

En consecuencia, los estudios sobre el rol de las mujeres indígenas en el ejercicio de la justicia indígena –o de la justicia en general- se desarrollan en torno a la participación de las mujeres dentro de los procesos de esta justicia, y su capacidad de acceso cuando han sido víctimas de alguna infracción, lo que ha llevado a que existan opiniones divididas en cuanto a si la justicia viola o no los derechos de las mujeres indígenas.

Este debate se ubica en las disputas entre relativismo cultural y universalismo, entre derechos humanos universales y derechos de los pueblos indígenas, mismos que han sido ampliamente estudiados por Aída Hernández, quien posiciona en el debate la universalización de los derechos humanos, y su imposición sobre las mujeres indígenas, y la cosmovisión, cultura y derecho propio de estas mujeres, sus posibilidades de encuentro y de agencia (Hernández 2010).

En el caso del Ecuador, uno de los principales estudios sobre el tema es el realizado por Judith Salgado. En su trabajo denominado “Violencia contra las mujeres indígenas: entre las “justicias” y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad en Ecuador”, la autora se enfoca principalmente en la realidad de las mujeres indígenas kichwas en torno al acceso a la justicia indígena, sea como lideresas o como víctimas. Salgado realiza una descripción de los principales obstáculos que enfrentan las mujeres dentro del derecho propio de sus comunidades, pero también, de su rol fundamental como “madres y guerreras” y de sus posibilidades de agencia y de reapropiación de los discursos de derechos fundamentales y posterior cambio de su justicia (Salgado 2009).

La situación de las mujeres indígenas dentro de las comunidades, los diversos estudios y datos en torno a la violencia y sus demandas específicas ante la asamblea constituyente,

sobre todo en cuanto a la inclusión y garantía de sus derechos dentro de los artículos referentes a la justicia indígena, dan cuenta de la violencia de género y las relaciones desiguales que existen dentro de la comunidad, y dentro de la sociedad por su condición de mujeres e indígenas. La violencia hacia las mujeres indígenas en las comunidades kichwa – principalmente- ha sido abordada por varias autoras en el Ecuador, de sus trabajos resaltan principalmente el realizado por Andrea Pequeño, “Vivir violencia. Cruzar los límites”, el cual da cuenta de la violencia estructural que enfrentan las mujeres indígenas. La autora realiza una descripción de esa violencia de acuerdo al ciclo de vida de las mujeres, de modo que, Pequeño determina que la violencia de género suele alcanzar su pico más alto en las etapas más fértiles de las mujeres, esto tiene que ver principalmente con el control que pretende ejercerse y mantenerse sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres indígenas. El control del cuerpo femenino tiene que ver principalmente con el mandato de maternidad, por lo que la criminalización del aborto o la imposibilidad de negarse a tener hijos o hijas son actitudes y decisiones castigadas dentro de algunas comunidades. Finalmente, realiza un interesante análisis sobre la agencia, a veces no reconocida de estas mujeres, que no solo se reapropian de discursos de derechos humanos, sino que resisten a la violencia, abandonan a su agresor y denuncian los actos de violencia (Pequeño 2009).

Muchas de las mujeres que forman parte del trabajo de Andrea Pequeño, son mujeres que viven en casa de la familia de sus esposos y que en la mayoría de los casos dependen económicamente de ellos, motivos por los cuales muchas de ellas no los abandonan a pesar de la violencia de la que son víctimas; sin embargo, la autora reconoce varios espacios de agencia que no necesariamente responden a la concepción generalizada de agencia, y que tienen que ver con la capacidad para irse de la casa del agresor, para abandonarlo, y empezar solas: “la que tiene los pies es la que tiene que irse”. La anterior es una de mis frases favoritas del texto de Andrea, no solo porque visibiliza la agencia de las mujeres víctimas de violencia, sino porque nos recuerda que hay distintas formas de enfrentar las violencias, que responden a los contextos en los que las mujeres se encuentran y que sobre todo, hay distintas formas de irse, hay distintas formas de responder y de enfrentarse a lo que nos violenta (Pequeño 2009).

Cabe resaltar que la situación de violencia que atraviesan las mujeres está conformada por varias estructuras que determinan su posición en el campo social y en las relaciones de género. De modo que, el género no es la única estructura que configura su posición

dentro del campo social, las mujeres indígenas están atravesadas por la raza y la clase, lo que configura su posición no solo en relación a los hombres indígenas sino también a las personas mestizas (Bourdieu 2007, 2000). Lo anterior, condiciona la capacidad de las mujeres de acceso a la justicia, pero también su posición y la posición de las infracciones de violencia de género dentro de la relación entre justicias.

En consecuencia de lo anterior, decidí que el enfoque que guiará mi tesis y su análisis es el enfoque interseccional, principalmente porque me permitirá entender a las mujeres desde sus contextos y de forma integral. No se puede realizar un análisis de la situación de las mujeres sin tomar en cuenta que el género no es la única categoría analítica que las atraviesa, es por esto que desde el enfoque interseccional se tratará de visibilizar como su etnia, su clase, su edad entre otros, son determinantes en su posición en esta relación entre justicias.

Los casos en los que las mujeres son víctimas de violencia de género llevan consigo varios elementos que condicionan la disputa entre justicias a través de las declinaciones de competencia, entre los cuales se encuentran las categorías arriba mencionadas como la raza y la clase, articuladas con el analfabetismo, la dicotomía público-privada y la violencia estructural y simbólica que rige los códigos y normas comunitarias. Elementos que no han sido objeto de análisis en ocasiones anteriores y que nos permiten entender con mayor claridad los términos y parámetros en los cuales se está disputando la justicia en casos que involucren a mujeres indígenas, es por esto que la presente investigación pretende llenar estos vacíos en cuanto a la situación de las mujeres dentro de la disputa entre las justicias.

La posición de las mujeres indígenas, los obstáculos que enfrentan y la forma en la que se tratan y se resuelven los casos de violencia dentro de la justicia ordinaria y la justicia indígena, no han sido abordadas en estudios previos dentro del Ecuador. La posición y agencia de las mujeres indígenas frente a las justicias –principalmente a la justicia indígena- es un tema que tampoco se ha analizado y que podría responder a varias interrogantes en cuanto a la efectividad de la justicia indígena, y a la elección de la justicia ordinaria como agencia de las mujeres indígenas víctimas de violencia. Es por eso que este proyecto de investigación es un intento de conocer cuál es la posición de las mujeres indígenas dentro de las disputas entre justicia ordinaria e indígena, cuáles son los efectos que tienen sobre ellas los procesos en los cuales existe intervención de las dos justicias, ya sea por declinación de competencia o por injerencia de una de las dos justicias a través de sus autoridades o de los servidores públicos, y en esa misma línea conocer sus espacios de

agencia, entre los cuales se encuentra su capacidad de elegir entre justicias, a tal punto que autores como Fernando García las llaman “agentes de hibridación jurídica” (García 2012). Por tanto, son los pequeños espacios de agencia, la construcción de la sanción adecuada y las nociones sobre violencia de género elementos que se entretajan en esta disputa por el ejercicio de la justicia.

### **1.1.1. Racismo y colonialidad en las relaciones entre justicias**

Al igual que con la situación de las mujeres indígenas, las relaciones entre justicias dentro del Estado ecuatoriano a pesar de su autodefinición como intercultural, están atravesadas por el racismo y la colonialidad (Encalada 2016), mismos que condicionan la toma de decisiones y las percepciones del Estado y de la justicia ordinaria (Bourdieu 2007) hacia la justicia indígena, y los intentos de la justicia ecuatoriana de limitarla y obstaculizarla. El racismo en el sistema judicial y sus prácticas, ha sido abordado por Karla Encalada en su texto “Rusticidad, indígenas en la cárcel y racismo legal. Una etnografía del sistema de justicia estatal y las élites en Riobamba”. La autora realiza una etnografía del sistema judicial en Riobamba, a través del análisis de las relaciones interétnicas entre los operadores de justicia y los usuarios –indígenas-. Por medio de las entrevistas y de la observación realizada, la autora puede identificar el racismo institucional que condiciona las prácticas de los operadores de justicia que conforman el Estado y, que finalmente, dan como resultado a un Estado racista y colonial que crea una especie de “otredad” basada en una idea de la raza que coloca al indígena como el subalterno, para el cual, el sistema judicial se convierte en un ente que lo discrimina y lo oprime constantemente (Encalada 2016).

Entre los elementos que Encalada plantea para entender el racismo en el sistema judicial de Riobamba se encuentra la construcción de las élites, misma que tiene que ver con los imaginarios que se contruyen en torno a lo blanco/mestizo y a los indígenas y que determinan el actuar de los operadores de justicia. Otro de los elementos que han sido guía para mi investigación, sobre todo en cuanto a la metodología fue la forma en la que Encalada describe y analiza las audiencias, los conceptos aportados por ella para entender los espacios dentro de las audiencias, fueron fundamentales para la observación y análisis de las audiencias a las que pude asistir, estos me permitieron clasificar los distintos momentos de las audiencias y entenderlos bajo esos parámetros. Por lo que, siguiendo la línea de Karla Encalada, se aplicó en la presente investigación la observación de audiencias con el fin de identificar el performance de los abogados, los habitus que se construyen dentro de

ese campo social y las microagresiones racistas que permean y determinan la relación entre operadores de justicia –en su mayoría mestizos- y autoridades y mujeres indígenas (Encalada 2016).

La metodología de la presente investigación fue la realización de una etnografía del sistema judicial, la cual tuvo como principal finalidad reconocer el racismo que existe a nivel institucional, y que a su vez, influye en la relación entre justicias y la disputa que se ha articulado entre estas justicias.

Los encuentros y fricciones entre justicias son un tema que afecta a todos los pueblos y nacionalidades del Ecuador; sin embargo, la nacionalidad kichwa ha sido la que ha enfrentado mayores obstáculos en el ejercicio de su justicia, puesto que está atravesada por varios elementos que determinan su relación más directa con la justicia ordinaria, como el colonialismo, así como también su cercanía con la ciudad y los varios linchamientos mediáticos que han recibido varias comunidades kichwas por la forma en la que aplican sus sanciones (Yuquilema 2015).

El pueblo kichwa de Imbabura, principalmente de cantones como Otavalo, Cotacachi e incluso Ibarra tiene una larga historia de disputa de ejercicio de sus derechos con el pueblo mestizo de la provincia. Existen varios registros sobre todo en la prensa de las veces en las que el ejercicio de su derecho propio ha ocasionado la censura de la sociedad mestiza y del Estado. La relación de las comunidades con la justicia ordinaria enfrenta varias fricciones y su capacidad de juzgar se ve limitada a casos en específico, como temas que se relacionan con la propiedad, por ejemplo, infracciones como robos o problemas de linderos o de herencias; sin embargo, los esfuerzos de la justicia ordinaria por no dar paso a la justicia indígena dentro de las comunidades kichwas del Norte del Ecuador son en algunos casos muy evidentes, puesto que incluso existen autoridades de comunidades que han sido criminalizados por ejercer su derecho propio. Por lo que la relación entre justicias no tiene un camino claro, en ocasiones las decisiones que se toman incluso sobre territorio dentro de la comunidad no son tomadas en cuenta en la justicia ordinaria y los terrenos terminan siendo adjudicados a otras personas ajenas a la comunidad, porque la decisión de la comunidad no vale para el derecho ordinario. El pueblo kichwa, además, está atravesado por fenómenos de violencia que se consideran competencia exclusiva de la justicia ordinaria, como la trata de personas, el incesto y las violaciones grupales, lo que complica muchísimo el consenso en cuanto a la jurisdicción de la justicia indígena y sus límites.

Al respecto existen estudios sobre los pueblos kichwas de Imbabura y sus costumbres, pero no se ha podido encontrar información con respecto a la administración de justicia indígena y sus cambios en el contexto actual de las comunidades de Imbabura en específico, pero al tratarse de un pueblo kichwa de la Sierra se han analizado textos que recogen información sobre el ejercicio de la justicia indígena en los pueblos kichwas, entre los cuales destacan principalmente los aportes de Fernando García, quien a través de varios estudios cualitativos ha logrado identificar importantes características de la justicia indígena, como que a) son sistemas vivos y en movimiento, b) la utilización de la justicia ordinaria enfrenta varias dificultades en cuanto a recursos económicos, distancias e idiomas, c) son las mujeres más jóvenes quienes utilizan la justicia ordinaria a pesar de que esto sea mal visto (García 2012).

La preferencia por la justicia ordinaria constituye uno de los ejes de esta investigación, puesto que la elección de las mujeres constituye un espacio de agencia y, además, dilucida varios elementos de análisis dentro de las relaciones entre justicias y la situación de las mujeres dentro de esta relación.

## **1.2. Metodología de la investigación**

La presente investigación buscó realizar una etnografía del sistema judicial, específicamente de las unidades judiciales de violencia y de la fiscalía de Ibarra, Otavalo y Cotacachi, con la finalidad de identificar elementos que condicionen las relaciones entre la justicia ordinaria y la justicia indígena en casos de violencia de género, con la finalidad de determinar cuál es el rol que ocupan las mujeres dentro de estas justicias y los elementos que condicionan las respuestas que obtienen las víctimas de violencia por parte de los sistemas de justicia ordinario e indígena.

Como se mencionó en líneas anteriores, la metodología que se utilizó en la presente investigación fue la etnografía del sistema judicial, misma que se encuentra inserta en la antropología jurídica y que busca analizar y observar al Estado como resultado de las acciones de los actores que lo conforman, que para este caso serían los operadores de justicia como jueces, fiscales, secretarios, secretarias, asistentes y abogados/as.

A través de la antropología jurídica se pretendió encontrar las normas, costumbres jurídicas y los conflictos y métodos de resolución que se desarrollan dentro de las comunidades indígenas y los procedimientos y códigos que se establecen en las relaciones entre justicias, tomando como principal referencia a las percepciones de los distintos actores dentro de esta

relación, y como principal ejemplo de esta relación a la figura de declinación de competencia, misma que pude observar en dos ocasiones en la realidad y que fue de suma utilidad para poder aterrizar los conceptos. Principalmente, lo que se trató de encontrar son las concepciones de los operadores de justicia, las autoridades de los pueblos indígenas y las mujeres indígenas sobre la justicia y sobre la violencia de género. Uno de los elementos fundamentales que encontré dentro de la observación a los grupos de mujeres indígenas dentro del trabajo de campo fueron las agencias, mismas que trató de visibilizar en el último capítulo de mi trabajo.

Como ya se mencionó en líneas anteriores, la metodología utilizada fue la antropología jurídica; sin embargo al tratarse de una tesis de género, en la que se pretendía analizar la situación específica de las mujeres indígenas, me encontré en la necesidad de incorporar a la tesis otra metodología, por lo que además de la antropología jurídica, la presente tesis utiliza a la antropología feminista, entendida como el estudio crítico y profundo de la experiencia particular de ser mujer y en este caso de ser mujer indígena (Castañeda Salgado 2006). La antropología feminista representa una nueva forma de hacer trabajo de campo y una resignificación de la etnografía.

Martha Castañeda Salgado, quien realiza una revisión teórica de los principales aportes de las antropólogas feministas, menciona que en el proceso de resignificación de la etnografía existen al menos cuatro hechos relevantes que son los siguientes:

- 1) el reemplazo de informantes hombres por informantes mujeres, 2) la selección de temas específicos de la experiencia de las mujeres que solo pueden ser rastreados a través de las mismas mujeres, 3) El reconocimiento de las interacciones entre mujeres en el campo de la investigación empírica, 4) el desmontaje de las posturas esencialistas en torno a las identidades de género (Castañeda Salgado 2006, 37).

Estos hechos han cambiado la forma de investigar y de crear conocimiento desde la experiencia de las mujeres, puesto que en mi investigación, las mujeres son mis principales informantes y son sus experiencias los principales hallazgos de esta investigación.

Finalmente, la metodología específica que es parte de la Antropología feminista utilizada en esta investigación es lo que Marcela Legarde denomina como “estancia con las mujeres”, lo que significa que la metodología utilizada en la presente investigación para conocer las experiencias y agencias de las mujeres indígenas fue “estar con las mujeres para aproximarse y analizar sus vidas, consiste en compartir con ellas, hacer cosas juntas y mirar y mirarse (...), acompañarse y participar con las mujeres en sus quehaceres, en sus actividades, en sus

rituales” (Castañeda Salgado 2006, 42). Esta metodología se diferencia de la observación participante por cuanto se reconoce que la persona que investiga, no es un mero observador que no influye en el grupo que estudia, sino que su presencia y sus acciones influyen directamente en las mujeres con las que se encuentra, y el diálogo que se construye permite crear conocimiento. Legarde menciona que esta “estancia con las mujeres” al realizarse entre mujeres, permite que se desarrolle una mirada desde el género que es más empática con los procesos de las mujeres y que forme parte de una “voluntad y de un saber político” (Castañeda Salgado 2006, 43).

La estancia con las mujeres es una de las principales metodologías de este trabajo de investigación por cuanto, pude compartir con mujeres de Otavalo que se encontraban en un colectivo que se enfocaba principalmente en acompañar a víctimas de violencia dentro de comunidades en el proceso judicial y en el proceso dentro de las comunidades. Asimismo compartí con las mujeres de la UNORCAC en varios talleres y eventos que realizaron sobre temas de violencia de género y acceso a justicia y finalmente compartí con las mujeres de Turuco, fui a reuniones de su asociación y así como pude aprender mucho de ellas, sé que mi presencia también influyó en sus acciones y en sus procesos. Por lo que el aprendizaje fue mutuo en todos los espacios, y no puedo asegurar que mi metodología fue únicamente observación participante, pues estas mujeres me hicieron parte de sus procesos y aprendí mucho de estar con ellas.

Los datos empíricos presentados y analizados durante el texto fueron obtenidos a través de un proceso de investigación cualitativa, en el que se realizó una etnografía del sistema judicial, la cual incluye la realización de entrevistas, la observación participante, la reconstrucción y seguimiento de dos casos de violencia de género y, finalmente, la revisión de documentos, principalmente de sentencias sobre el tema. Las entrevistas se realizaron a Funcionarios Judiciales dentro de las instalaciones de la función judicial, en ese mismo sitio se realizó la observación participante. Con respecto a los pueblos indígenas, como ya se mencionó en líneas anteriores se implementó la metodología de “estar con las mujeres” y se entrevistó a dos mujeres lideresas indígenas, a la coordinadora y el abogado del Centro de Atención Integral a la Mujer y la Familia Imbabureña en el cantón Otavalo y compartí dentro de una comunidad kichwa llamado

Turuco perteneciente a Cotacachi, con un grupo de mujeres organizadas y con el Comité de Mujeres de la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC).

Para conocer la forma en la que se desarrolla la relación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena a través de las declinaciones de competencia, fue necesario indagar sobre el derecho propio de las comunidades a las que se tuvo acceso, observar sus procesos y determinar las nociones sobre violencia de género y la forma de manejarlas y de solucionar estos casos dentro de la comunidad. Cabe resaltar que la intención del trabajo no fue en ningún momento direccionada a realizar una crítica de la justicia indígena, sino que la intención principal fue analizar y evidenciar el racismo en el sistema judicial que atraviesa las relaciones entre justicias y las determina y que, en consecuencia, ubica a las mujeres en una eminente posición de desventaja.

La etnografía del sistema judicial en la provincia de Imbabura se pensaba en un primer momento que se realizaría a través de una reconstrucción de casos; sin embargo, en el acercamiento a la Función Judicial y a las comunidades se encontraron varios casos sin resolver, varias opiniones de los juzgadores y fiscales sobre sus casos; y al final, lo que se hizo fue encontrar similitudes dentro de las entrevistas y la observación de campo a los y las operadoras de justicia que me permitieron desarrollar conceptos para estructurar el análisis. Uno de los principales obstáculos al momento de la elección de los casos fue la falta de apertura y de información por parte del Consejo de la Judicatura, entidad que, a pesar de mis insistencias, jamás proporcionó ninguna respuesta y mucho menos datos generales sobre las declinaciones de competencia (como estadísticas o algún registro). Me atrevo a afirmar que su falta de respuesta se debe a que no existe un área que se encargue específicamente de la coordinación entre justicias, aun cuando esto constituye uno de los objetivos de la institución.

Mientras se realizaba la investigación pude acudir a una audiencia de declinación de competencia y tener acceso a un caso de violencia sexual y a un caso de femicidio. En el caso específico de violencia sexual se pudo acceder a la sentencia y a las perspectivas de los operadores de justicia y del abogado de los acusados a través de la observación en el campo.

Dentro del trabajo de campo existieron varios obstáculos, uno de los principales fue el idioma. Algunas de las mujeres indígenas objeto de la entrevista hablan quichua como su lengua principal, además de que, a pesar de formar parte de una asociación de mujeres organizada y de acudir a la mayoría de sus eventos, muchas se rehusaban a

hablar de la violencia, y si lo hacían, era siempre evitando que sea dentro de una entrevista. Lo que se dificultó mucho más con la declaración de emergencia nacional producto del COVID-19.

Para el momento en que empezó la pandemia finalmente estaba ganándome un lugar dentro de la comunidad, me invitaban a sus eventos y compartía con ellas; sin embargo, cuando esto empezó, cancelaron las reuniones y me pidieron de favor que dejara de asistir por la seguridad de los habitantes de la comunidad y por la mía. Debo admitir que la pandemia, y el tener que concluir mi trabajo de campo de forma tan abrupta fue uno de los mayores obstáculos y de las mayores decepciones que tuve en el camino de realizar la tesis; tenía muchas expectativas sobre sus resultados. Incluso habíamos planeado hacer un taller sobre violencia en la comunidad, estábamos dispuestas a hacer muchas cosas y a crear espacios en los que antes no se debatía la posición de las mujeres frente a la justicia, pero con la llegada del COVID-19 nuestros planes se vieron interrumpidos y para mí, fue especialmente complicado volver a tomar contacto con las mujeres. Lo mismo sucedió con las y los operadores de justicia que no alcancé a entrevistar, muchos/as de ellos/as se negaron a realizar las entrevistas de forma virtual, y las actividades se reanudaron de a poco, con las oficinas cerradas y las audiencias telemáticas.

Con la finalidad de contextualizar desde el espacio en el que se escribe esta tesis, se me hace necesario enunciarme para de esa forma ayudar a ejemplificar desde el espacio en el que realizo el análisis y el porqué de varias de las interpretaciones que aquí se realizan. Soy una mujer, mestiza, abogada, feminista, que se encuentra realizando estudios sobre género. Pertenezco a la provincia de Imbabura, a su capital Ibarra. Ibarra se autodefine como “la ciudad blanca”<sup>5</sup> y tiene una larga tradición colonialista-racista que estructura sus normas sociales y sus códigos morales. Siempre he tenido un especial interés en la situación de las mujeres indígenas, he realizado investigaciones previas en torno al tema, he sido parte de varios casos legales de pueblos indígenas, en especial en contra de la extracción petrolera, y me interesan los derechos humanos, principalmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas. El ser consciente de los privilegios

que esta enunciación demuestra, ayuda a entender el contexto de los pueblos indígenas y

---

<sup>5</sup> Existen varias interpretaciones dentro de esta definición, pero para fines de este texto, me gustaría dejar su interpretación en responsabilidad del lector.

el intento –aquí presente- de entender desde el derecho y el género los procesos de justicia y de agencia de las mujeres.

Debo admitir que mi formación como abogada me fue de beneficio sobre todo para tratar con las y los operadores de justicia, además de que pude en muchas ocasiones entender su discurso meramente jurídico, o “hablar su mismo idioma”.

La investigación fue un reto constante, la pandemia lo fue aún más. En el contexto de la pandemia tuve contacto por mensajes con las mujeres con las que compartí en el trabajo de campo, todas estaban dedicadas a estar en casa y muchas otras tenían que seguir trabajando para poder subsistir. Admito que me habría gustado compartir mucho más con ellas y aprender de ellas, así como también poder hablar con los hombres dirigentes de la comunidad, pero la pandemia me lo impidió, así que esta es una deuda pendiente para próximas investigaciones.

En un principio la investigación fue planeada únicamente en Otavalo, pero con la introducción al campo tuve que ir modificando varios elementos, como las comunidades a ser investigadas y las instituciones de la función judicial de cada ciudad. Al final, pude acercarme a los operadores de justicia de Ibarra y Otavalo, y presencié varios procesos dentro del Consejo de la Judicatura de Cotacachi. Con respecto a las comunidades, mi principal acercamiento lo realicé en Cotacachi, compartí con mujeres de la comunidad de Turuco, y con mujeres pertenecientes a la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi, todos sus aportes fueron extremadamente valiosos para mi investigación, debo admitir que aún ahora, que el trabajo está por concluir, una de ellas sigue enseñándome mucho sobre las luchas y la agencia de las mujeres. Es por esto que, al final la tesis no solo se refiere a Otavalo, sino que terminó siendo una especie de trabajo que analiza a las ciudades como campos sociales y las diferencias entre éstos en la relación entre justicias. Lo que resultó ser un aporte inesperado pero muy importante en mi tesis. Asimismo, se vio la necesidad de analizar la influencia de la construcción social de las ciudades, para comprender a que responden las diversas prácticas de justicia dentro de cada ciudad. Motivo por el que en el siguiente capítulo se expondrán brevemente datos sobre el contexto e historia de Otavalo y del pueblo kichwa de Cotacachi, a modo de dar un inicio a la explicación de las relaciones interétnicas dentro de cada una de ellas.

## **Capítulo 2. Contexto “los pueblos kichwas de Imbabura y la aplicación de la justicia”**

La relación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena en el Ecuador se da en torno a la norma nacional e internacional, principalmente de la Constitución que reconocen al Estado como plurinacional e intercultural y consagra entre los derechos de los pueblos indígenas a la justicia indígena. A pesar del reconocimiento constitucional de este derecho, la aplicación efectiva de la justicia indígena encuentra varios obstáculos que se dan principalmente en torno a la construcción del Estado y de las relaciones interétnicas dentro del mismo. En este contexto, las mujeres indígenas se encuentran en la mitad de la disputa entre poderes de las justicias y en los cuales, generalmente se convierte en agentes de interlegalidad, que eligen entre justicias de acuerdo a sus necesidades.

La elección entre justicias y la disputa por ejercer uno u otro sistema jurídico está permeada por estructuras como el racismo, colonialismo y la violencia patriarcal, mismos que serán analizados dentro del presente trabajo de investigación. Dentro del presente capítulo se presentará un panorama general de la situación de la disputa entre justicias dentro del contexto ecuatoriano y específicamente del cantón Otavalo.

El capítulo se basará en las siguientes categorías de análisis: pluralismo jurídico, interculturalidad, violencia de género, racismo y colonialidad. Lo que se pretende dentro del capítulo es dar cuenta de la situación de las mujeres indígenas que han sido víctimas de violencia y que han enfrentado su caso en uno de los dos sistemas de justicia. Uno de los puntos fundamentales que se tratan dentro del contexto, es la situación de las declinaciones de competencia en casos de violencia de género. La declinación de competencia es una figura jurídica que se crea en el 2009 en el marco jurídico ecuatoriano y que no tiene guías específicas para su aplicación.

El capítulo está dividido en un contexto general sobre el pluralismo jurídico y la introducción del pluralismo jurídico del Ecuador, dentro de ese análisis se realiza una revisión de los principios de interculturalidad y plurinacionalidad en el país.

Posteriormente se revisan los derechos de las mujeres indígenas dentro del contexto del pluralismo jurídico en el Ecuador. Como tercer punto se realiza una revisión de las declinaciones de competencia en casos de violencia. En la misma línea de la violencia, se revisa la violencia de género hacia las mujeres indígenas en el Ecuador. Finalmente, debido a que dentro del trabajo de campo se hicieron hallazgos importantes en cuanto a la influencia que tiene la configuración racial de las élites en cada ciudad sobre la

administración de justicia, se incluye un breve análisis crítico de la configuración racial de las élites de Ibarra, Cotacachi y Otavalo, mismas que son fundamentales para entender las diferencias encontradas en la aplicación de justicia. Como cierre del capítulo se hará una breve revisión de la aplicación de la justicia indígena kichwa, sus procedimientos y sanciones.

## **2.1. Pluralismo jurídico en el Ecuador**

El pluralismo jurídico<sup>6</sup> en el Ecuador tiene como principal antecedente en el derecho ecuatoriano al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas dentro de la Constitución de 1998. El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas fue el resultado de diversas movilizaciones del movimiento indígena en búsqueda de sus derechos (Almeida 2008). A pesar del reconocimiento de sus derechos, dentro de la mencionada constitución quedaron varias deudas pendientes en cuanto a las demandas de los pueblos indígenas, puesto que la solicitud por la declaración del Estado como plurinacional e intercultural no fue atendida por los miembros del Congreso y fue ampliamente refutada, principalmente porque se creía que el reconocimiento de la plurinacionalidad amenazaría a la unidad del Estado (Almeida 2008; De Sousa Santos y Grijalva 2013; Llasag 2013).

Dentro del nuevo procedimiento constituyente del 2008, el movimiento indígena se articuló como uno de los principales actores dentro de la Asamblea constituyente, uno de sus principales pedidos fue el reconocimiento de sus derechos colectivos y la consagración del Estado como plurinacional e intercultural (Llasag 2013). Los debates por la plurinacionalidad se articularon en torno a la idea de que su inclusión en la Constitución afectaría a la unidad y soberanía del Estado, puesto que el reconocimiento de varias nacionalidades dentro de un mismo Estado podría propiciar una fragmentación del Estado por parte de los pueblos indígenas (De Sousa Santos y Grijalva 2013). Al respecto, existieron varias iniciativas por parte de líderes y lideresas indígenas que pretendían explicar el alcance e importancia del reconocimiento de este principio en la Constitución (Chugi 2016), mismo que está en íntima relación con el derecho de

---

<sup>6</sup> En principio se definía en contraste con el monismo jurídico, que es “un sistema jerárquico, sistematizado y codificado de normas que deben su validez al designio soberano o a una norma fundamental” Ariza & Bonilla, 2007, pág. 35). Uno de los primeros exponentes del pluralismo jurídico es Eugen Ehrlich, quien instauró los principios de pluralismo jurídico y definió al pluralismo jurídico como el derecho vivo, que corresponde a “aquellos ordenes normativos paralelos al Estado que surgen espontáneamente en la vida cotidiana como forma de autorregulación y que llegan a ser más importantes para la sociedad que el derecho creado y sancionado”(Ariza & Bonilla, 2007, 38).

autodeterminación reconocido en el Convenio 169 de la OIT y en la Declaración Universal sobre Derechos de los pueblos indígenas, instrumentos que determinan que este derecho no tendrá las mismas implicaciones que para los Estados y no se interpretará en el sentido de que puedan configurarse nuevos Estados (Anaya 2005). La plurinacionalidad fue aceptada por los asambleístas y empezó un nuevo debate en torno a la interculturalidad, mismo que causa fisuras incluso dentro del mismo movimiento indígena (Chugi 2016). El principio de interculturalidad era una respuesta al multiculturalismo liberal - o lo que se esperaba que fuera una respuesta- (De Sousa Santos y Grijalva 2013). La interculturalidad pretendía trascender el mero reconocimiento de la existencia de otras culturas y de ese modo propiciar el diálogo y el conocimiento entre culturas (De Sousa Santos y Grijalva 2013; Ávila Santamaria 2016). Sin embargo, de acuerdo con asambleístas que estuvieron en el proceso, la interculturalidad se aprobó sin que se entendiera exactamente de qué se trataba. Mónica Chugi es una de las asambleístas que menciona que el tema de la interculturalidad se aprobó de acuerdo con sus palabras para “darnos lo que pedíamos para que no molestemos” (Chugi 2016). En consecuencia, los principios de interculturalidad y plurinacionalidad no tuvieron un efecto real sobre la estructura y funcionamiento del Estado.

Como se revisó en el Estado del arte, la plurinacionalidad e interculturalidad son interdependientes, los dos principios son necesarios para un cambio estructural en el Estado. A pesar de que el objetivo de los asambleístas que promovían la definición del Estado como intercultural era justamente alcanzar una refundación del Estado, este principio no fue entendido en su plenitud por varios asambleístas y es por esto que su aplicación se ha complicado tanto en el Estado. Para que podamos entender lo que implica el proyecto de interculturalidad, me permito retomar a Catherine Walsh, quien hace referencia a la inclusión de este principio en la Constitución del 2008, y realiza un análisis de lo que esto implicaría en el Estado. Por lo que en un principio la Interculturalidad implica un cambio en tres aspectos que son: ciencia y conocimiento, derechos de la naturaleza y *sumak kawsay* o buen vivir (Walsh 2008).

Al respecto de la Ciencia(s) y conocimiento(s), Walsh menciona que al reconocer al Estado como intercultural, la Constitución plantea un cambio de paradigma puesto que el conocimiento y la ciencia han sido entendidos como singulares, como parte de una racionalidad y que han sido masculinos y blancos. Por tanto la Constitución ecuatoriana

reconoce que existen varias formas de conocer, que los conocimientos y la ciencia no son singulares y da un papel central a los saberes ancestrales (Walsh 2008, 145). Parte de reconocer otras ciencias y conocimientos implica reconocer a la medicina ancestral y a las formas de ejercer derecho dentro de las comunidades, por lo que dentro del artículo 57 de la Constitución se reconoce el derecho de los pueblos a desarrollar y ejercer estos saberes. A pesar de su reconocimiento constitucional, sabemos que su ejercicio se ve permeado por varios obstáculos que tienen que ver principalmente con el hecho de que en el contexto ecuatoriano todavía no se reconoce a los pueblos indígenas y a sus conocimientos como iguales.

El segundo aspecto referente a los derechos de la naturaleza, ha sido ampliamente abordado por varios juristas ecuatorianos, quienes han definido como un hito nacional e internacional al reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos por la Constitución (Ávila Santamaría 2018). Un hito en el campo jurídico que implica un cambio de paradigma y muchos cambios a nivel estructural e institucional dentro del Estado. La Constitución le otorga a la naturaleza el derecho de existir, y establece obligaciones para el Estado respetar su existencia, sus ciclos vitales y sus procesos, por lo cual este reconocimiento implicaría un cambio en la forma en que entendemos a la naturaleza y al aprovechamiento de recursos, lo que evidentemente aún no es una realidad en el país.

El tercer aspecto al que hace referencia Catherine Walsh es el *sumak kawsay* o buen vivir, el cual pretende cuestionar y transgredir “los modelos y las prácticas fundadoras del Estado” (2008, 147). Este buen vivir se asume en relación a varios ejes que tienen que ver con el agua, medio ambiente, educación, salud, entre otros. Este es el fin del proyecto de interculturalidad, que busca una convivencia armónica entre la naturaleza y las distintas personas y culturas que ocupan el territorio del Ecuador.

Una vez que se ha repasado brevemente lo que un primer momento se planteó como el objetivo de incluir al principio de interculturalidad dentro de la Constitución y una vez que se entiende que se trata de un proyecto que está en constante implementación, es claro que el pluralismo jurídico o el reconocimiento de otras posibilidades de crear y ejercer el derecho es parte de este proyecto de interculturalidad y de este buen vivir al que se aspiraba cuando se redactó la Constitución.

Es por eso, que se entiende a la justicia indígena como una de las principales firmas de expresión de la plurinacionalidad y como el camino para alcanzar el proyecto de la

interculturalidad (De Sousa Santos y Grijalva 2013), y por tanto, el estudio de estos dos principios y la forma en la que ingresaron en el sistema ordinario ecuatoriano, es fundamental para comprender el papel que tiene el pluralismo jurídico dentro de la estructura del Estado ecuatoriano.

### **2.1.1. Justicia indígena, implicaciones e introducción del pluralismo jurídico en Ecuador**

El pluralismo jurídico en el Ecuador se instauró a partir del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos el de la justicia indígena en la Constitución de 1998, y se reafirmó con el reconocimiento de la plurinacionalidad e interculturalidad, junto con los derechos colectivos, entre ellos el derecho propio en la Constitución del 2008 (Ávila Santamaria 2016). A partir de la Constitución del 2008, existió un cambio radical en la forma en la que se entendía el Estado pues el mismo pasó a ser definido dentro del Art. 1 de la Constitución como “constitucional de derechos y justicia”, que es una definición que no se había visto antes en ninguna Constitución, por lo que los juristas ecuatorianos se vieron en la necesidad de definir su alcance, que tiene directa relación con el reconocimiento y aplicación de la Justicia Indígena. Un Estado constitucional significa básicamente que la Constitución determina el contenido de la ley, los procedimientos para elegir autoridades, y la estructura del poder dentro del Estado (Ávila Santamaría 2008). En el Estado constitucional las normas jurídicas constitucionales son de directa aplicación por parte de los jueces, autoridades y de cualquier persona.

Para entender al Estado de Justicia, Ramiro Ávila menciona que las normas jurídicas se encuentran compuestas por tres elementos que son: los principios, que son mandatos de optimización, que no tienen hipótesis ni una obligación concreta, el segundo elemento son los enunciados lingüísticos o las reglas, que tienen una hipótesis de hecho y una obligación; y finalmente el tercer elemento es la valoración de la justicia, en este elemento el fin de la aplicación de la norma siempre debe ser alcanzar la justicia, el autor menciona que no es posible definir claramente la justicia desde la ciencia jurídica, pero que se debe tener en cuenta que no todas las normas son justas, y que por tanto el deber de quienes están a cargo de aplicarlas es revisar que el principio sea coherente con la regla y que de no serlo no se deberá aplicar dicha regla y se buscará en su lugar otra que tenga más coherencia y que asegure los derechos y bienestar de las personas (Ávila Santamaría 2008, 23-26).

En cuanto al Estado de derechos, que es el más relevante para esta investigación, Ávila lo define como el Estado en el que “todo poder público y privado está sometido a los derechos” (Ávila Santamaría 2008, 29). De modo que esta nueva forma de entender el Estado nos remite a una comprensión desde dos perspectivas, la primera es que los derechos son centrales en la Constitución, es decir que el fin del Estado pasa a ser el reconocimiento, promoción y garantía de los derechos, y en el centro pasa a estar la persona y los grupos. La segunda perspectiva es la pluralidad jurídica, pues en esta forma de Estado los sistemas jurídicos y sus fuentes se diversifican, siendo una de estas precisamente el Derecho Indígena. Por lo tanto, no solo el reconocimiento de los derechos colectivos en la Constitución fue lo que dio paso al pluralismo jurídico, sino que el Estado desde su definición reconoce a la justicia indígena como fuente de derecho y como un sistema jurídico válido en el Ecuador.

De acuerdo con Ramiro Ávila y varios juristas que han estudiado la plurinacionalidad, la interculturalidad y la justicia indígena en el Ecuador, el derecho al ejercicio de la justicia indígena es uno de los principales logros del movimiento indígena, a través del cual se consiguió el reconocimiento normativo de su derecho de crear, desarrollar e implementar su derecho propio, así como también de ser juzgados bajo su cultura y cosmovisión (Ávila Santamaría 2016). La aplicación de la justicia indígena en el Ecuador ha conllevado varias dificultades en el campo jurídico, político y académico, principalmente porque existe un desconocimiento general en cuanto a los alcances de esta justicia y los límites de la misma.

El pluralismo jurídico principalmente en los países latinoamericanos surge en un contexto de nueva modernidad en el que los pueblos indígenas a través de varios procesos buscan que su derecho sea oficialmente reconocido. De acuerdo con André Hoekema en su texto “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”, los Estados en un primer momento funcionaban bajo un modelo asimilacionista en el que aplaudían e incluso fomentaban las diferencias culturales, mientras estas no intervengan en los intereses de esos mismos Estados. Sin embargo, André Hoekema menciona que gracias a tres factores se elimina este modelo asimilacionista, los tres factores son: 1) fracaso completo de las políticas del gobierno central, un ejemplo de esto es la Reforma Agraria en la que se entregaban títulos de propiedad individuales, los cuales no han surtido efecto y se ha vuelto a la tenencia comunal de la tierra. Al respecto es importante mencionar que la Corte Interamericana de derechos Humanos en varias de sus sentencias ha reconocido el derecho al territorio de los pueblos indígenas como un derecho ampliado, que debe entenderse

desde la colectividad, es decir que el derecho al territorio es un derecho colectivo que además se relaciona directamente con otros derechos como el derecho a la vida y a la integridad. La Corte ha reconocido que la violación del derecho al territorio de los pueblos indígenas puede ser la causa de la violación al derecho a la integridad física y psicológica y a la vida. 2) El segundo factor de acuerdo con el autor es la necesidad de que la gestión sostenible de los recursos naturales sea una obra participativa. 3) Finalmente el tercer factor es la toma de conciencia indígena de su posición de marginación y la lucha por el territorio y la dignidad (Hoekema 2002).

Como se mencionó en capítulos anteriores, el proceso del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas ha sido complicado y ha sufrido varios obstáculos dentro del poder legislativo ecuatoriano. Este reconocimiento, retomando los aportes de André Hoekema ha sido el resultado de varios factores, pero principalmente de la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento formal de sus derechos colectivos. El derecho al ejercer el derecho propio de los pueblos indígenas se encuentra plenamente reconocido en la Constitución; sin embargo es necesario retomar los aportes de Hoekema, para poder entender el significado del pluralismo jurídico, sus alcances y la forma en la que este se encuentra funcionando en el Ecuador.

De acuerdo con André Hoekema existen varios tipos de pluralismo jurídico, mismos que responden a la forma en la que el mismo se encuentra reconocido en la normativa interna pero también a la forma en la que se relacionan los distintos ordenamientos jurídicos en la realidad. El primer tipo de pluralismo jurídico es el social, en el cual la coexistencia de varios sistemas de derecho no ha sido reconocida en la norma, y existen casos en los que los jueces toman en cuenta en sus resoluciones los aportes del derecho propio de los pueblos indígenas (Hoekema 2002, 70). Como es evidente este no es el caso del Ecuador puesto que el derecho de los pueblos indígenas se encuentra plenamente reconocido en la Constitución.

Hoekema menciona que cuando existe reconocimiento de la existencia de varios ordenamientos jurídicos por parte del Estado, se trata de un pluralismo jurídico formal, y de acuerdo con el autor existen dos tipos de pluralismo jurídico formal: el pluralismo jurídico formal “unitario” y el pluralismo jurídico formal “igualitario”. El pluralismo jurídico formal unitario es en el cual en el derecho estatal a través de instrumentos como

la Constitución se ha reconocido la existencia de varios sistemas de derecho; sin embargo su legitimidad y ámbito de aplicación se encuentran determinados por la justicia ordinaria (2002, 70). De acuerdo con el autor este es un pluralismo jurídico débil y dentro de este límite se encuentra el Convenio No. 169 de la OIT. Este Convenio si bien ha significado un avance importante en materia de derechos de los pueblos indígenas, al ser tan general no aborda temas específicos como la contraposición que existe entre los discursos universales de derechos humanos y cultura, las violencias que enfrentan las mujeres indígenas y sobre todo la forma en la que se pueden implementar, ejercer y garantizar los derechos que reconoce dentro de los Estados.

El segundo pluralismo jurídico formal que reconoce André Hoekema es el pluralismo jurídico formal “igualitario”, en este pluralismo el sistema jurídico “formal” reconoce la validez de los diversos sistemas de derecho y no le establece límites ni ámbitos de aplicación. En este tipo de pluralismo, todos los sistemas de derecho tienen la misma jerarquía y validez (Hoekema 2002, 71). De acuerdo con la Constitución del Ecuador, este sería el pluralismo jurídico existente en el Ecuador, puesto que ni de la Constitución ni de normas inferiores a esta se desprende que la justicia indígena se encuentre sujeta a las condiciones y limitantes de la justicia ordinaria, o que exista una jerarquía entre la Justicia Ordinaria e Indígena. Sin embargo, en la práctica jurídica diaria, como ya lo he mencionado en varias ocasiones, el derecho propio de los pueblos indígenas no solo que no es plenamente reconocido, sino que también está sujeto a varias limitaciones e incluso quienes ejercen la justicia indígena son criminalizados.

Al respecto es importante aclarar que a nivel normativo ni jurisprudencial existe en el Ecuador un precedente válido que coloque en posición inferior a la Justicia Indígena de la Ordinaria, pero que en la práctica, como ya se mencionó anteriormente, existen varios limitantes y procesos no establecidos en la norma que se aplican con la finalidad de retrasar los procesos de la Justicia Indígena o de impedir que los conflictos sean resueltos dentro de las comunidades.

El pluralismo jurídico de acuerdo con Silvina Ramírez “da cuenta de la coexistencia en un mismo campo geopolítico de sistemas de administración de justicia diversos” (Ramírez 2017, 3). para la autora existen varias formas de pluralismo jurídico derivadas de la forma de administración de justicia. El primer nivel de pluralismo jurídico reconocido por Silvina Ramírez es en el cual la justicia ordinaria no participa en los procesos pero sí reconoce lo actuado por la justicia indígena. El segundo nivel de pluralismo es en el que ninguna de las

dos justicias se reconocen, por lo tanto la Justicia Ordinaria no reconoce a las autoridades de la justicia indígena y estas a su vez no reconocen a la Justicia Ordinaria ni al Estado. El tercer nivel es en el que la Justicia Ordinaria resuelve los conflictos que se dan dentro de comunidades indígenas o con personas indígenas, pero además crea y desarrolla instancias que respeten la interculturalidad. El cuarto nivel, que es el nivel ideal de lo que se pretende con el pluralismo jurídico es en el cual los conflictos se resuelven a partir del trabajo en conjunto de las justicias, en este se desarrolla una verdadera interlegalidad, en la cual las decisiones son tomadas en conjunto, o con la participación activa de la otra justicia.

(Ramírez 2017, 3-7). Los aportes de Silvina nos ayudan a comprender la forma en la que se está administrando la justicia dentro de nuestro país, puesto que a pesar de que el Ecuador ha reconocido al pluralismo jurídico igualitario formal, en la realidad y en la aplicación de este pluralismo, podemos encontrar que el mismo puede desarrollarse en varios de estos niveles, dependiendo del lugar, de la comunidad y de los administradores de justicia. De modo que, en el Ecuador no se puede aseverar que existe un cuarto nivel de pluralismo con una verdadera interlegalidad, porque existen lugares y casos en los cuales las autoridades de la Justicia Ordinaria no reconocen lo actuado por la Justicia Indígena y consideran que esta última no es competente para tratar ciertos temas, entre los cuales se encuentran los casos de violencia de género que son el objeto de investigación de esta tesis.

La justicia indígena no es una sola, puesto que existen tantas justicias como comunidades en el Ecuador, y sus procedimientos, sanciones y principios varían de una comunidad a otra (Yuquilema 2015). El reconocimiento del pluralismo jurídico en el Ecuador implica el reconocimiento de las diversas justicias que rigen cada comunidad, y también conllevan la necesidad de una correcta articulación y participación entre justicias (Yuquilema 2015; Ávila Santamaria 2016). Por tanto, la articulación entre justicias resulta un desafío para el Estado ecuatoriano, del cual hasta el momento no se han visto resultados concretos.

Los principales debates en relación a la justicia indígena y su aplicación se han articulado en torno a los límites de la jurisdicción indígena (Almeida 200; De Sousa Santos y Grijalva 2013) y hasta el momento de la investigación, la discusión sobre los límites de aplicación de la justicia indígena y las formas de articularla con la justicia ordinaria no encuentran soluciones. El límite establecido en la Constitución y en los instrumentos internacionales – Convenio No. 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas- para el ejercicio de la justicia indígena son los derechos humanos. El discurso universal de los derechos humanos ha sido motivo de debate dentro de los pueblos

indígenas, debido a que, principalmente, la aplicación de los derechos fundamentales por parte de distintas organizaciones no ha conllevado un análisis de los contextos específicos de los pueblos indígenas, de su cultura y de su cosmovisión. En consecuencia, se ha ocasionado un rechazo por parte de algunos pueblos a la universalización y en muchos casos homogeneización de los discursos de derechos humanos. En el contexto específico del Ecuador, los derechos humanos se encuentran como un límite del ejercicio del derecho propio en el art. 179 de la Constitución y en muchas ocasiones han sido utilizados por los operadores de justicia como una restricción a la aplicación del derecho propio de los pueblos indígenas por el Estado ecuatoriano. Al respecto, Hoekema menciona que la autonomía es uno de los elementos fundamentales para que exista un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario, por lo que los límites se deben construir en base al respeto a dicha autonomía. Para que existan límites que permitan desarrollar esa autonomía genuina se deben impugnar cláusulas según las cuales las autoridades indígenas tienen todas las facultades de ejercer su derecho propio siempre y cuando este no contravenga la constitución o las leyes nacionales (Hoekema 2002, 80). De acuerdo con el autor “con esta fórmula no se reconoce al pluralismo jurídico, al contrario, dice que solamente cuando lo tolera el orden legal nacional” (Hoekema 2002, 80). Esto es justamente lo que pasa en el Ecuador puesto que el Art. 171 de la Constitución que es el que reconoce la Justicia Indígena tiene la frase siguiente: “que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales”<sup>7</sup>. Esta frase cumple con lo que justamente Andre Hoekema menciona como una limitación que no permite la existencia del pluralismo jurídico; sin embargo, el discurso de derechos humanos no es uno solo, y el mismo puede ser utilizado por los pueblos indígenas para hacer valer sus derechos pero también asegura que en todo momento se respete la dignidad, integridad y derechos fundamentales de las personas que se encuentran en los procesos, ya sea de justicia indígena como de ordinaria, puesto que “la autonomía no implica el sometimiento de las mujeres u otros miembros de la comunidad” (Hoekema 2002, 78).

Es claro que esto no resuelve el conflicto frente a la

---

<sup>7</sup> Constitución de la República del Ecuador. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento N°. 499 del 25 de julio de 2008.

contradicción de los derechos humanos y la autonomía pero son los mismos pueblos indígenas los que han demostrado que puede existir una re apropiación del discurso que permita articular los derechos humanos y la justicia indígena. Sin embargo esto último no es el objeto de la presente investigación, pero permite que tengamos un panorama más amplio de los obstáculos, conflictos y debates que se articulan en torno al pluralismo jurídico y a su aplicación en el Ecuador.

La relación entre justicias –ordinaria e indígena- también ha sido una dificultad constante en la aplicación de la justicia indígena, puesto que la justicia ordinaria no solo que actúa como limitante de la justicia indígena, sino que tampoco cuenta con lineamientos claros sobre la actuación de las justicias si se encuentran interviniendo en un mismo caso. Es en función de estos posibles encuentros, que en el 2009 se establece la figura de la declinación de competencia en el art. 345 del Código Orgánico de la Función Judicial<sup>8</sup> -COFJ-, mismo que determina que si un juez tiene conocimiento de que un hecho esté siendo tratado por las autoridades indígenas, éste entregará su competencia a las autoridades indígenas y se inhibirá de continuar conociendo el caso (2009). La figura de declinación de competencia establece como requisitos: la solicitud de la declinación por parte de las autoridades, y la prueba juramentada de las autoridades de serlo; sin embargo, a partir del establecimiento de esta figura los jueces han desarrollado diversas formas y procedimientos para aceptar o negar declinaciones de competencia, entre los cuales se encuentran: la comprobación de ser indígenas por parte de las autoridades de la comunidad; que la víctima y el agresor sean indígenas y pertenecientes al pueblo; y que el hecho o la infracción hayan sido cometidas dentro del territorio. Los requisitos antes mencionados no forman parte del art. 345 del COFJ y han sido utilizados como fundamento para denegar gran cantidad de solicitudes de declinaciones de competencia, o para que no se reconozcan las decisiones de las autoridades indígenas.

El único antecedente a nivel jurisprudencial al respecto de límites a la justicia indígena es la sentencia No. 006-14-SCN-CC de la Corte Constitucional sobre el caso “La

---

<sup>8</sup> Código Orgánico de la Función Judicial. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento N°. 544 del 9 de marzo de 2009.

Art. 345.- DECLINACION DE COMPETENCIA. - Los jueces y juezas que conozcan de la existencia de un proceso sometido al conocimiento de las autoridades indígenas, declinarán su competencia, siempre que exista petición de la autoridad indígena en tal sentido. A tal efecto se abrirá un término probatorio de tres días en el que se demostrará sumariamente la pertinencia de tal invocación, bajo juramento de la autoridad indígena de ser tal. Aceptada la alegación la jueza o el juez ordenará el archivo de la causa y remitirá el proceso a la jurisdicción indígena.

Cocha”, emitida el 11 de septiembre del 2014, la cual establece como límite al ejercicio de la justicia indígena a los delitos contra la vida. La argumentación de la Corte se basa en que las justicias tratan derechos diferentes, pues las comunidades indígenas resuelven sus conflictos en base a intereses colectivos como la armonía de la comunidad; y por su parte la justicia ordinaria protege derechos individuales como la vida (Llásag Fernández 2013). La sentencia “La Cocha” determina, por tanto, que el derecho penal y en consecuencia el sistema ordinario, son los adecuados para tratar los delitos contra la vida, y delitos que se entienda que afectan derechos individuales. Además, establece que en el caso en cuestión no existe un doble juzgamiento, debido a que, como se mencionó en líneas anteriores, se habían juzgado bienes jurídicos distintos. Como se puede ver, el debate sigue presente en el contexto ecuatoriano, pues la relación entre justicias no se trata únicamente de un tema procedimental, sino que implica principios fundamentales del proceso y derechos humanos entre ellos derechos colectivos de los pueblos indígenas (Ruiz-Chiriboga 2016), entre los cuales se encuentran el derecho a un juicio imparcial, en su propio idioma, el acceso a una justicia intercultural, entre otros.

Dentro del debate en relación a los derechos humanos de los pueblos indígenas, no solo se encuentra el tema de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sino también la concepción de los derechos humanos y la limitación que implican para la justicia indígena, derechos humanos dentro de los cuales uno de los temas de mayor debate y problemática han sido los derechos de las mujeres, las cuales se enfrentan a sistemas de violencia estructural no solo dentro de la justicia indígena sino también de la ordinaria.

## **2.2. Los derechos de las mujeres y el derecho propio de los pueblos indígenas en Ecuador**

La justicia indígena está reconocida en el art. 57 numeral 10<sup>9</sup>, y en el art. 171<sup>10</sup> de la Constitución (2008), mismos que reconocen el derecho de los pueblos indígenas a

---

<sup>9</sup>Constitución de la República del Ecuador. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento N°. 499 del 25 de julio de 2008:

Art. 57.- Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: (...)

10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.

<sup>10</sup> Constitución de la República del Ecuador. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento N°. 499 del 25 de julio de 2008:

Art. 171.- Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la

mantener, crear y ejercer su derecho propio y no imponen limitación alguna al mismo en cuanto a jurisdicción y competencia; empero, sí establecen garantías de protección y respeto de los derechos de las mujeres indígenas, los cuales fueron resultado de un proceso por parte de las mismas frente a la asamblea constituyente de 2008.

El reconocimiento expreso de los derechos de las mujeres indígenas dentro de los artículos 57 y 171 de la Constitución, son el resultado de la lucha de las mujeres indígenas (Molina Ruiz 2012), mismas que en un principio no fueron escuchadas ni por el propio movimiento indígena ni por las mujeres mestizas pertenecientes al movimiento feminista. En el primer caso debido a que principalmente la lucha por los derechos de las mujeres les parecía una lucha de carácter individual que fraccionaría la estabilidad y unidad del movimiento (Molina Ruiz 2012). En la reunión de mujeres por la constituyente, varias dirigentes indígenas mencionan que muchos de sus pedidos no fueron incluidos en el pliego de demandas realizado por el movimiento de mujeres principalmente mestizas, por lo cual decidieron reunirse entre mujeres indígenas y crear su propia agenda de mujeres indígenas (Cucuri 2009). De acuerdo con Cristina Cucuri, se reunieron, escucharon sus demandas y trataron de llegar con ellas al legislativo.

Después de un largo camino, en el cual sufrieron censura y violencia por parte de algunos hombres pertenecientes al movimiento indígena (Cucuri 2009) se presentaron ante la asamblea con las siguientes propuestas: 1) El Estado Plurinacional planteado junto con los movimientos indígenas y sobre todo la CONAIE, 2) La economía y desarrollo solidario, basada en finanzas solidarias, es decir como reconoce el Estado: las cajas de ahorro y crédito, 3) Se planteó la Justicia Indígena con la plena participación de las mujeres, 4) Los idiomas ancestrales, que debían ser oficiales en el Ecuador (Cucuri 2009).

El principal objetivo de las mujeres por el cual incidieron en la Asamblea, fue que se incluyera expresamente la participación de las mujeres en el artículo sobre la justicia indígena. La inclusión de las mujeres en los procesos de administración de justicia indígena en el texto constitucional encuentra varias barreras en su aplicación efectiva, debido a que la participación de las mujeres está permeada por varios factores como la

---

Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

violencia, la dicotomía pública-privada, y los códigos y normas que actúan sobre el cuerpo de las mujeres (Butler 2007; Cucuri 2009; Molina Ruiz 2012; Pequeño 2009).

### **2.3. Violencia de género en la justicia indígena**

La violencia dentro de las comunidades indígenas es un tema que ha sido ampliamente abordado por varios autores y autoras dentro del Ecuador. La situación de las mujeres está atravesada por varios factores que dificultan su acceso a la justicia y a derechos básicos como la educación. En esa línea, es importante analizar la violencia que enfrentan las mujeres para comprender los obstáculos que atraviesan para el acceso a la justicia tanto ordinaria como indígena.

En la Encuesta sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos –INEC- en el 2011, se determinó que 6 de cada 10 mujeres en el Ecuador han sufrido algún tipo de violencia, siendo las mujeres indígenas quienes alcanzaron el más alto porcentaje de violencia – 67,8%-, misma que se relaciona con los más altos niveles de violencia en provincias de la sierra centro y norte y en varias provincias amazónicas. El censo presenta porcentajes de violencia en relación al nivel de instrucción de las mujeres víctimas, dentro de los cuales establece que los más altos porcentajes de violencia se dan en los niveles más bajos de educación que son: ninguno con el 56,8%, violencia a mujeres que han acudido a centro de alfabetización con el 61,0% y finalmente a mujeres con educación básica con el 54,5% (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2011).

Los altos porcentajes de violencia hacia las mujeres indígenas se relacionan con varios factores que serán analizados a detalle en el presente acápite. Su condición de etnia, de clase y de género son las principales categorías que determinan su posición de desigualdad y que las ubican en una situación de violencia estructural, que se ejerce a través del cuerpo y de las distintas instituciones interpeladas por la raza, el género y la clase.

En la presente investigación se ha elegido a las mujeres de la sierra norte, del pueblo kichwa de Otavalo en específico, principalmente porque es este pueblo el que ha tenido mayores encuentros con la justicia ordinaria y porque la violencia de género dentro del pueblo kichwa se encuentra atravesada por varios factores que definen las formas en las que se reproduce y se transforma, como son el colonialismo, el sistema de hacienda y la influencia de la justicia ordinaria (Molina Ruiz 2012; Pequeño 2009; Picq 2009).

A pesar de que la mayoría de pueblos y nacionalidades indígenas se enfrentaron al colonialismo, existen varios estudios que afirman que la comunidad kichwa de la sierra, específicamente, es quien tuvo la mayor influencia del sistema de hacienda y del colonialismo y que, por lo tanto, la violencia hacia las mujeres no es algo natural o cultural de los pueblos indígenas, sino que tiene una influencia colonial que atraviesa las formas en las que se ejerce violencia (Pequeño 2009). “Generalmente los mestizos piensan que la violencia hacia las mujeres es algo cultural de los pueblos indígenas, pero no, la violencia no es algo cultural, no se puede afirmar algo como eso, los pueblos indígenas no ejercen naturalmente la violencia hacia las mujeres” (entrevista a Verónica Yuquilema, vía Skype, Quito, 26 de junio del 2019).

Con esto no se quiere decir que la violencia dentro de los pueblos indígenas no existía antes de la colonia, pero sí que es necesario analizar la forma en la que esa violencia ha adquirido formas coloniales de reproducirse. Asimismo la forma en la que instituciones o dogmas de la iglesia o del cristianismo – evangelismo han modificado los paradigmas de lo que se entiende como ser hombre o mujer y los roles que estos deben ejercer dentro de una comunidad.

Hay que mirar la problemática desde atrás, cómo se produce esta violencia sistemática, y eso tiene un pasado colonial, en las comunidades tienen ese peso. Tú ves el tema de la religión metida en las comunidades, estas cuestiones religiosas que remarcan más esas diferencias de lo que es la mujer y lo que es el hombre pero que culturalmente no existe, y eso te digo yo porque soy parte de un pueblo y una comunidad que ha crecido con ciertos patrones que fueron concebidos como parte de la cultura, cuando tú ves que eso no es parte de la cultura, nuestra cultura como Puruhá, como Saraguro, eso es parte de una imposición del pensamiento traído por el cristianismo y el cristianismo en conjunto con los colonizadores, entonces digamos todo ese pasado es lo que evidencia la realidad de la comunidad indígena ahora (Entrevista a Verónica Yuquilema, vía Skype, Quito, 26 de junio del 2019).

En ese sentido, se ha elegido la comunidad kichwa de Otavalo, porque es la ciudad en la que realicé la mayoría del trabajo de campo y también porque existe una influencia del colonialismo, del sistema de hacienda y de la religión dentro de las formas en las que se reproduce la violencia, pero también dentro de los conceptos de sanción y castigo para la misma (Yuquilema 2015). Esto no quiere decir que solo dentro de los pueblos indígenas se ejerza violencia o que ésta quede generalmente en la impunidad, sino que

para el caso en particular es necesario identificar las características específicas de la violencia dentro de las comunidades kichwas de la Sierra.

Andrea Pequeño realizó una investigación en comunidades kichwas de la Sierra sobre la violencia de género. En su investigación, determina que la violencia hacia las mujeres indígenas se da en función del ciclo vital como un mecanismo de control del cuerpo y fertilidad de las mujeres (Pequeño 2009). La violencia, por tanto alcanza su punto más alto en los años más fértiles de las mujeres, debido a que cualquier falta a lo que se considera como uno de sus deberes y tareas reproductivas, es considerado un motivo para ejercer violencia y de este modo reafirmar el control sobre los cuerpos de las mujeres, y al mismo tiempo condicionar sus posibilidades de educación y de participación dentro de la comunidad (Pequeño 2009).

Otra de las autoras que analiza la violencia dentro del pueblo kichwa de la sierra es Manuela Picq. Misma que en su análisis determina que el 45% de familias indígenas han sufrido violencia doméstica y que los índices de violencia son mucho más altos en provincias con mayor población indígena como por ejemplo Chimborazo, provincia en la que la violencia doméstica afecta al 83% de las mujeres (2009). La violencia a la que están expuestas las mujeres indígenas está acompañada de otros factores como la falta de escolaridad, pobreza, desconocimiento del idioma, entre otros. De acuerdo con Picq, las mujeres indígenas (30,9%) duplican la tasa de analfabetismo de los hombres (17,3%), lo que condiciona que se dediquen principalmente a tareas de reproducción y cuidado (Picq 2009). En temas de ingresos, las mujeres representan tan solo el 30% de los ingresos de lo que percibe un hombre, y gran cantidad de ellas únicamente hablan kichwa, por lo que su acceso al mundo laboral, a la educación y a la justicia se enfrentan a varios obstáculos (Picq 2009).

Los obstáculos para acceder a la justicia -comunitaria u ordinaria- tienen que ver con varios elementos que se relacionan principalmente con las normas sociales de la comunidad y con los códigos sexuales comunitarios. Generalmente, los casos de violencia de género son tratados en el ámbito privado, es decir en la esfera familiar, y se resuelven con llamadas de atención y consejos de los mayores (Pequeño 2009). “La directiva de la comunidad intenta que no inicien procesos en la Justicia Ordinaria, por lo que se procuran diálogos entre familias. En los cuales se toman decisiones en función de intentar resolver el conflicto y devolver la armonía a la comunidad” (entrevista a Verónica Yuquilema, vía Skype, Quito, 26 de junio del 2019).

Varios estudios en comunidades del Ecuador reafirman lo mencionado en líneas anteriores puesto que las mujeres indígenas enfrentan varias imposiciones comunitarias que tienen que ver con su rol de género que se encuentra fuertemente atravesado por los dogmas de la Iglesia Evangélica, que es el de ser madre, esposa y encargarse del hogar, o de “ayudar al hombre”, por lo que cuando las mujeres denuncian que son víctimas de violencia; se van de casa o eligen divorciarse sufren fuertes represalias por parte de la comunidad, pues se entiende que han fallado a su rol asignado de ser mujeres (Vallejo Real 2012).

Es por esto que dentro de la Justicia Indígena existen todavía varias problemáticas en cuanto a los casos de violencia de género, puesto que no siempre da respuestas adecuadas y muchos casos quedan en la impunidad. Un estudio realizado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos menciona que las principales razones por las que la Justicia Indígena no trata adecuadamente estos casos son las siguientes:

Los hombres son generalmente quienes conforman las estructuras de poder comunal (a excepción de Guatemala); porque no es considerada delito; porque no les creen; porque se considera “mal visto” acusar a su propio compañero ante la comunidad; porque las mujeres tienen voz pero no voto en las asambleas comunales, lo que significa que la palabra de la mujer no tiene el mismo valor que la del varón; nuevas visiones de derechos no son comprendidas por la estructura machista o patriarcal de los indígenas (...). (Instituto Interamericano de Derechos Humanos 2010, 19-20)

En función de estas lógicas comunitarias, muchas mujeres no denuncian o no pueden hacerlo, existe lo que Pequeño llama “pacto de silencio”, por el cual las mujeres prefieren no aceptar que han sido víctimas de violencia, por miedo y vergüenza a la censura y al estigma de la comunidad (2009). Al pacto de silencio se suma la normalización de la violencia contra la mujer en algunas comunidades, un ejemplo claro de esto es la práctica común del incesto dentro de varias comunidades indígenas. “El incesto es una práctica común y muy normalizada y la mayoría no es denunciada, el índice de violencia sexual es altísimo” (entrevista a Mónica Vera, Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos –INREDH-, Quito, 3 de julio del 2019).

El incesto, es una práctica extremadamente normalizada, no solo en las comunidades indígenas, sino en el país en general, del cual existen muy pocos datos porque hasta diciembre del 2019 no era considerado un delito autónomo de la violación, sino que era una agravante de la misma, establecida en el artículo 171 numeral 5 del Código

Orgánico Integral Penal –COIP-<sup>11</sup>, y en la mayoría de casos por encontrarse dentro del núcleo familiar o en la comunidad en el caso de las niñas y adolescentes indígenas no denuncian y no se llega a saber el número real de incestos en el Ecuador (Ponce 2018). Para contar con una aproximación de la realidad de esta problemática en el país se han relacionado las altas tasas de embarazos adolescentes y de violaciones registrados dando como resultado lo siguiente:

Los casos denunciados en las fiscalías de todo el país de abuso sexual y violación a niños y niñas de cero a diecisiete años entre 2014 y septiembre de 2017 suman veintiocho mil doscientos cuatro. De esos, cuatrocientos cuarenta y siete fueron registrados con el agravante de “miembros del núcleo familiar”. Cada dos días hubo un incesto en el Ecuador (Ponce, 2018).

Las mujeres indígenas enfrentan varios tipos de violencias, siendo una de estas la violencia sexual, la violencia intrafamiliar, pero también enfrentan la violencia política, violencia obstétrica, entre otras. No existen estadísticas exactas sobre las violencias que enfrentan las mujeres indígenas en el Ecuador; sin embargo, sabemos que por ser líderes o autoridades en su comunidad también se enfrentan a violencias por parte del Estado, la policía y las fuerzas armadas. Es así que las violencias que enfrentan las mujeres indígenas son muy diversas, pero la mayoría está expuesta a la violencia por su condición de género, misma que puede ser psicológica, física o sexual y que generalmente se da en el espacio intrafamiliar.

---

<sup>11</sup> El incesto no era considerado como un delito autónomo del delito de violación, el mismo se encontraba establecido como un agravante de violación en el art. 171 numeral 5 del COIP. Código Orgánico Integral Penal. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento No. 180 del 10 de febrero de 2014.

**Art. 171.-** Violación. - Es violación el acceso carnal, con introducción total o parcial del miembro viril, por vía oral, anal o vaginal; o la introducción, por vía vaginal o anal, de objetos, dedos u órganos distintos al miembro viril, a una persona de cualquier sexo. Quien la comete, será sancionado con pena privativa de libertad de diecinueve a veintidós años en cualquiera de los siguientes casos: (...)  
5. La o el agresor es ascendiente o descendiente o colateral hasta el cuarto grado de consanguinidad o segundo de afinidad.

A partir de las reformas al COIP, publicadas en la Ley Orgánica reformativa al Código Orgánico Integral Penal mediante Registro Oficial Suplemento No. 107 el martes 24 de diciembre del 2019, que entrara en vigencia en los próximos 180 días de su publicación, se estableció a la violación incestuosa como un delito distinto a la violación de la siguiente manera:

**Artículo 39.-** Agrégase continuación del artículo 171, el siguiente artículo:

“Artículo 171.1.- Violación incestuosa. - La persona que viole a un pariente que sea ascendiente, descendiente o colateral hasta el cuarto grado de consanguinidad o segundo de afinidad, será sancionada con el máximo de la pena privativa de libertad prevista en el artículo anterior.

Si se produce la muerte de la víctima se sancionará con pena privativa de libertad veintidós a veintiséis años”.

A esto se suma que existe una impunidad generalizada frente a los casos de violencia de género, que afecta directamente a las mujeres indígenas que son víctimas de esta violencia. Esta impunidad se da como resultado de varios factores, pero principalmente de la falta de acceso a la justicia que tienen las mujeres y en este caso las mujeres indígenas. Por acceso a la justicia se entiende al derecho que tienen todas las personas de acudir ante el sistema correspondiente cuando sus derechos han sido vulnerados. El Sistema Judicial tiene varios obstáculos estructurales y normativos para garantizar un efectivo acceso a la justicia entre los que se encuentran: insuficiencia de operadores de justicia y unidades especializadas, falta de capacitación a los operadores de justicia en temas de género, falta de políticas efectivas de promoción de acceso a la justicia, falta de información veraz y verificada, errónea aplicación de tipos penales, falla en la interpretación de los tipos penales e incluso fallas en la misma creación de los tipos penales (Surkuna; INREDH; Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador 2018). Todos estos factores dificultan el acceso de las mujeres a la Justicia, pero la situación se vuelve más compleja con las mujeres indígenas puesto que además de los factores arriba mencionados, ellas enfrentan obstáculos que tienen que ver con el racismo estructural dentro de las instituciones, lo que ocasiona que no exista apertura por parte de los operadores de justicia pero que tampoco exista un esfuerzo por parte del Estado por crear espacios de Justicia accesibles con visión intercultural.

El acceso de las mujeres indígenas a la justicia tanto ordinaria como indígena está atravesado por varios obstáculos que tienen que ver con varios factores que se han tratado de describir en líneas anteriores y que se desarrollaran más ampliamente en los siguientes acápite. Es por esto, que el debate entre la justicia indígena y los derechos de las mujeres no encuentra un consenso, debido principalmente a que en muchos casos la justicia indígena no cuenta con procesos para tratar los casos de violencia o en algunos casos evita tratarlos o favorece al agresor; y por su parte en la Justicia Ordinaria enfrentan varios obstáculos que tienen que ver con las deficiencias de las instituciones de Justicia pero también con el racismo y violencia estructural del sistema de Justicia Ordinario. Uno de los principales problemas en cuanto a la coordinación entre justicias son los límites que se han establecido para la Justicia Indígena que han tenido como resultado que no se permita que esta justicia conozca determinados casos. Esta problemática se ve principalmente reflejada en las solicitudes de declinación de competencia que es lo que se analizará a continuación,

## 2.4. Declinaciones de competencia en casos de violencia en el Ecuador

La declinación de competencia ha sido una de las principales preocupaciones de los pueblos indígenas en torno a su derecho de aplicar su justicia (Yuquilema 2015). En la práctica judicial ha sido resuelta de distintas formas en varias sentencias y no ha habido una pronunciación expresa al respecto por parte de los órganos pertinentes (Yuquilema 2015). En consecuencia, no existe claridad en cuanto a los principios mínimos que los operadores de justicia deben aplicar para aceptar o negar los pedidos de declinación de competencia por parte de las autoridades de las comunidades<sup>12</sup>, de modo que generalmente actúan a discreción, bajo sus propios criterios y prenociones acerca de lo que debe –y no debe- hacer la justicia indígena.

La violencia de género es uno de los tópicos en el que aún no se encuentra consenso. El debate en torno a la violencia de género en los pueblos indígenas y los modos en los que debe actuar, tanto la justicia ordinaria como la indígena, se han centrado en lo que los jueces y los fiscales entienden como la incapacidad del derecho indígena de juzgar imparcialmente y de aplicar las sanciones adecuadas<sup>13</sup> (De Sousa Santos y Grijalva 2013). En investigaciones previas realizadas al pueblo kichwa y a sus sistemas de justicia, se ha identificado que los procesos de justicia indígena en casos de violencia de género generalmente no protegen ni reparan los derechos que han sido vulnerados (García 2013, Pequeño 2009, Salgado 2013). De hecho, varios de los reglamentos de actuación de la justicia comunitaria de las comunidades kichwa no contemplan un protocolo de actuación en casos de violencia de género, pero sí en casos de delitos contra la propiedad (Pequeño 2009). En investigaciones realizadas a partir del 2008, se pudo evidenciar que los delitos sexuales no son resueltos con la misma dedicación e importancia que otras infracciones; y que muchos abogados –en su mayoría indígenas- y dirigentes usan la figura de la declinación de competencia para que los agresores no sean juzgados, y que el delito quede en la impunidad (Cifuentes 2017; Cucuri 2009; Pequeño 2009).

El caso de un compañero indígena, en un caso de violación en x comunidad, y sigue el trámite en el sistema ordinario (...), y resulta que este abogado sabía de la declinación

---

<sup>12</sup> El único antecedente es la sentencia No. 006-14-SCN-CC de la Corte Constitucional sobre el caso “La Cocha”, emitida el 11 de septiembre del 2014, en la cual la Corte determina que la justicia indígena no podrá resolver casos en los que se atente el derecho a la vida; sin embargo, con respecto a la integridad sexual, a pesar de haber sido consultada la Corte Constitucional no ha emitido un criterio.

<sup>13</sup> Las sanciones adecuadas son la privación de libertad y las retribuciones económicas en forma de “reparación integral”. (Ávila Santamaria, El neoconstitucionalismo andino 2016).

de competencia y dice no, el único mecanismo para lograr sacarle de la cárcel es pidiendo la declinación de competencia y fabrica el acta de la asamblea, en donde resuelven el caso y hacen constar que ya se resolvió con 20 dólares de multa, para este violador, creo que era una niña de 7 u 8 años, hay esos casos en los que los abogados que lamentablemente son indígenas, que conocen todo el tema de los derechos indígenas, no los utilizan correctamente (entrevista a Mariana Yumbay, abogada, Quito, 2016).

El mal uso que en algunos casos se le ha dado a la figura de declinación de competencia ha dado como resultado que los operadores de justicia, no apoyen ni autoricen que casos de violencia sean tratados por la Justicia Indígena, lo que ha derivado en que existan ciudades en las cuales los jueces no den paso a ninguna declinación de competencia en temas de violencia de género, delitos de micro tráfico, o delitos contra la vida y la integridad personal, dejando solo a los delitos contra la propiedad en manos de la Justicia Indígena.

Los criterios que los jueces utilizan para aceptar o negar una solicitud de competencia, varían de acuerdo al juez y a la construcción que tenga de los pueblos indígenas, de la justicia y de las mujeres y sus derechos. Uno de los ejemplos claros de esta práctica de la Justicia Ordinaria es la sentencia No. 319-15-SEP-CC<sup>14</sup>, en la cual los jueces constitucionales niegan una acción extraordinaria de protección analizando varios aspectos que tienen que ver con: a) que las autoridades sean indígenas y comprueben que han sido elegidas por la comunidad b) que el agresor sea indígena y pertenezca a la comunidad, c) que la víctima sea indígena y pertenezca a la comunidad, d) que el hecho haya ocurrido dentro de la comunidad; si no se configuran estos aspectos<sup>15</sup>, la Corte considera que el delito debía ser tratado por la justicia ordinaria. No se conoce cuántos jueces utilicen esta sentencia como antecedente, puesto que, hasta el cierre de esta investigación, no se pudo obtener acceso a los datos del Consejo de la Judicatura al respecto del porcentaje de declinaciones de competencia a nivel nacional y provincial.

---

<sup>14</sup> La sentencia niega la acción extraordinaria de protección solicitada por el presidente de la comuna indígena San Luis de Parcoloma, del cantón Cuenca, en contra de la sentencia condenatoria por el delito de violación emitida por los Jueces del Tercer Tribunal Penal del Azuay. Los hechos se tratan de la violación de una niña de 13 años, que fue llevada a otra comunidad por un hombre de 20 años que afirmó haber tenido relaciones sexuales con ella, lo que posteriormente se comprobó con el examen médico legal correspondiente.

<sup>15</sup> La Corte también analiza el debido proceso, las actuaciones de los fiscales y que se hayan cumplido los principios de imparcialidad –que de acuerdo con ellos siempre se asegura si el delito lo trata un juez ordinario e imparcial-, y el de no revictimización.

## 2.5. Justicia indígena en el pueblo kichwa de la Sierra

Las etapas de la justicia runa de la nacionalidad kichwa son seis, es necesario aclarar que no son iguales en todos los casos ni en todas las comunidades; pero de acuerdo con la investigación realizada la de mayor estructuración es la kichwa, en especial la Saraguro. De modo que, las etapas establecidas para la Justicia Runa dentro del libro de Verónica Yuquilema (2015) con el mismo nombre, se dividen en:

- 1) *Willay, Willachina* o Dar aviso: este se define como el primer momento dentro de la justicia indígena, es como se da a conocer a las autoridades de todo lo que ha sucedido, esto lo pueden hacer los afectados directamente o puede ser que tuvieron conocimiento porque fue un hecho que causó mucha conmoción en la comunidad.
- 2) *Taypykuna* o Investigación: dentro de esta etapa se averigua en la comunidad todos los detalles de lo ocurrido, quienes lo causaron y como sucedió. De ser necesario se acercan al lugar de los hechos y preguntan sus versiones a los testigos. En la etapa de investigación una de las partes importantes es “la conversación que se mantiene con los responsables, en donde una de las técnicas usadas sobre todo por las abuelas y los abuelos es la observación de los gestos y movimientos de la persona que está declarando” (Yuquilema 2015, 46), con esta técnica las abuelas y abuelos pueden determinar si la persona está diciendo la verdad.
- 3) *Chimbapurana, Chimbapuray* o encuentro de las partes: en esta etapa, el primer paso es la convocatoria a una asamblea en donde se informa a toda la comunidad de los hechos ocurridos y de los resultados de la etapa de investigación; posteriormente, las dos partes en conflicto hacen uso de la palabra, y explican los hechos y su versión de la historia, en este punto es importante la habilidad de los abuelos y abuelas para ver los gestos y determinar cuál de las dos partes es la que miente. La persona que está siendo acusada puede aceptar los hechos, y de este modo, en algunos casos la sanción puede ser menor. Esta etapa se realiza en igualdad de condiciones para las partes que intervienen.
- 4) *Allichi* o Solución: en la asamblea general todos y todas las asistentes toman la decisión y la dan a conocer. La sanción puede consistir en: las multas, los baños rituales, trabajo comunitario y en casos de especial gravedad y como último

recurso, la expulsión de la comunidad. Es necesario tomar en cuenta que las sanciones varían dependiendo de la comunidad.

5) *Pactachiy* o ejecución: es el cumplimiento de la decisión que se tomó dentro de la asamblea general y por las autoridades. Si se trata de un castigo corporal como el baño, la ortiga o el látigo, se determina que estos deben ser realizados por las abuelas o abuelos, sus familiares o los dirigentes de la comunidad.

En lo que respecta a los tipos de conflictos, del estudio realizado por Fernando García en dos comunidades kichwas de la sierra centro se puede evidenciar que la idea de conflicto dentro de las comunidades, se entiende como el *llaki* que significa principalmente tristeza o transgresión del equilibrio entendido como *llakukina*. El autor reconoce tres tipos de conflictos:

1) Conflictos que afectan los intereses comunales, entre los cuales están los que involucran recursos como la tierra y el agua, principalmente en cuanto mantener las fuentes de agua y con procesos de compra –venta de las tierras. (García 2012).

2) Conflictos que afectan intereses familiares, la separación y el divorcio no se permiten en las comunidades porque rompen el tejido social. Cabe recalcar que la violencia contra las mujeres casi nunca se aborda en la asamblea general y no ha sido considerada por las normas indígenas. Por lo que, en respuesta, las mujeres se “han convertido en agentes de hibridación jurídica, son las pioneras en utilizar la justicia ordinaria cuando su justicia no responde a los hechos de violencia” (García 2012, 524-525).

3) Conflictos que afectan los intereses personales, en estos conflictos las autoridades tienen un papel fundamental puesto que buscan estrategias para solucionar amistosamente los conflictos, y en casos observados por el autor contaron con el apoyo de instituciones estatales como la policía para su resolución (García 2012).

El papel de la mujer dentro de la justicia indígena, ha sido una constante que se ha encontrado en varios de los textos revisados, dentro de los cuales se establece que éstas, principalmente las mujeres más jóvenes suelen ser más interlegales puesto que deciden de acuerdo al caso acudir a la justicia ordinaria o tratar su caso en Justicia Indígena, dependiendo del caso que se trate y de la forma en la que necesitan que se resuelva el tema, por lo que esta decisión responde a su necesidad urgente de buscar justicia (García 2012). Esto se ha identificado como una forma de agencia de estas mujeres, una agencia que las coloca como actoras fundamentales dentro de la relación entre justicias

y de su acceso a la justicia en temas de violencia. El elegir entre justicias y en ocasiones, decidir que su caso sea llevado por la justicia ordinaria es una forma de desafiar el orden establecido dentro de la comunidad y de poner en evidencia las deficiencias existentes dentro del derecho propio de su comunidad, lo cual será analizado a profundidad en el cuarto capítulo.

En el estudio realizado por Fernando García, la mayoría de los espacios de dirigencia de las comunidades están ocupados por hombres, y la participación de las mujeres en espacios de decisión es muy reducida (García 2012). De acuerdo con autoras como Judith Salgado, aun cuando las mujeres se encuentran en espacios de dirigencia, muchas veces actúan conforme a lo que su esposo decide (Salgado 2013), por lo que la libertad para participar y decidir puede ser difícil de conseguir. Siguiendo a la autora y el autor arriba mencionados, en nuestro país las mujeres suelen ocupar funciones específicas, en algunas ocasiones son quienes preparan y sirven la comida, pero que también están al frente en caso de conflicto por lo que se les ha identificado como madres-guerreras, y en pueblos como el Otavalo son quienes ejecutan la sanción en la mayoría de casos, lo que implica un trasfondo de lo que la mujer representa para cada comunidad y esta idea de limpieza y sanación que viene detrás de las sanciones que se ejecutan (Salgado 2013). A pesar de que las mujeres suelen ser las encargadas de ejecutar los castigos (García 2012), no hay forma de asegurar que ellas hayan sido parte integral de la decisión del castigo a imponerse, pues su presencia en las asambleas por numerosa que sea, no implica que hayan tenido el mismo nivel de participación que los hombres o que su voz y su voto haya sido tomado en cuenta. Es por eso que dentro de los siguientes capítulos se analizará a profundidad la posición de las mujeres y las lógicas a las que responde su rol dentro de esta disputa entre justicias.

### **Capítulo 3. Contexto y breve análisis de la historia, economía y relaciones sociales de las ciudades objeto de análisis**

Uno de los principales hallazgos durante el trabajo de campo fueron las diferencias en las prácticas cotidianas de la administración de justicia entre Ibarra y Otavalo. Los y las operadoras de justicia entrevistadas diferían en cuanto a sus criterios sobre las declinaciones de competencia, en cuanto a sus relaciones con los pueblos indígenas y en sus conocimientos sobre la justicia indígena. El objetivo del presente acápite es analizar la formación histórica, económica y social de Ibarra, Cotacachi y Otavalo con el fin de comprender la forma en la que la construcción del campo social de una ciudad influye en las relaciones interétnicas y finalmente, en la forma de administrar justicia.

#### **3.1. El contexto local: el pueblo kichwa de Otavalo**

El pueblo de Otavalo se encuentra localizado en la sierra norte del Ecuador, en la provincia de Imbabura, en el cantón de Otavalo. El cantón Otavalo tiene una superficie de 579 kilómetros cuadrados, se localiza al norte del callejón interandino a 110 kilómetros de la capital Quito y a 20 kilómetros de la ciudad de Ibarra y se encuentra a una altura de 2.565 metros sobre el nivel del mar. El cantón está limitado: al norte con los cantones Cotacachi, Antonio Ante e Ibarra; al sur limita con Pichincha; al este con los cantones Ibarra y Cayambe y al oeste con los cantones Quito y Cotacachi (Municipio de Otavalo 2015).

Otavalo se ubica entre una serie de montañas y lagos que constituyen sus límites naturales y que son de suma importancia para la cosmovisión andina. El cantón cuenta con 9 parroquias que comprenden la mayor población indígena y rural, las comunidades son: San Juan de Ilumán, Dr. Miguel Egas, Quichinche, Selva Alegre, San Pedro de Pataquí, Eugenio Espejo, San Rafael de La Laguna, González Suárez, y San Pablo (Municipio de Otavalo 2015). El cantón tiene un total de 101 comunidades indígenas, entre las cuales 77 comunidades están ubicadas en las siete parroquias rurales del cantón; siendo la parroquia con el mayor número de comunidades la parroquia de San José de Quichinche con 24 comunidades, que representa el 24 % del número de comunidades; seguida de las parroquias Eugenio Espejo y San Pablo del Lago con el mayor número de comunidades.

De acuerdo con el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial, el nivel más alto de analfabetismo (38,5%) se concentra en la ciudad de Otavalo, debido a que tiene el más alto nivel de densidad poblacional. La segunda parroquia con más alto nivel de

analfabetismo es San Juan de Ilumán con el 12,3%, seguido por la parroquia de San José de Quichinche con el 11,4% (Municipio de Otavalo 2015).

Tal como se mencionó en líneas anteriores, la mayoría de la población del cantón Otavalo, principalmente de las parroquias es indígena, por lo que el idioma más utilizado es el quichua, y la mayoría de las personas se ubican en la población rural<sup>16</sup> y se dedican a actividades de agricultura (Municipio de Otavalo 2015); sin embargo, el fenómeno de la migración se encuentra muy presente en la población de Otavalo, por lo que existe gran influencia de otras culturas, y además una de las principales actividades del cantón es el turismo. En razón de la migración, el pueblo Otavalo se ha apropiado del comercio como una de sus principales actividades económicas.

Su organización social y política tiene como principal organismo a la Federación Indígena y campesina de Imbabura –FICI- a la cual pertenecen la mayoría de comunidades, que representa al pueblo kichwa de Otavalo y que se encarga de varias funciones políticas y administrativas como el fortalecimiento de movimientos indígenas provinciales. Cabe resaltar que en este momento la presidencia de la FICI está ocupada por una mujer, lo que da luces de la situación de la participación de las mujeres dentro del pueblo Otavalo.

Finalmente, de acuerdo con la Encuesta sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las mujeres realizada en el 2011, en la provincia de Imbabura la violencia contra las mujeres alcanza niveles alarmantes con un porcentaje de 47,8 al 21% de violencia de género en la provincia, lo cual al relacionarlo con los datos sobre la etnia, da cuenta que son las mujeres indígenas quienes sufren los más altos porcentajes de violencia en la provincia (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2011).

### **3.2. Otavalo, el valle del amanecer**

La ciudad de Otavalo nunca tuvo una fundación española. Otavalo fue un corregimiento durante la colonia, mismo que con la fundación de Ibarra paso a estar en manos del corregidor de Ibarra, y siempre fue una de las ciudades con más riqueza en mano de obra, y en productos principalmente textiles (Borchart de Moreno 2007).

El concertaje fue finalmente abolido en el año de 1918, pero muchos indígenas siguieron unidos a sus haciendas mediante la figura de huasipungo, por lo cual la

---

<sup>16</sup> De acuerdo con el censo realizado en el 2001, la población indígena que se ubica en zonas rurales corresponde al 86,6% (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2001).

explotación y la desigualdad pasó a ser ejercida desde los mestizos, que se configuraban como la nueva élite en el país. A partir de los años 40, la migración interna y externa de los otavaleños tomó fuerza, muchos migraron a otras ciudades de la provincia, y muchos otros a países como Venezuela y Colombia; Estados Unidos y finalmente a varios países de Europa, con los textiles, las artesanías y manufacturas que eran su producción principal y su negocio a donde iban (Sarabino Muenala 2007).

Las relaciones interétnicas dentro de la ciudad de Otavalo respondían a la misma lógica que en el resto del país, los indígenas eran sumamente discriminados e incluso maltratados. La frontera étnica era prácticamente infranqueable y tanto indígenas como mestizos se abstendrían de intentarlo, por lo que muchos autores argumentan que en esta ciudad el proceso de mestizaje fue menor<sup>17</sup> y “existía movilidad social vertical nula, la frontera étnica no se podía pasar, indígenas tienen sentido de cohesión social y de conservación de sus raíces, por lo cual actúan en comunidad y tampoco interactúan con los mestizos” (Powers Vieira 1994, 164).

De modo que, el traspaso de la frontera étnica era prácticamente imposible; sin embargo, la migración se convirtió en el factor fundamental para que las dinámicas entre opresor/oprimido se estructuren de distinta manera. La migración cambia las relaciones interétnicas, cambia la percepción de las personas, principalmente por el capital cultural y económico que se acumula durante la migración.

Los otavaleños participan en el mercado a través de su producción no agrícola y que además han tenido éxito en mejorar su nivel de vida sin tener que abandonar completamente sus antiguas formas de producción. A raíz de esta participación laboral la situación de los kichwa-otavalo mejora, aun cuando los otavaleños no son una masa indiferenciada, se encuentran en general, en mejor situación social, económica y política que la mayoría de los otros grupos indígenas que habitan en la sierra ecuatoriana (Sarabino Muenala 2007, 20).

Es gracias a la migración y cohesión social existente dentro del pueblo Otavaleño, que han adquirido una mejor posición social tanto dentro de su propia ciudad como dentro del país.

---

<sup>17</sup> En este punto cabe aclarar que quien escribe no afirma que esto es una realidad, pero de lo que se trata es de poner en evidencia los discursos en torno al mestizaje, a lo blanco y a lo indígena y la forma en la que estos permean las relaciones de las personas y su percepción frente al otro, a modo de entender la forma en la que en Otavalo el imaginario blanco no cala con tanta profundidad como sí lo hizo en Ibarra.

### **3.3. Contexto de Santa Ana de Cotacachi**

Cotacachi significa en idioma Cara, “el lago de las mujeres”, debido a la forma de los islotes ubicados en la laguna de Cuicocha. En la colonia, Cotacachi pertenecía al corregimiento de Otavalo, y aportaba principalmente con algodón y oro. Posteriormente en los levantamientos independentistas en el año 1823, las personas de Cotacachi participaron junto a Bolívar en la Batalla de Ibarra. Finalmente, Cotacachi se vuelve cantón el día 6 de Julio de 1861.

Cotacachi está ubicado en el suroeste de la provincia de Imbabura, es el cantón más extenso de la provincia. El cantón está conformado por 10 comunidades, ocho rurales y dos urbanas, las cuales están divididas en tres zonas: la zona Urbana, Andina e Intag, siendo esta última la más extensa. La comunidad de Turuco, que es la comunidad en la que realice el trabajo de campo, pertenece a la zona Andina, y se encuentra ubicada a tan solo 10 minutos de Cotacachi en la vía a Quiroga.

Las principales actividades económicas de Cotacachi son el cultivo de productos agrícolas y la producción y venta de artesanías principalmente de cuero (Viteri 2015). La mayoría de la población indígena se encuentra ubicada en las zonas rurales del cantón, mientras que la urbe esta principalmente conformada por la población mestiza (Viteri 2015). De acuerdo con el PDOT de Cotacachi, la pobreza en el cantón es de 77,7%, alcanzando los mayores índices en las zonas rurales. En lo que respecta al analfabetismo, este alcanza sus niveles más altos en la zona andina, con una tasa superior al nivel cantonal (GAD de Cotacachi 2015). El mismo PDOT determina que el analfabetismo en las comunidades indígenas alcanza niveles preocupantes y que en el caso de las mujeres, este supera al de los hombres. En Cotacachi, el analfabetismo en las mujeres indígenas alcanza el 41,7% mientras que en los hombres es del 27,8% (Moreno Parra 2014).

Uno de los principales problemas que identifica el Gobierno Autónomo Descentralizado de Cotacachi en su PDOT, es la débil relación intercultural existente en el cantón, misma que generalmente se ve reflejada en la violencia intrafamiliar y entre jóvenes.

Las causas que se identifican tienen que ver con la poca formación intercultural de los operadores de justicia; poca articulación entre la medicina occidental y la medicina ancestral; y finalmente, la poca valorización de las expresiones culturales (GAD de Cotacachi 2015). A pesar de que el PDOT, no presenta estadísticas o índices de

violencia determina que el 97% de casos denunciados tienen que ver con violencia intrafamiliar (GAD de Cotacachi 2015).

A pesar de que no existe tanta información como en Otavalo e Ibarra sobre las relaciones interétnicas dentro del cantón, uno de los elementos que se deben resaltar es la influencia que ha tenido sobre la ciudad la migración extranjera, especialmente de Estados Unidos y Canadá. La presencia de extranjeros y extranjeras retiradas dentro de la ciudad ha convertido a Cotacachi en una especie de “paraíso al final del arcoíris” que esconde detrás varios imaginarios que se han creado en torno a la ciudad y una constante tensión entre sus habitantes extranjeros, mestizos e indígenas (Viteri 2015).

Las tensiones existentes entre los residentes extranjeros y los ecuatorianos, se dan principalmente por el uso de las tierras que son destinadas a los conjuntos privados de extranjeros. Muchas veces estas tierras pertenecían a personas indígenas, por lo que se encuentran ubicadas junto a alguna comunidad indígena. El acceso al agua es uno de los principales problemas en Cotacachi, muchas de estas comunidades ni siquiera cuentan con acceso a agua potable contrario a lo que sucede en las urbanizaciones privadas que están ubicadas junto a ellas. Es por eso que, los dirigentes indígenas e incluso las autoridades de Cotacachi proponen que se limite las ventas de tierra; sin embargo, no existe ninguna ordenanza para evitarlo (Viteri 2015). Estas tensiones basadas en las marcadas diferencias existentes entre las condiciones de vida de unos residentes frente a otros, es uno de los principales factores que influyen en las relaciones interétnicas dentro de Cotacachi.

#### **3.4. Ibarra: ¿“ciudad blanca” o ciudad de blancos?**

Para entender la forma en la que se desarrollan las relaciones interétnicas dentro de la ciudad, es necesario realizar un recuento de la historia de la ciudad y de la forma en la que ha sido construida por las elites, dejando fuera de ella a los indígenas y mestizos y construyéndola en base a una separación o rechazo del otro.

Ibarra es la capital de Imbabura, la cual antes de pertenecer al Imperio Inca, era el centro del pueblo ancestral Caranqui. Imbabura tiene el segundo porcentaje (25,3%) a nivel de la sierra ecuatoriana de población indígena (Chisaguano 2006).

Ibarra fue fundada en el año de 1606, como una ciudad comercial, de paso, cuyo objetivo era abrir el comercio con Colombia y poder llegar a Panamá. El territorio que actualmente constituye la ciudad le pertenecía al pueblo Karanqui, hasta que, en el

momento de fundación de Ibarra, el presidente de la Real Audiencia ordenó a Cristóbal de Troya, juez fundador de Ibarra, la forma en la que se repartirían las tierras y el lugar que ocuparían los pueblos indígenas (Salgado 2015).

La historia de Ibarra, a través de sus libros de historia, sus fiestas y tradiciones reconocen una Ibarra que nació en la fundación española, que no existía antes de ella. Contrario a esto, existen varios historiadores que reconocen que existía una población en el territorio de Ibarra antes de su fundación, misma que estaba conformada por los Karanquis (Salgado 2015). El imaginario del nacimiento de Ibarra desde los españoles responde a un intento de negar las raíces indígenas, y de negar que el territorio que configura la ciudad, le pertenecía al pueblo Karanqui, (Salgado 2015) por lo que paradójicamente, lo que para los “ibarreños” se constituye como un inicio basado en una idea de grandeza, para los indígenas se constituye como una usurpación y una invasión:

La instauración de relaciones de dominación a partir de la conquista y fundación de la ciudad no han sido olvidadas por los pueblos subordinados. Desde la memoria, mujeres y hombres mayores Karankis, acostumbran designar a los blanco-mestizos de la ciudad de Ibarra como virajuchas. Virajucha, está conformada por dos vocablos kichwas. Vira se traduce como manteca, luz, pero también se refiere a un extraño o extranjero. En cambio, el término jucha hace mención a culpa y pecado. El termino kichwa refiere a los extranjeros, –los españoles/blancos/mestizos– tienen culpa o han cometido delito (Salgado 2015, 269).

Los pueblos indígenas construyeron su historia en base al despojo. A partir de la fundación española de la ciudad, los indígenas fueron desplazados de la urbe y utilizados como objeto de explotación laboral. Al mismo tiempo, que los afrodescendientes, -que no se mencionan en los documentos-, eran considerados objetos de intercambio de libre circulación (Salgado 2015).

Dentro de la investigación, se encontraron varias referencias que colocan a la ciudad como noble y rica. Una de las más interesantes defiende la teoría de la auto identificación de la ciudad como blanca<sup>18</sup>. Se ha decidido realizar un análisis de esta versión porque se encuentra relacionada con las respuestas expresadas por mis

---

<sup>18</sup> Ibarra ha sido conocida durante la historia como la ciudad blanca. Existen varias explicaciones para esta frase, las principales tienen que con enfermedades que azotaron la ciudad como el paludismo, lo que llevó a las autoridades de la ciudad a pintar todas las casas con cal; sin embargo, existen versiones populares y algo críticas que relacionan el origen de esta frase con un intento de separación de lo indígena y lo negro (Diario El Norte 2013).

entrevistados y entrevistadas, principalmente en torno a la separación de lo indígena y lo negro, lo que se traduce en la representación y reconocimiento como blanco-mestizo en base a la separación y desconocimiento de lo indígena, como se pudo ver ya, en la respuesta de los operadores de justicia en líneas anteriores.

De acuerdo con el historiador, Juan Carlos Morales, el verdadero origen de nombrar a la ciudad como blanca se dio debido a la lucha contra el paludismo, que llevó a las casas e incluso a los árboles a ser pintados con cal, lo que llevó a que escritores la nombraran como “la ciudad blanca”; sin embargo, reconoce también que existe una versión más popular, que defiende que Ibarra es la ciudad blanca debido a que fue concebida en principio como una ciudad exclusiva para españoles (Morales 2014), y que, actualmente ha logrado incluso desde su configuración urbanística y geográfica mantenerse separada de los “otros”<sup>19</sup>. Esta versión se constituye en un intento de las élites ibarreñas de construir un imaginario blanco-mestizo que no reconoce la presencia indígena o afro en su territorio. Es necesario recalcar que a pesar de que se ha tratado de desmentir esta versión de la ciudad blanca, la misma ha sido ampliamente respaldada durante muchos años en Ibarra, no solo por los habitantes de Ibarra, sino también por el resto del Ecuador.

En la época del Imperio se fundaban villas y ciudades exclusivas para personas de origen europeo: Ibarra "La ciudad Blanca" y Macas son dos ejemplos de esto, hasta el día de hoy se hace diferencia de los ibarreños y maqueños “originales”- por llamarles de alguna forma- de los llegados posteriormente y de origen no hispano-europeo (Nuñez del Arco Proaño 2013, 18).

Los intentos de invisibilizar o de separarse del “otro” construyen un habitus de pertenecer a Ibarra, que para efectos de esta investigación se entenderá como

---

<sup>19</sup> La ciudad está organizada de tal forma que las personas indígenas y afrodescendientes se encuentran en la periferia, en barrios estigmatizados -en el caso de los afrodescendientes- o en comunidades rurales – en el caso de los pueblos indígenas-. Como se mencionó en el acápite los indígenas fueron despojados de sus tierras, y la urbe ibarreña fue ocupada por españoles en ese momento, y por blanco-mestizos actualmente. En el caso de las personas afrodescendientes, el desplazamiento fue más bien simbólico y gradual, en un principio, los esclavos huían principalmente a las riveras de ríos como el Chota o Juncal, y con el pasar del tiempo, muchos afrodescendientes accedieron a tierras lotizadas en el sector de Yacucalle; sin embargo, muchos los vendieron y prefirieron mudarse al barrio de Alpachaca o Azaya, barrios que actualmente se conocen como marginales y que están duramente estigmatizados por los habitantes de la ciudad (S. Salgado 2015).

“ibarreñidad”<sup>20</sup>, haciendo eco del nombre que le han dado a la “identidad de los ibarreños”, varios historiadores, autoridades locales e incluso artistas (Salgado 2015).

La ibarreñidad se construye en base a una idea de perseguir objetivos españoles con el fin de mantener una herencia blanca, por consiguiente, únicamente un sector determinado de la población puede acceder a la supuesta ibarreñidad, “lo que deviene en una construcción identitaria excluyente de otros sectores –de indígenas y afrodescendientes– que también conforman la ciudad y el cantón” (Salgado 2015, 273).

Es así que, a pesar de que la frontera étnica y la segregación racial han dejado de ser tan evidentes, y muchas de ellas se han erradicado gracias a las luchas del movimiento indígena y afrodescendiente, aún existen fronteras simbólicas que continúan presentes en el imaginario de las elites ibarreñas. Una de esas elites son los operadores de justicia, los cuales comparten la “ibarreñidad” como parte de su formación racial, misma que determina su forma de ejercer justicia y sus prácticas cotidianas en las relaciones entre justicias a través de las declinaciones de competencia.

---

<sup>20</sup> El término ibarreñidad fue acuñado por Roberto Morales, quien la reconocía como una identidad de ser Ibarreño, que responde a varios factores, étnicos, económicos y culturales y que evidentemente excluye a los pueblos indígenas y a los afrodescendientes (S. Salgado 2015).

#### **Capítulo 4. “Yo nunca les declinaba nada a esos longos” ¿Puede la justicia indígena juzgar? Los operadores de justicia y sus argumentos**

La relación de la justicia ordinaria con la justicia indígena se construye de distinta forma, dependiendo del campo social en el que se desenvuelve y de los distintos capitales que atraviesan y determinan las decisiones de los operadores de justicia.

Los jueces, juezas y fiscales que fueron observados y entrevistados han construido varios argumentos alrededor de la relación entre justicias y sobre todo de la declinación de competencia que llega a entenderse como uno de los ejemplos más claros de cómo se está dando esta relación. Lo anterior, ha dado como resultado que sea la interpretación de la ley y los argumentos que se utilizan para defender a esa interpretación, y no la ley en sí misma, el principal elemento que determina el resultado final en la decisión de declinar o no declinar. De modo que, son los operadores de justicia (tanto ordinaria como indígena) quienes, al final, construyen una determinación de lo que es -o debería ser- una declinación de competencia y la forma en la que debería funcionar.

En el presente capítulo, se analizarán los resultados de las entrevistas y de la observación de los servidores de la función judicial de Imbabura, con el fin de poner en debate las estructuras, prenociones y conocimientos que orientan su actuar frente al ejercicio de la justicia indígena y que finalmente, afectan su relación con el pueblo indígena kichwa de Imbabura. Relación que está permeada por estructuras como el racismo, el cual será objeto de análisis en el presente capítulo con la finalidad de determinar la forma en la que el racismo institucionalizado obstaculiza o no permite que exista un efectivo reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

La discusión, apunta a observar a los operadores de justicia como el punto final de la relación entre justicias, dejando de lado la concepción aceptada ampliamente en el campo jurídico de que son las normas las que determinan las decisiones y la realidad, y analizando a través de las prácticas cotidianas de los operadores de justicia y su relación existente o inexistente con las declinaciones de justicia, si la justicia indígena puede o no juzgar.

Como se mencionó en capítulos anteriores, la investigación se enfocó en observar mediante las prácticas cotidianas de los operadores de justicia, la forma en la que se reproduce el racismo judicial y la forma en la que el racismo judicial permea las decisiones de los operadores de justicia, en su interpretación de las normas, y en la gravedad de los delitos que pueden o no ser juzgados por la justicia indígena. Delitos en

los cuales no existe un consenso, especialmente en lo que a violencia contra las mujeres se refiere, debido a que no existen lineamientos ni guías claras para la actuación de los operadores de justicia y, principalmente, a una idea ampliamente compartida de que la violencia de género es parte de la cultura, de la idiosincrasia de las mujeres indígenas, lo que da como resultado que los operadores de justicias las vean como incapaces de decidir libremente a qué justicia acudir y qué acciones tomar.

#### **4.1 La construcción del campo jurídico en Imbabura**

En el transcurso de las entrevistas y de la observación participante, pude, a través de mi diario de campo, determinar varios elementos en común entre los operadores de justicia, estructuras que determinan sus formas de pensar y de actuar, mismos que serán analizados de acuerdo con los planteamientos de Bourdieu, y otros autores, que han utilizado sus aportes para entender el funcionamiento del campo jurídico y las actuaciones de las personas que en él se encuentran (Bourdieu 2002).

El campo jurídico en el que se desarrolla la investigación está determinado por la existencia de varios capitales que se entienden compartidos por todos los profesionales del derecho y que ubican a estos profesionales en una determinada posición de acuerdo con su acumulación de capitales y a la forma en la que estos son percibidos (Bourdieu 2002).

Los operadores de justicia acumulan varios capitales, siendo el principal el capital simbólico que se traduce principalmente en el conocimiento, manejo y uso de las leyes. El cual ubica a los profesionales del derecho y principalmente a los pertenecientes a la función judicial, en una posición de dominación dentro del campo jurídico, principalmente frente a sujetos que no conocen las normas (Bourdieu 2002). Las relaciones de poder dentro del campo jurídico se determinan por los capitales, como se mencionó anteriormente y por diversas estructuras que tienen influencia en la forma en la que son percibidos esos capitales. Una de esas estructuras es el racismo, mismo que condiciona la forma en la que los capitales son percibidos y las posiciones de los sujetos dentro del campo social (García Villegas 2018).

El campo jurídico de acuerdo con Bourdieu se trata del espacio en el que se desarrollan las normas, se reproduce la normatividad, y se crea, anula y reproduce lo prohibido y permitido (2002). Dentro del campo jurídico existen varios actores que luchan constantemente por acumular capitales, la lucha en el campo se traduce en intentos de

obtener el monopolio de poder definir lo que es el derecho, por lo que, de acuerdo con Bourdieu, los requisitos para ingresar en el campo jurídico son el dominio de la retórica jurídica y el dominio de los conocimientos especializados.

En esa misma línea, dentro del campo jurídico se desarrolla un discurso que ubica a quienes reúnen los elementos para entrar en él, en una posición superior aun respecto a otros campos, debido principalmente a que el campo jurídico permea otros campos, y que la normatividad se encuentra inmersa en la mayoría de los campos (Bourdieu 2002). De modo que, el conocimiento de la norma, y la construcción de la norma como objetiva e imparcial tienen como resultado que el discurso jurídico realizado por los operadores de justicia, mismo que termina creando realidades, se construya paralelamente como objetivo e imparcial y sean los operadores de justicia quienes al final sean representados como objetivos e imparciales.

#### **4.2 Conocimientos de los operadores de justicia sobre la figura de declinación de competencia**

Los operadores de justicia que fueron entrevistados y observados dentro de la presente investigación reproducían los discursos basados en la norma y en la objetividad del derecho. Dentro de las entrevistas, generalmente, las y los entrevistados recurrían a algún texto normativo para responder mis preguntas, y cuando se intentaba indagar más acerca de sus criterios personales utilizaban un discurso basado en tecnicismos jurídicos y en sus interpretaciones de la norma.

Una de las preguntas principales que abría en muchas ocasiones un debate era acerca del conocimiento de la figura de la declinación de competencia. La pregunta buscaba indagar que entendían los operadores de justicia por declinación de competencia, por interculturalidad y por relación entre justicias. Cuando los operadores de justicia respondían recurrían automáticamente a la normativa del Ecuador, y en algunos casos a la normativa internacional. Varios de ellos y ellas me solicitaron parar un segundo la entrevista para proceder a leerme el contenido de la norma<sup>21</sup>. Nuevamente su definición

---

<sup>21</sup> Código Orgánico de la Función Judicial. Publicada mediante Registro Oficial Suplemente No. 544 del 9 de marzo de 2019.

Art. 345.- DECLINACION DE COMPETENCIA.- Los jueces y juezas que conozcan de la existencia de un proceso sometido al conocimiento de las autoridades indígenas, declinarán su competencia, siempre que exista petición de la autoridad indígena en tal sentido. A tal efecto se abrirá un término probatorio de tres días en el que se demostrará sumariamente la pertinencia de tal invocación, bajo juramento de la autoridad indígena de ser tal. Aceptada la alegación la jueza o el juez ordenará el archivo de la causa y remitirá el proceso a la jurisdicción indígena.

era una reproducción de la norma, que es lo que en derecho se entiende como correcto, y que es lo que usualmente sucede; sin embargo, cuando se les solicitaba que explicaran cual era el alcance de las declinaciones de competencia y los delitos en los cuales se podía declinar o no, muchos de los operadores de justicia acudían a la misma norma constitucional, pero la interpretación de esta norma variaba con cada persona entrevistada.

La reproducción de la norma tiene que ver principalmente con la necesidad de mantener la representación de objetividad e imparcialidad, pero también con la acumulación de capital simbólico, que se traduce en el hecho de demostrar que se conoce y que se aplica la norma. De modo que es la norma el fundamento del discurso jurídico, y es el conocimiento de la misma y su uso mediante la retórica jurídica lo que permite a los operadores de justicia pertenecer al campo jurídico de Imbabura.

La norma a la que los operadores hacían referencia es el artículo 171 de la Constitución<sup>22</sup> mismo que menciona algunos elementos de la justicia indígena y establece algunos deberes como el deber de respeto y garantía de los derechos de las mujeres en los procesos de justicia indígena. Esta norma es el fundamento principal de las solicitudes de declinación de competencia que se realizan por los pueblos y nacionalidades indígenas, porque de acuerdo con estos, la norma no contempla límite alguno para el ejercicio del derecho propio. Para los operadores de justicia, esta norma también funciona como la base fundamental de las decisiones en torno a la justicia indígena; sin embargo, su significado y alcance no queda claro y las respuestas en torno al artículo dejan sin responder la pregunta de si en realidad ¿puede la justicia indígena juzgar? “La constitución es bastante clara, no, en lo que se refiera a delitos que se cometan contra la mujer la Constitución dice que debe ser la justicia ordinaria la que conoce este tipo de delitos”. (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 16 de febrero de 2020).

---

<sup>22</sup> Constitución de la República del Ecuador. Publicada mediante Registro Oficial No. 449 del 20 de octubre del 2008.

Art. 171.- Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. 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.

El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

De acuerdo con el criterio de varios operadores de justicia entrevistados, existen limitaciones a las declinaciones de competencia, mismas que se encuentran establecidas en la normativa. En el Ecuador, todavía no existe un pronunciamiento expreso de un órgano competente con respecto a los límites de la declinación de competencia, por lo cual, cada juzgador termina interpretando la norma con las herramientas que tiene, pero también con las prenociones y estructuras que los atraviesan. Por lo tanto, se puede evidenciar, que a pesar de que la norma no es clara con respecto a los delitos de violencia contra las mujeres, la mayoría de operadores de justicia entrevistados han interpretado los diversos artículos relativos a justicia indígena de forma que sean herramientas para no declinar la competencia en casos como estos.

Durante las entrevistas me encontré con interpretaciones que distaban de la anterior. Varios de los servidores judiciales entrevistados, entendían de forma distinta la norma en mención, lo cual terminaba cambiando completamente su perspectiva, sus decisiones y finalmente las realidades de los pueblos indígenas que acudían ante ellos a solicitar una declinación de competencia.

El artículo 171 expresamente nos dice que las comunidades pueblos y nacionalidades indígenas pueden ejercer su jurisdicción indígena de acuerdo a sus costumbres ancestrales y no está limitando a ningún tipo de infracción; entonces, jurídicamente se entiende que no hay límite, ellos podrían juzgar cualquier tipo de infracción (entrevista a Jueza de Imbabura, Ibarra, 2 de marzo del 2020).

De modo que los servidores judiciales que comparten esta perspectiva no encuentran límites a la aplicación de la justicia indígena y, por lo tanto, generalmente se decide declinar la competencia.

Los resultados arrojados por el estudio realizado por Osvaldo Ruiz-Chiriboga en torno a las declinaciones de competencia en el Ecuador son una muestra clara de esta interpretación personal de la norma. Dentro de los casos revisados por el autor, da a conocer que los resultados, las decisiones e incluso los procedimientos varían de caso a caso. A pesar de que los requisitos para declinar la competencia tampoco son claros, el autor menciona que la prueba es una simple formalidad que tiene lugar cuando el solicitante jura en la Corte que es una autoridad indígena. Ruiz-Chiriboga agrega que en la práctica se demuestra que la “prueba no es suficiente, las Cortes ordinarias solicitan evidencia adicional” (Ruiz-Chiriboga 2016, 10). La evidencia adicional presentada por las partes se constituye en un elemento decisorio en la mayoría de casos en los cuales se

ha declinado la competencia. A pesar de que evidencia como: actas de la comunidad, acuerdos ministeriales, y demás pruebas como certificados de honorabilidad<sup>23</sup> no se encuentran establecidos en la norma, solicitarlos y valorarlos se ha convertido en una especie de “costumbre jurídica”<sup>24</sup> que se ha insertado en el campo jurídico ecuatoriano y que determina nuevamente una lucha de poder entre justicias. Lucha en la cual, quienes ocupan una posición dominante son los operadores de justicia que a través de sus capitales acumulados ejercen poder sobre los pueblos indígenas a través de la solicitud de requisitos que no son solicitados expresamente en la norma, pero que de acuerdo con Ruiz-Chiriboga surgen en base a una necesidad de los jueces de comprobar que en efecto la comunidad es indígena, que las autoridades son indígenas y que el caso se ha tratado o va a tratarse dentro de la comunidad.

Muchas veces, la forma de los jueces de comprobar que son autoridades que pertenecen a la comunidad es a través del juramento; uno de los entrevistados por Ruiz-Chiriboga califica la solicitud de juramento como humillante, como una forma de verlos como una cultura inferior (Ruiz-Chiriboga 2016). La costumbre de solicitar pruebas adicionales tiene como finalidad el reconocimiento que entrega la justicia ordinaria y sus representantes, de que quien solicita la declinación de competencia es indígena, pertenece a una comunidad y puede juzgar un determinado caso.

¿Por qué negué? Porque consideré que no me probaron los de la comunidad las costumbres, tradiciones que me permita determinar efectivamente que iba a ser juzgado conforme a un mandato Constitucional y de Derechos Humanos, simple y llanamente vinieron para acá y solicitaron, no había absolutamente nada más y claro que no hubo formalismos y no presentaron pruebas y demás, lo que nos habla el Código de la Función Judicial (entrevista a Juez de Imbabura, Ibarra, 6 de marzo de 2020).

El párrafo anterior es la respuesta de uno de los jueces entrevistados en cuanto a los motivos por los que había negado la declinación de competencia en uno de los casos que se le habían presentado. El juez argumenta, siguiendo lo establecido tácitamente

---

<sup>23</sup> Prueba presentada en la primera audiencia de declinación de competencia que pude observar durante mi trabajo de campo. La audiencia fue realizada el 13 de febrero de 2020. Información registrada en mi diario de campo.

<sup>24</sup> La costumbre es en efecto una fuente del derecho, existen varios tipos de costumbre, y una de ellas es la interpretación o forma de aplicación de una norma -generalmente más utilizada en el sistema anglosajón-; sin embargo, para efectos de este análisis, se entiende como costumbre jurídica, a un procedimiento que se ha instaurado dentro de la función judicial y que es ampliamente utilizado por los operadores de justicia a pesar de que no se encuentra en la norma, principalmente basado en una idea de legitimar la superioridad de la justicia ordinaria sobre la indígena.

dentro del campo jurídico -la costumbre jurídica-, que las autoridades indígenas no presentaron las suficientes pruebas, y se basa en la normativa ecuatoriana. Nuevamente, la respuesta del juez refleja una interpretación personal de la norma, que en este caso responde a una especie de habitus jurídico basado en colocar a la justicia ordinaria sobre la indígena y someterla a un proceso para demostrar que pueden juzgar.

La definición de la declinación de competencia en cuanto a su alcance, sus elementos, los derechos a los que responde y el procedimiento por el cual se debe solicitar la declinación de competencia varía en cada juzgador. Como resultado de las entrevistas realizadas, se pudo observar que cada operador de justicia tiene una interpretación distinta de lo que significa la declinación de competencia, aun cuando recurre a la norma para definirla. La mayoría de operadores de justicia -principalmente de Ibarra-, definen a la declinación de competencia como una figura jurídica que tiene límites claros, para algunas y algunos de ellos son los delitos contra la vida, para otros son los delitos contra la integridad, para otros los delitos contra las mujeres y finalmente, los delitos de tráfico de drogas. En cambio, existen otros juzgadores, muy pocos en relación a los primeros -la mayoría en Otavalo-, que interpretan a la declinación de competencia sin límite alguno, ni respecto a la materia ni al territorio, pero dentro de este grupo existen juzgadores y juzgadoras que reconocen que debería existir un lineamiento que aclare que puede y no puede juzgar la justicia indígena. Las respuestas de los operadores de justicia y sus modos de actuar ante las solicitudes de declinaciones de competencia sobre todo en casos objeto de controversia como delitos contra la vida o contra la integridad sexual, demuestran que la objetividad del derecho es una idea que pretende dar legitimidad al mismo y de ese modo ejercer poder sobre quienes están sujetos a las normas y no las conocen. El ejercicio del derecho es un ejercicio de poder simbólico que busca legitimarse a través de una representación de imparcialidad y objetividad que se reproduce en el discurso jurídico apoyado por el conocimiento experto. Representación que da como resultado que los sometidos al poder simbólico del derecho olviden que quienes lo interpretan y ejercen son sujetos que están atravesados por estructuras, pensamientos y prenociones que determinan su actuar.

Pero ellos quienes son para crear una norma. Haber nosotros vamos hablando un poquito de lo que es la Constitución y sabemos ya, una garantía normativa, directo me voy para no hacer el antecedente ni el preámbulo, la garantía normativa y de acuerdo a la Constitución solamente las autoridades señaladas aquí pueden crear leyes, asambleístas, por ejemplo, la Asamblea, por ejemplo, un GAD (entrevista a Juez de Imbabura, Ibarra, 6 de marzo de 2020).

El fetichismo de la norma ocasiona que se crea, principalmente en el campo jurídico, que es la norma la que crea realidades; sin embargo, las diversas interpretaciones de los servidores judiciales y sus resultados son una muestra de que es en realidad la interpretación de la norma la que crea la realidad, y que es esta realidad, las prácticas y discursos (como las pruebas solicitadas en las declinaciones de competencia), los que crean la norma y la reproducen. La forma en la que los operadores de justicia interpretan la norma y deciden si declinar o no la competencia está influenciada por la forma en la que se ha construido la administración de justicia, misma que está directamente relacionada con la formación racial de las élites, y la construcción del campo judicial en base a estos elementos.

Las diferencias en la administración de justicia en base a la formación racial de sus funcionarios y al campo judicial que pertenecen, se pueden evidenciar en respuestas como las analizadas anteriormente con respecto a la interpretación del alcance y los límites de la declinación de competencia, puesto que las mismas varían totalmente de ciudad a ciudad, siendo así que en Ibarra los operadores de justicia consideran que existen varios límites a la declinación de competencia y a la justicia indígena y en Otavalo los operadores de justicia consideran que no existe ningún límite.

En relación a lo anterior, siguiendo a Bourdieu (2002), es necesario desmontar la representación de quienes ejercen el derecho como imparciales y objetivos, porque como se puede evidenciar en el presente acápite, y en el fruto de mi trabajo de campo, incluso los conocimientos o el interés por conocer está permeado por varios factores que determinan lo que se conoce y cómo se conoce, y que en el caso del derecho y de quienes ocupan posiciones dominantes en el campo jurídico determina también su actuar, las decisiones que toman y las realidades de los implicados.

Para culminar el presente acápite es de suma importancia resaltar que a pesar de las opiniones divididas de los operadores de justicia entrevistados, ni la Constitución ni ninguna norma ecuatoriana contempla como límite al ejercicio de la Justicia Indígena a los delitos de violencia de Género. Esta idea es el resultado de una errónea interpretación de la norma constitucional que ha dado como resultado que la misma sea reproducida no solo en la Función Judicial, sino también en espacios académicos en los que erróneamente se cree que la Justicia Indígena no puede tratar temas de Violencia de Género. Es muy importante tener claro que no existen limitaciones al ejercicio de la Justicia Indígena y que interpretaciones como la explicada en líneas anteriores solo retrasa una verdadera posibilidad de alcanzar la interculturalidad, y estanca al país en un pluralismo jurídico

jerárquico que ubica un sistema jurídico por encima de otro, en base a concepciones racistas sobre lo que puede o no una justicia conocer.

### **4.3 La construcción de la ciudad como campo social que determina las decisiones de la Justicia Ordinaria**

Pienso que indígenas prácticamente como estamos dentro de lo que es ciudad de Ibarra, no hay mayor cantidad de personas. Lo que, si en las ciudades como Otavalo donde la mayoría es indígena, entonces si hay más casos sobre las personas indígenas, aquí hay pocas situaciones (Entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 16 de febrero de 2020).

Esta fue una de las respuestas de una de las fiscales de Ibarra a mi pregunta sobre el número de casos de personas indígenas que reciben mensualmente. Esta afirmación permite entender la forma en la que las élites que conforman la administración de justicia se construyen y se identifican en cada ciudad en la que se encuentran. En el trabajo de campo tuve acceso a funcionarios judiciales de tres ciudades: Ibarra, Otavalo y Cotacachi, lo que me permitió construir un argumento en torno a las semejanzas y diferencias que encontré en temas estructurales como el racismo en las tres ciudades.

Este acápite busca analizar la formación racial en la ciudad de Ibarra y Otavalo “como uno de los elementos que forman parte de las prácticas de la administración de justicia del Estado y de sus funcionarios” (Encalada Falconí 2016, 36).

Para iniciar el acápite se realiza un breve análisis de la construcción de las élites en las ciudades elegidas y la posibilidad de negociación de la frontera étnica dentro de las mismas, y finalmente como esta afecta directamente la relación entre las justicias y la posibilidad de articular una Justicia Intercultural.

En ese sentido, el objetivo del presente acápite es describir las principales diferencias que se encontraron dentro de las ciudades objeto de análisis en cuanto a la relación entre justicias y a las manifestaciones del racismo institucional, para de ese modo entender la forma en la que se configura cada ciudad en torno al racismo y la forma en la que el racismo permea y se reproduce dentro de la administración de justicia.

#### 4.3.1. El dinero ¿blanquea?

En una de mis visitas a uno de los historiadores de Imbabura, mientras compartíamos percepciones sobre Ibarra y Otavalo, él decidió resumir la diferencia entre Ibarra y Otavalo con la siguiente frase “el dinero blanquea”<sup>25</sup>. Esta frase me hizo pensar la forma en la que la construcción de las nuevas élites indígenas en Otavalo ha sido uno de los elementos determinantes en la posibilidad de negociación de la frontera étnica.

Negociación que no ha significado, ni significa que no existen prácticas racistas dentro de Otavalo; pero en el contexto específico de la administración de justicia, las prácticas racistas y las distintas violencias que conlleva, son diversas a las que se puede identificar en ciudades como Ibarra. Por consiguiente, se revisará brevemente la construcción de las élites de Otavalo a modo de entender la forma en la que el capital económico permite que se ascienda o se negocie la posición en el campo social.

El capital económico y el capital simbólico que se adquirió como consecuencia de las migraciones y del dinero que se acumuló en el exterior, permitieron que varias familias indígenas de Otavalo cruzaran, simbólicamente e incluso territorialmente (al irse a vivir a barrios ocupados anteriormente solo por mestizos) la frontera étnica (Sarabino Muenala 2007) y que, por tanto se estructuraran nuevas formas de relacionarse. El racismo a pesar de ser un constante no solo en la ciudad sino también en el país, ha tenido que buscar nuevos elementos para reafirmar las diferencias, debido a que ya no puede basarse únicamente en la condición de clase (Collaredo-Mansfeld 1998).

En el norte de Ecuador, sin embargo, los conceptos raciales son no solo sobre biología y sangre. También se relacionan con las apariencias "naturales" ordinarias de los cuerpos y la cultura material moldeada por profundas desigualdades económicas (Collaredo- Mansfeld 1998, 187).

Al mismo tiempo, la fuerza del movimiento indígena y su presencia en la política, en cargos como la alcaldía, la asamblea y el consejo municipal (Collaredo-Mansfeld 1998), ha influido en que al menos dentro de las instituciones, las micro agresiones racistas no se encuentran igual de normalizadas que en Ibarra. Lo anterior no quiere decir que tales prácticas dejan de existir, tal como afirma Collaredo, a pesar de la fuerza y de la autoconfianza cultural, “el nuevo movimiento étnico no ha desplazado las antiguas actitudes racistas de Ecuador” (1998, 186).

De acuerdo con Colloredo, estas actitudes se ven enmarcadas en nuevos elementos como la suciedad, la irracionalidad e incluso la moralidad (Colloredo-Mansfeld 1998). Cuando los y las servidoras judiciales se encuentran en un espacio menos formal y únicamente conformado por mestizos se permiten nuevamente marcar las diferencias y caracterizar - como en el caso del fragmento supra- a los indígenas con alguno de los elementos planteados por Colloredo. “¿Son personas indígenas sus clientes? Si son indígenas no creo que logre nada. Ay! Si yo le contaré como son los indígenas aquí.” (Notas de campo, Otavalo, 19 de junio de 2020).

Los procesos de crecimiento del comercio y de la migración por parte de la población indígena dieron como resultado que se desarrollaran dos grupos de élites indígenas otavaleñas: la élite económica y la élite intelectual. La primera ha logrado acumular varios bienes a partir del comercio principalmente, y la segunda no necesariamente pertenece a la primera, pero se trata de un grupo de otavaleños que han buscado obtener estudios universitarios y acumular su capital cultural. La presencia de las élites económicas e intelectuales, no significa, necesariamente, que la situación de toda la población indígena en Otavalo mejora junto con la de éstas. Al igual que en todo sistema, existe desigualdad, existen personas indígenas que se encuentran en situación de extrema pobreza, sin acceso a educación y sin acceso a servicios básicos como luz o agua potable.

El dinero es un sinónimo de prestigio en la medida que se logra acumular, es decir, alcanzar un nuevo estatus dentro de la dinámica propia de los kichwas-otavalos. El valor simbólico de éxito y prosperidad del indígena comerciante se representa en la tenencia de bienes, ya sean autos del año, compra o construcción de viviendas en la zona norte de la ciudad. Pero este valor simbólico no solo se representa en objetos materiales, también el nivel de instrucción académica que genera un prestigio y hace que le distinga del resto de la comunidad. (Sarabino Muenala 2007, 23-24)

Es así que, aunque es posible entender el sentido de “blanquearse” por el dinero, también es posible entender que la frontera étnica puede negociarse con determinados capitales, lo cual únicamente establece que tal frontera étnica simbólica, históricamente tan fuerte, puede ser negociada pero también reafirmada con el pasar del tiempo, principalmente por las características de construcción y reproducción de las relaciones interétnicas dentro de la ciudad.

Como mencioné en líneas anteriores, no es posible afirmar que el dinero blanquea del todo; sin embargo, el capital económico, principalmente, permite que la frontera étnica, en contextos como Otavalo o Cotacachi tenga mayor posibilidad de negociación. Lo que no significa que las diferencias basadas en una idea de lo que la raza representa no se reconocen. A pesar de que las personas indígenas han acumulado varios capitales, los rasgos físicos que han sido históricamente asociados a lo indígena o a una etnia específica, continúan determinando su posición dentro del campo social. En esa línea, no sería posible afirmar que en efecto el racismo o sus manifestaciones violentas no existen o desaparecen con la acumulación de los capitales mencionados en líneas anteriores, porque, a pesar de que la frontera étnica se negocia (Guerrero 1998), esta frontera también se vive a través del cuerpo (Bourdieu 2000), el cual es el primer espacio de la dominación. Por tanto, esta frontera no se atraviesa no solo por la cohesión que ha existido de los pueblos indígenas y por su recuperación de la identidad, sino también porque desde el cuerpo, se viven las diferencias, es desde el cuerpo y de una imagen blanca mestiza que se determina lo que está en el centro y lo que se encuentra al margen.

De la observación dentro del sistema judicial de las ciudades parte de mi investigación se puede concluir que a pesar de que las prácticas racistas dentro de las instituciones judiciales de Otavalo y Cotacachi son menos evidentes que en Ibarra, esto no quiere decir que el racismo ha disminuido, principalmente porque se trata de un espacio eminentemente formal, conformado también por varias personas indígenas, por lo que la cotidianidad ha modificado las actuaciones de estos operadores de justicia a tal punto que situaciones eminentemente violentas y normalizadas como las que suceden en Ibarra, no se ven con la misma frecuencia, ni son siempre aceptadas como parte de esta cotidianidad.

El análisis realizado en líneas anteriores busca ser un breve contexto de la forma en la que se negocia la frontera étnica dentro de Ibarra y Otavalo y de cómo esto influye en el trato que se da a las personas indígenas que acuden a la Justicia y en la posibilidad de declinar la competencia o de construir una justicia intercultural. A continuación se analizarán más a detalle las formas en las que se expresa el racismo institucional en estas ciudades y las diferencias que ocasiona en la administración de Justicia.

### **4.3.2. La formación racial en Ibarra y Otavalo y la “objetividad del derecho” en las declinaciones de competencia**

La declinación de competencia es una figura que implica no únicamente que los pueblos indígenas tienen sus propias formas de ejercer justicia, sino que también implica que la justicia ordinaria, perteneciente al sistema blanco mestizo, reconozca que existe una justicia de los “otros” que también puede juzgar. Las implicaciones de la declinación de competencia en las relaciones entre justicias están atravesadas por prenociones, construcciones sobre “el otro” influenciadas directamente por el racismo. Lo que da como resultado que nuevamente, la idea de objetividad del derecho se desmonte puesto que cada operador de justicia responde a criterios distintos, siendo así que en el trabajo de campo se pudo observar que en la ciudad de Ibarra existe un rechazo casi generalizado a las declinaciones de competencia y en Otavalo, al contrario, las declinaciones de competencia no solo que son un tema muy común, sino que generalmente son aceptadas.

Las diferencias en cuanto a las decisiones en torno a las declinaciones de competencia y al número de solicitudes que se tiene entre cada cantón responden, de acuerdo con mis entrevistadas y entrevistados de cada ciudad, a la cantidad de personas indígenas que existen en cada uno.

Por la cultura, el 90% de aquí de la población de Otavalo es indígena entonces hablaríamos que a relación de Ibarra estaríamos en un 50-50 tomando en consideración la población rural del cantón Ibarra entonces aquí los jueces sí declinan competencias (entrevista a abogado de centro de atención a víctimas de violencia de Otavalo, Otavalo, 22 de julio de 2020).

En Ibarra, de acuerdo con los datos, la población es mayoritariamente mestiza, tiene un gran número de personas que se autoidentifican como blancas, personas afrodescendientes e indígenas, en menor cantidad. Por lo que, la mayoría de denuncias son de personas indígenas, y las fiscales de género reconocen que existe un promedio de dos casos mensuales de mujeres indígenas, y tan solo dos fiscales de Ibarra habían recibido una solicitud de declinación de competencia. Es evidente que admitir que la falta de denuncias de mujeres indígenas en Ibarra se debe a la escasa población indígena en la ciudad no es solo una falacia, sino que también responde a intentos de invisibilizar a la población indígena y a sus necesidades, y que, en realidad, la falta de denuncias responde a muchos otros factores que serán analizados más adelante.

Mientras me encontraba realizando la observación en varios de los establecimientos de la función judicial de Ibarra, constaté que llegaban a diario grupos de alrededor de 7 a 8 personas afrodescendientes e indígenas. Los indígenas eran una constante en los pasillos de la Fiscalía, de los Tribunales y Cortes y, sin embargo, la mayoría de fiscales afirmaban que no había indígenas en Ibarra y que casi nunca estaban en la fiscalía.

Evidentemente, los esfuerzos por invisibilizar a los indígenas y separarse de ellos responden a una lógica de legitimación como blanco/mestizo en base a la separación del otro. En Ibarra, las declinaciones de competencia son una excepción, un acontecimiento extraño y exótico:

De camino a la audiencia de declinación de competencia con la fiscal, un defensor público nos detiene y nos pregunta “¿van a la audiencia de declinación de competencia?” La fiscal responde que sí y él continúa: “yo también quiero ir, voy a acabar rápido una audiencia que tengo y entro, quiero ver cómo son esas audiencias, que interesante que ha de ser” (Notas de campo, Ibarra, 13 de febrero de 2020).

Igualmente, en Ibarra el conocimiento sobre la justicia indígena es mínimo o nulo, y la declinación de competencia, por tanto, no es vista como una opción. La mayoría de los operadores de justicia en Ibarra creen que a pesar de que la figura de la declinación de competencia existe, las autoridades indígenas no están en la capacidad de juzgar. En delitos de violencia hacia las mujeres, específicamente, el criterio de los funcionarios es casi unánime en Ibarra, puesto que consideran que estos delitos están fuera del alcance de la justicia indígena y por lo tanto no deben ser declinados.

En casos de violencia de género sería más que difícil para nosotros aceptar o solicitar la declinación de competencias conforme nos hable aquí el artículo 345 del código orgánico integral penal. Igual tenemos conocimiento de que la declinación de competencia obviamente cabe en delitos menores que pueden ser delitos contra la propiedad mas no los delitos directos contra las personas (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 20 de febrero de 2020).

En Otavalo, la realidad es distinta, las declinaciones de competencia son una realidad recurrente, y los jueces entrevistados en la mayoría de casos están de acuerdo con declinar la competencia y lo hacen en la mayoría de los casos. Los jueces en Otavalo consideran que no declinar es no reconocer los derechos legítimos de los pueblos indígenas, incluso en debates tan complicados como en temas de violencia de género.

Haber yo creo que no se debe establecer límites porque primero la constitución no está estableciendo límites, hablemos del artículo 171, que ya varias veces lo he mencionado, no establece ningún límite y por tanto no se debería establecer límites, porque el momento en que se establezca límites estaríamos desconociendo la facultad que ellos tienen de juzgar de acuerdo a sus costumbres ancestrales. De manera que no creo que se pueda limitar, y si se limitara de hecho se está restringiendo sus derechos (entrevista a Jueza de Otavalo, Otavalo, 6 de marzo de 2020).

Estas afirmaciones tan discordantes demuestran la forma en la que la construcción racial de las élites -operadores de justicia- es un factor determinante en sus prácticas cotidianas en la administración de justicia, lo que lleva a que inevitablemente en “la ciudad blanca”, la justicia no acepte “otras justicias” y se mantenga en el mismo discurso hegemónico de la inferioridad del “otro” en este caso el indígena, e incluso de su inexistencia. Por el contrario, en la ciudad de Otavalo, su configuración económica, social y su formación de élites indígenas, hacen que la justicia ordinaria se relacione con la justicia indígena y que los operadores de justicia reconozcan la existencia de otra justicia y trabajen con ésta, no a tal punto que pueda afirmarse que existe una relación intercultural entre justicias, porque todavía existen varios sesgos en base a la raza y la clase que determinan esta relación, pero en Otavalo al menos, se pudo reconocer que existe una interacción entre justicias que se desarrolla de forma muy interesante, pero que sigue respondiendo al criterio de cada operador de justicia y a su nivel de conocimiento sobre el pluralismo jurídico y la justicia indígena.

## **Capítulo 5. Consenso racista dentro de la justicia ordinaria frente a la aplicación de la justicia indígena**

Para efectos del presente análisis se hará referencia al concepto desarrollado por Karla Encalada, respecto al consenso racista, principalmente con el objetivo de entender la forma en la que el mismo se desarrolla en el espacio específico de las audiencias de declinación de competencia, y en las interacciones con personas indígenas dentro de los espacios de la fiscalía. El consenso racista se entiende como “el espacio en el que existe una aceptación implícita y unánime de las jerarquías raciales y que permite a los funcionarios blanco-mestizos interactuar con los sujetos racializados a partir de una formación racial específica y compartida” (Encalada Falconí 2016, 62). La aceptación de jerarquías raciales es reproducida por las élites y se entiende conocida y aceptada por todos y todas. Los consensos determinan muchos elementos de las formas de relación interétnica. Dentro del trabajo de campo se pudieron determinar varios consensos que son reproducidos por los operadores de justicia y que terminan determinando no solo la relación entre justicias, sino, la forma de concebir al indígena.

Es claro que las formas en las que este consenso se manifiesta son distintas en Ibarra y Otavalo. En Ibarra, por la formación racial revisada en el acápite anterior, las manifestaciones del racismo son mucho más evidentes e incluso violentas que en Otavalo; sin embargo, los consensos racistas son un común denominador en las ciudades. Una de las entrevistas realizadas en el cantón de Otavalo, ilustran la forma en la que se ejerce el racismo de manera diferenciada en las dos ciudades.

Y peor que llegemos con gente indígena a Ibarra, yo he visto lugares que cuando entra un indígena y luego sale echan esas fragancias, en Ibarra pasa eso, se sienta un indígena, se sienta un negro y te echan ese ambiental, por favor el siguiente y delante de la misma persona, acá en Otavalo la gente en realidad es mestiza pero no ha habido ese tema, señora tome asiento y yo he compartido en la sala de asiento, señora siéntese, no habido ese tema de razas, no nada que ver pero en Ibarra sí es tenaz (entrevista a coordinadora del CAYMIFI, Ibarra, 11 de marzo del 2020).

Una constante con las personas entrevistadas en Otavalo era el no reconocer la existencia de prácticas racistas dentro del sistema judicial en Otavalo, lo que da como resultado, que usualmente se coloque a Ibarra, como su contraste, como la muestra de las prácticas racistas, de lo que no se debe hacer. Para entender la forma en la que el racismo se percibe en cada ciudad, es necesario tomar en cuenta que la formación racial de las élites de cada

ciudad varía, en Ibarra, el discurso blanco está muy posicionado, siendo así que los consensos racistas responden a este y tienen mayor legitimidad como mecanismos para separarse de lo indígena y de lo negro, y para auto colocarse como superiores. Las actitudes violentas son parte constitutiva del consenso racista, las mismas son permitidas y legitimadas por quienes conforman el espacio del consenso, y las mismas son fundamentales para mantener la diferencia y la subordinación.

El consenso racista responde a un sistema basado en la diferencia racial, en el cual, se vuelve una herramienta del poder de los dominantes sobre los dominados. Siguiendo a Eduardo Bonilla-Silva, se resalta la necesidad de ver al racismo como parte de un sistema estructural y no como un fenómeno individual (1996). De modo que, el análisis de los consensos racistas reproducidos en espacios como la Función Judicial, no son el resultado del conjunto de varias actuaciones individuales de funcionarios racistas, sino que son principios que dan forma al campo social, y que reproducen, legitiman y mantienen en el tiempo las desigualdades basadas en la “raza” (Bonilla-Silva 1996). En ese sentido, el análisis del racismo estructural permite -retomando a Bonilla-Silva-, ejemplificar la forma en la que el racismo se ejerce de formas diversas y cambia a través del tiempo y no necesariamente disminuye.

### **5.1. Audiencia, el espacio del consenso**

Uno de los procesos más complicados de encontrar durante el trabajo de campo, fueron las audiencias de declinación de competencia (en Ibarra, principalmente), debido a la mínima cantidad de casos de comunidades indígenas dentro de la Justicia Ordinaria Ibarreña.

Existió una única audiencia -dividida en dos- a la que pude asistir durante mi trabajo de campo, la audiencia se daba por la solicitud de declinación de competencia de un pueblo kichwa de Imbabura con respecto a un delito de tráfico de drogas en alta escala. El espacio de la audiencia, la audiencia como tal, incluyendo los momentos anteriores y posteriores a la misma, forman parte del consenso racista, de modo que varias agresiones y actitudes violentas se pueden observar durante el proceso. Para efectos del presente análisis se retomarán las siguientes actitudes racistas que confirman y reafirman el consenso: la invisibilización, los rituales dentro de la audiencia, las decisiones tomadas en el espacio posterior y finalmente el debate de la cultura.

### 5.1.1 La invisibilización como mecanismo de legitimación de la desigualdad

Entramos a la sala de audiencias y la fiscal y la jueza hablan enérgicamente en la parte delantera, al final la jueza decide suspender la audiencia y dar un término de prueba de tres días, la funcionaria que me acompaña, saluda con todos cuando se termina la audiencia (fiscal, jueza y secretario), y pregunta ¿Qué pasó? ¿no están aquí los dirigentes de la comunidad, dónde están? (Notas de campo, Ibarra, 7 de febrero de 2020).

El extracto de mi diario de campo es mi primera impresión en una audiencia de declinación de competencia. Los dirigentes de la comunidad estaban sentados en la sala de audiencias, pero además de no reconocerlos y no saludarlos, en ningún momento, ninguno de los funcionarios judiciales les dirigió la palabra, y todo el ritual previo y posterior a la audiencia, se dio con la impresión de que los dirigentes no existían.

A pesar de que todos pudimos escuchar la conversación de la jueza con la fiscal, para decidir qué harían con la audiencia, la jueza jamás le preguntó a la abogada de los dirigentes o a los dirigentes su opinión. La decisión se tomó entre quienes son dueños del capital simbólico.

Para entender la forma en la que se desarrollan e incluso se toman las decisiones dentro de las audiencias, volveré a el análisis planteado por Encalada, quien menciona que el espacio de la audiencia puede ser análogo a los espacios del teatro, en los cuales existe una región anterior y posterior – siendo el escenario la región anterior y el espacio tras bastidores, la región posterior- dentro del consenso racista que se ve reflejado en el momento de las audiencias, dentro de la región anterior, los operadores de justicia hacen uso de su poder simbólico y “tienen un público” (Encalada Falconí 2016, 60). En la observación realizada, los dirigentes de la comunidad no son considerados un público, los operadores de justicia, de hecho, no toman la decisión en privado en la región posterior, sino que lo hacen en la anterior, en frente de los interesados. De modo que no se entiende si para los operadores de justicia, las personas indígenas se consideran público, pero a simple vista parecería que no.

Karla Encalada utiliza una analogía con el teatro para describir el espacio de las audiencias, de acuerdo con ella, las audiencias se dividen en dos regiones, la región anterior y la región posterior. La región anterior corresponde a un espacio “visible o formal, donde rige una lógica teatral” (Encalada Falconí 2016, 58), mientras que, la región posterior es definida como un trasfondo (Encalada Falconí 2016). A pesar de que Karla Encala entiende a la región anterior como las discusiones que ocurren generalmente en lo que ella llama “la sala de junto”, y se desarrollan con anterioridad a la audiencias o en sus intervalos (Encalada

Falconí 2016), en mi trabajo de campo, pude determinar que en algunos casos, el espacio de la sala de audiencias antes de que éstas inicien puede convertirse en una región anterior, esto, debido principalmente a que los indígenas no son considerados un público y son invisibilizados, por lo que muchas formalidades y la imagen de objetividad se desvanecen. Es así que, en el espacio anterior de la audiencia, la presencia de los dirigentes indígenas no se considera como un público, por tanto, el hacer uso del espacio posterior para la toma de decisiones no es necesario. En la ciudad de Ibarra, la invisibilización de los sujetos racializados es una constante, la mayoría de los operadores de justicia me recaló en las entrevistas realizadas, que la presencia de personas indígenas en Ibarra es mínima, porque la población ibarreña es mayoritariamente mestiza; sin embargo, en todas las visitas que hice a todos los edificios de la Función Judicial en Ibarra, encontré a grupos de personas indígenas, generalmente en el área de espera, por lo cual esta insistencia en no reconocer su existencia y no mirarlos, responde a un intento de blanqueamiento y de legitimación de una idea de “ibarreñidad” basada en lo blanco- mestizo y en la negación de la existencia del “otro”.

### **5.1.2. Juramentos y prueba adicional: rituales de la audiencia**

Se toma juramento de que el dirigente pertenece a la comunidad, y posteriormente antes de tomar su testimonio, le vuelven a solicitar un juramento de decir la verdad (Notas de campo, Ibarra, 13 de febrero de 2020).

En líneas anteriores se mencionó la costumbre de los operadores de justicia de solicitar pruebas adicionales que no se encuentran previstas en la norma, dentro de las cuales se encuentra el juramento. En la audiencia observada se identificaron varios elementos que responden a la costumbre de solicitar pruebas adicionales identificada por Ruiz- Chiriboga (2016). Tan pronto como inició la audiencia se solicitó al dirigente de la comunidad que declarara bajo juramento que en efecto pertenece a la comunidad y es su presidente, y posteriormente, cuando se le iba a tomar el testimonio se le pidió que jurara nuevamente.

El juramento se constituye en una prueba adicional que en muchos casos resulta incómoda para los líderes y lideresas indígenas. El jurar frente a un representante de la justicia ordinaria, legitima la relación vertical que existe entre las justicias y sus representantes. Además del juramento, se solicitan otras pruebas adicionales, que, en la audiencia observada fueron presentadas a la jueza, entre las cuales está el acuerdo ministerial por el cual se reconoce a la comunidad como una comunidad indígena, el acta de elección del

presidente e incluso certificados de honorabilidad. La prueba es un elemento tan importante para algunos juzgadores, que el motivo de que la audiencia se dividiera en dos, fue que la jueza concedió un término probatorio de tres días a la comunidad porque, de acuerdo con sus palabras “eso es lo que en derecho se establece” (Notas de campo, Ibarra, 7 de febrero de 2020).

Al respecto, cabe recalcar que el derecho en efecto establece que se debe otorgar un término probatorio a quienes soliciten la declinación de competencia; sin embargo, nuevamente este es un elemento que no queda claro ni para los juzgadores ni para los fiscales. Esto debido a que, como se ha reiterado a lo largo de este trabajo de investigación, no existen lineamientos claros sobre la declinación de competencia, por lo que la misma queda abierta a la interpretación. Como lo demuestra el siguiente extracto de la audiencia observada:

**Jueza:** ¿están los actores de acuerdo en establecer un término probatorio para que puedan fundamentar su posición?

**Fiscal:** yo estoy de acuerdo si los solicitantes así lo prefieren

**Abogada de las autoridades indígenas:** sí, sí estamos de acuerdo (Notas de campo, Ibarra, 7 de febrero de 2020)

Como se puede evidenciar, el requisito del término probatorio, no es una formalidad que se cumple en todos los casos, además de que su aplicación está sujeta a la interpretación de los operadores de justicia o a la voluntad de los mismos.

Ahí sí que estuvo mal, podía pedir que por principio de celeridad se lleve a cabo la audiencia, y que les tomen el juramento a las autoridades en la audiencia, porque eso es lo que se debe probar; pero bueno, si quieren pasar el tiempo, qué se puede hacer (Notas de campo, Ibarra, 7 de febrero de 2020).

Ruiz-Chiriboga determina que en todos los casos objeto de su análisis en los que se declinó la competencia, las autoridades presentaron prueba adicional (O. Ruiz- Chiriboga 2016), de modo que, como es evidente, no basta únicamente con la solicitud de declinación de competencia, sino que también hay que probar que las personas en efecto son indígenas y pertenecen a la comunidad y hay que buscar la forma de probarle al juzgador que el caso puede ser tratado en la Justicia Indígena; sin embargo, probar esto último, resulta aún un misterio.

En el testimonio del dirigente, el fiscal realizó dos preguntas, mismas que repitió tres veces y le explicó nuevamente al dirigente, a pesar de que este no había pedido una explicación, para rendir su testimonio, colocaron al dirigente en la mitad de la sala y el fiscal se paró junto a él a observarlo y a repetirle sus preguntas insistentemente (Notas de campo, Ibarra, 13 de febrero de 2020).

Se puede evidenciar en el extracto supra, que la dinámica dentro de la audiencia pretende seguir reproduciendo jerarquías y diferencias, y que la audiencia se convierte en un espacio en el que los operadores de la Justicia Ordinaria pretenden legitimarse como quienes conocen el derecho y como quienes tienen el poder de decidir sobre la Justicia Indígena.

Por su parte la respuesta del dirigente indígena resulta interesante para el análisis, puesto que Karla Encalada interpreta los silencios, o el negarse a usar el español correctamente como procesos de agencia dentro del espacio del consenso racista, es mediante estos mecanismos que los indígenas se niegan a obedecer y además aprenden de los procedimientos de la justicia ordinaria desde el silencio. Los rituales arriba descritos, las formas de proceder de los operadores de justicia e incluso las formas de respuesta -agencia- de los dirigentes, responden a una dinámica de poder que busca legitimar una supremacía de una norma sobre la otra y por tanto, de unas personas sobre otras.

### **5.1.3. La región posterior: las decisiones previas a la audiencia**

Yo aquí sí no pienso que se debería declinar, las declinaciones deben ser de cosas menores como robos pequeños, pero imagínese, esto es tráfico a alta escala, yo creo que es más por salvarse (Opinión de fiscal a cargo de la declinación de competencia registrada en notas de campo, Ibarra, 7 de febrero de 2020).

Ay! Y a alta escala todavía, ahí sí que no (Respuesta de la jueza a cargo de la declinación de competencia registrada en notas de campo, Ibarra, 7 de febrero de 2020).

En el trabajo de campo realizado se pudo observar que muchas de las decisiones se toman en el espacio posterior, que se da antes de que inicie la audiencia, o antes de entrar a la región anterior que en este caso sería la audiencia, misma que pasa a convertirse en una formalidad que cumplir para poder comunicar la decisión tomada previamente. En la audiencia de declinación de competencia observada, la decisión estaba tomada incluso días antes, la jueza expresó su decisión de no declinar a la fiscal, por lo que no había forma de que se lograra una declinación.

Las audiencias, se constituyen en un ritual formal del campo jurídico, en el cual los funcionarios hacen uso de su poder simbólico. Este ejercicio del poder simbólico en base

a un discurso jurídico que pretende demostrar su conocimiento experto, es una forma de colocar a la justicia indígena como inferior.

Como sabemos, los y las juzgadoras son personas que tienen criterios y construcciones previas que determinan su forma de hacer justicia, de modo que la neutralidad que se pretende representar en la región anterior esconde un contexto previo. Sin embargo, mientras en la región anterior se guardan rituales formales mínimos que dicta el campo jurídico, en la región posterior, se toma la decisión y se rompe esta idea de neutralidad. En más de una ocasión escuché expresiones como “eso ni fregando se declina” (Notas de campo, 13 de febrero de 2020), “¿cómo van a pedir declinación de eso, no es posible” (Notas de campo, Ibarra, 7 de febrero de 2020). El claro abandono de la formalidad y de los roles del campo jurídico en la región posterior demuestran la “imposibilidad de la neutralidad en el ejercicio de la administración de justicia” (Encalada Falconí 2016, 60).

La falta de neutralidad en el ejercicio de la administración de justicia se ve ampliamente reflejada en las decisiones en torno a las declinaciones de competencia, se ha establecido a lo largo del capítulo que las y los operadores de justicia responden a construcciones previas basadas en varios factores, mismos que determinan su posición dentro del campo social y la forma de relacionarse y actuar dentro del campo jurídico.

Por consiguiente, generalmente los y las operadoras de justicia ya tienen una posición establecida frente a las declinaciones de competencia y a la justicia indígena aún antes de que hayan sido parte de un proceso de declinación de competencia. “Bueno, personalmente creo que en todos los años que estoy no he tenido ningún trámite; los compañeros si han tenido ese trámite, pero yo creo que no hemos aceptado” (entrevista a Jueza de Imbabura, Ibarra, 5 de marzo de 2020).

La respuesta supra, corresponde a una jueza perteneciente a la ciudad de Ibarra. En Otavalo, la situación es distinta y los jueces y las juezas tienen vasta experiencia con las declinaciones de competencia, muchos incluso realizan diálogos y decisiones en conjunto que ni siquiera han sido pensados por los operadores de justicia en Ibarra.

El debate se complica aún más cuando se trata de delitos de violencia de género. La mayoría de mis entrevistados y entrevistadas coincidían en que no se debe declinar la competencia en este tipo de delitos. En este caso, la ciudad y la formación racial de las élites no es un elemento determinante, puesto que existe una decisión aceptada “tácitamente” por todos, de negar las declinaciones si se trata de delitos de violencia especialmente de violencia sexual.

yo considero que en ciertos casos sí se debe dar una declinación de competencia como son los delitos de, por ejemplo: robo, estafa, hurto, hasta en una asociación ilícita. En razón de que son delitos en los que, sí es factible el arreglo, pero en lo que respecta a este tipo de delitos, lo que son delitos sexuales, delitos de violencia que se cometa contra la mujer, yo pienso que debe conocer la justicia ordinaria, más no la justicia indígena (entrevista a fiscal de Imbabura, Ibarra, 2 de marzo de 2020).

Existen muchos otros elementos detrás de la decisión casi unánimemente aceptada de no declinar la competencia en casos de violencia, entre ellos se destaca un elemento fundamental que será analizado a profundidad a continuación, mismo que ha sido dejado al final porque es la respuesta para muchas de las preguntas que pudieron surgir durante el capítulo.

## **5.2. La paradoja de la sanción: el motivo detrás de aceptar o negar una declinación**

Un elemento que estuvo siempre presente en mi trabajo de campo, que puedo afirmar con cierta certeza que se ha construido como uno de los principales motivos para decidir declinar o no la competencia y en qué casos hacerlo, es la sanción. El objetivo del presente acápite es realizar un análisis de lo que las y los operadores de justicia y administradores de justicia entienden como la sanción adecuada y cómo este imaginario construido alrededor de la sanción ha determinado y determina los casos que “no deben ser juzgados” por la justicia indígena.

Para entender la forma en la que se construye la idea de la sanción dentro de quienes estudian y ejercen derecho me pareció ilustrativo compartir un poco de mi experiencia en la facultad de derecho, frente al derecho penal y las formas de aprenderlo. Una de los primeros elementos que se aprenden sobre el derecho penal es que este es de carácter punitivo y de última ratio, lo que se traduce en que su objetivo no es prevenir el cometimiento de delitos. Es un derecho de mínima intervención y el último recurso que debe ser utilizado por el Estado, por su misma naturaleza y por lo que implica (Sacoto de Merlyn 2013). A pesar de que los docentes nos enseñan esto como principio

fundamental del derecho penal, automáticamente, las penas, destacando la privación de libertad ocupan la agenda del aprendizaje. De modo que, se termina por ver a la privación de libertad -en la mayoría de los casos- como la única pena para los delitos, como una forma de solucionar la problemática de la delincuencia en el país y casi como una materialización de la justicia. “La privación de libertad es la sanción en esos casos, de otra forma no se asegura que el delincuente no vuelva a cometer esos actos” (entrevista a Juez de Imbabura, Ibarra, 6 de marzo de 2020).

Dentro de mi trabajo de campo pude evidenciar que el imaginario que se construye alrededor de la sanción termina por imponerse aun sobre los criterios que los jueces puedan tener sobre la eficacia o no de la sanción. A continuación, revisaré los elementos encontrados dentro del trabajo de campo en torno a la sanción a modo de ejemplificar la forma en la que la construcción de la sanción es un elemento determinante en la decisión de declinar la competencia.

En todas las entrevistas que realicé a los operadores de justicia, se hacía referencia a que las sanciones aplicadas por los pueblos indígenas, sobre todo en temas de violencia no eran las adecuadas. A partir de las afirmaciones de mis entrevistados, surge mi interés de conocer que están entendiendo los operadores de justicia por sanción adecuada, y, qué es lo que conocen los operadores de justicia sobre las sanciones de la justicia indígena.

Bueno la sanción no te puedo decir la adecuada sino la sanción que el Código Orgánico Integral Penal ha dispuesto en función del mandato soberano que nuestros representantes lo tienen en lo legislativo, entonces el legislativo es quien ha impuesto esas penas (entrevista a Jueza de Imbabura, Ibarra, 5 de marzo de 2020).

En todas las ocasiones en las que pregunté directamente a los juzgadores sobre lo que entendían por sanción adecuada, en ninguna ocasión obtuve una respuesta desde su percepción, o desde lo que ellos y ellas creían que sería una sanción correcta o adecuada. Sus respuestas se estructuraron alrededor del discurso jurídico, recurriendo a las normas para poder responder. Lo que en un primer momento me llevó a concluir que mis entrevistados y entrevistadas pensaban que lo que está en la norma es lo correcto, lo que sería un razonamiento muy válido considerando su formación en derecho y su posición en el campo jurídico.

Claro, bueno las sanciones ya están establecidas. Entonces, considero la privación de la libertad, o sea está bien como medida. Privación de la libertad, con eso que

garantizamos, pues evitar esto que el agresor continúe en la comunidad, de que el agresor tenga más víctimas incluso. Y, más allá a posterior, pienso yo de haber una sentencia, esto inicialmente la privación de la libertad con una prisión preventiva. Y, más allá a posterior de haber una sentencia, un tratamiento de esta persona agresora también (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 3 de marzo de 2020).

El hecho de que recurran a la norma, es una forma de asegurar nuevamente su posición en el campo social, la norma escrita o en términos jurídicos el derecho positivo, dota de seguridad jurídica y de legalidad al sistema, lo que en el campo jurídico y en la disputa entre justicias se traduce en una idea de superioridad frente a otros derechos no escritos. Lo anterior, en respuesta a criterios etnocéntricos, que basados en supuestas diferencias marcadas establecen una frontera entre el yo – en este caso la justicia ordinaria y sus representantes- y el otro – la justicia indígena y los pueblos indígenas-.

Les hemos dado el derecho a este grupo de personas como seres humanos que son pero si deberían delimitarse, pero cuando yo digo delimitarse no quiero decir que mezclemos nuestras leyes con las de allá, porque en muchos casos desconocen nuestras normas, ya se les declina competencia y ellos no saben qué hacer y entonces ¿qué hacen? coger nuestras leyes y sancionar de acuerdo a esas leyes, a las que les llaman occidentales y dicen: “me voy a ir solamente a lo que me conviene que es el robo, la sustracción con fuerza o sin fuerza y como somos comunidades entonces te ponemos no privación de libertad si no para que, qué se yo, trabajes gratis para la víctima”; pero ¿en base a qué?,

¿cuál es su costumbre?, ¿cuál fue su tradición? Si bien es cierto dicen vamos a resolver esto en la Asamblea, en Cabildo, pero no suele pasar esto. No existen actas ni nada, entonces mi posición es que si nosotros tenemos aquí una base legal que yo dije hace un momento, Seguridad Jurídica y esto de la Seguridad Jurídica, es un derecho humano, no cierto, entonces también debería contarse con una especie de Seguridad Jurídica allá, pero es difícil porque, porque nosotros hablamos aquí de muchísimas nacionalidades indígenas y entonces que estaríamos creando, cuantas leyes, entonces mire es un tema complicado, es un tema muy difícil (entrevista a juez de Imbabura, Ibarra, 6 de marzo de 2020).

La seguridad que representa la norma escrita y las sanciones previstas para cada posible delito e infracción, son en un primer momento el recurso a través del cual, los juzgadores no solo que defienden una postura, sino que colocan a un derecho por encima del otro, y terminan determinando que un derecho -positivo- tiene mayor capacidad de juzgar que otro derecho u otros sistemas jurídicos. Esto depende principalmente del delito que se esté tratando, puesto que en delitos que los juzgadores e

incluso la misma norma considera menos graves -en razón de la sanción impuesta, específicamente de los años de privación de libertad previstos para la misma-, la mayoría de mis entrevistados consideraba que, en efecto, era posible declinar la competencia.

Yo considero que en ciertos casos si se debe dar una declinación de competencia como son los delitos de, por ejemplo: robo, estafa, hurto, hasta en una asociación ilícita. En razón de que son delitos en los que, si es factible el arreglo, pero en lo que respecta a este tipo de delitos, lo que son delitos sexuales, delitos de violencia que se cometa contra la mujer yo pienso que debe conocer la justicia ordinaria, más no la justicia indígena. Principalmente porque dentro de este tipo de delitos, al establecerse una pena tan alta el peligro de fuga es terrible, la gente va a desaparecer, es diferente a un delito que lo puede arreglar que es pocos años, que lo arregla, se concilia y se acabó. Pero dentro de este tipo de delitos no existe conciliación, no existe arreglo y las penas son bastante altas, entonces el peligro de fuga es inminente, y también para pedir prisión preventiva hay que reunir ciertos requisitos y los que estaban establecidos en el 534 del código orgánico integral penal (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 2 de marzo de 2020).

“Obviamente cabe en delitos menores que pueden ser delitos contra la propiedad mas no los delitos directos contra las personas” (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 19 de febrero de 2020). Como se puede ver en los párrafos anteriores, en los casos de delitos de violencia -principalmente sexual- y delitos contra la vida<sup>26</sup>, la única sanción contemplada por los juzgadores es la privación de libertad. “Nuestra legislación ordinaria ha previsto penas privativas de libertad, o sea para cualquier tipo de violencia sexual hay penas privativas de libertad” (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 19 de febrero de 2020).

La sanción, o en este caso, la pena privativa de libertad es la que guía otros imaginarios que se construyen alrededor de la sanción. De acuerdo con varios operadores de justicia la privación de libertad que generalmente se traduce en la separación del agresor de la víctima -y de la comunidad- es parte de la reparación integral. Esta sanción, además, crea un imaginario de alcanzar la justicia, por tanto, cuando no se impone, generalmente se construye la idea de que el delito queda en la impunidad.

---

<sup>26</sup> Sin contar con el tráfico de drogas evidenciado en la audiencia observada dentro del trabajo de campo.

Yo decidí negar la declinación de competencia, y luego me revocaron la sentencia y declinaron (...) pero el conflicto no se soluciona, hasta el día de hoy, nadie o pocos han determinado su costumbre ancestral para vivir bien después de una infracción de estas, por ejemplo, una muerte, cómo se soluciona, por ejemplo, una violación (...) o sea para mi caso especial que le estoy contando dejaron impune (entrevista a juez de Imbabura, Ibarra, 6 de marzo de 2020).

Lo anterior se configura como el motivo principal por el que se niegan las declinaciones de competencia, debido a que, de acuerdo con el criterio de los operadores de justicia, la justicia indígena no repara a las víctimas, por lo que los delitos quedan en la impunidad. Esta insistencia en la sanción de privación de libertad como parte de la reparación integral, y en su seguridad al afirmar que los delitos juzgados en las comunidades indígenas, generalmente quedan en la impunidad, me llevó a preguntar a los servidores judiciales acerca de sus conocimientos sobre las sanciones de la justicia indígena y su significado, a lo que obtuve varias respuestas como a las siguientes:

Tenemos conocimiento que dentro de las sanciones que establece una comunidad indígena, creo que son el baño, la ortiga, los castigan físicamente, pero en cambio el procedimiento ordinario establece sanciones y sanciones bastante fuertes, en delitos de violación por ejemplo son sanciones de 19 a 22 años (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 3 de marzo de 2020).

La justicia indígena lo que le ha concebido la sanción es una medida de purificación de la persona entonces ahí sí se genera una suerte de impunidad porque, porque si solamente le bañan, le ortigan y eventualmente le obligan a pagar algo, estamos hablando de que un agresor, un violador está metido dentro de la comunidad (entrevista a Jueza de Imbabura, Ibarra, 14 de marzo de 2020).

Lo que nos demuestra que la posición de los operadores de justicia frente a la declinación de competencia responde a la gravedad del delito, misma que se conecta con la pena impuesta por el mismo. En esa línea, el hecho de que las sanciones conocidas por estos operadores sobre los pueblos indígenas se resuman en “intentos de purificación”, que al final no solucionan nada porque el agresor continúa en la comunidad, ha dado como resultado que los operadores de justicia desarrollen un razonamiento de que la Justicia Indígena, funciona como un camino para salvarse de la sanción. Al mismo tiempo, este rechazo profundo a reconocer las sanciones de la Justicia Indígena como válidas es una muestra clara del desconocimiento que existe por parte de los operadores de Justicia Ordinaria de los procedimientos, sanciones y

significados que se construyen en la Justicia Indígena, lo que dificulta en gran medida la posibilidad de un diálogo intercultural y de una construcción de alternativas a la prisión que se basen en una justicia restauradora<sup>27</sup>, que busque tanto el bienestar de la víctima como de la comunidad y la rehabilitación del agresor (Ávila Santamaría 2013)

Aun cuando las respuestas de mis entrevistados me dieron vasta información sobre su percepción de la sanción, decidí indagar más a profundidad y pregunté sobre su criterio frente al sistema de rehabilitación social, a lo que todos y todas mis entrevistadas respondieron con seguridad que el sistema en cuestión no funciona. “Ya vemos que no funciona el sistema de rehabilitación, no es verdad que funcione” (entrevista a Jueza de Imbabura, Ibarra, 14 de marzo de 2020).

Al preguntarles entonces, cual sería otra opción su respuesta fue: “No hay otra opción”. Esta respuesta fue registrada en la mayoría de entrevistas realizadas a operadores de justicia en el trabajo de campo. Al mismo tiempo que están conscientes de que la prisión como sanción no funciona, tampoco reconocen otra opción porque según su criterio las sanciones de la Justicia Indígena no funcionan, y paradójicamente, concluyen que a pesar de que el sistema de rehabilitación no funciona, la privación de libertad funciona mejor que las sanciones de la Justicia indígena, sanciones que en muchos casos ni siquiera entienden ni conocen. Por lo que retomando a Ramiro Ávila (2013), se reconoce que la prisión es un problema global que se sale de control diariamente, que tienen efectos sumamente negativos en la vida de los privados de libertad y sus familias, y, sin embargo no existe posibilidad de contemplar siquiera nuevas formas de solucionar los conflictos, porque se mantiene la errónea idea de que separar a una persona que ha cometido un ilícito de la sociedad, es la única forma de mantener el “orden”.

Se ha puesto en el debate la relación entre justicias, analizada desde el racismo y la forma en la que este determina la administración de justicia. En un primer punto, se estableció que el conocimiento de los operadores de justicia en torno a la figura de declinación de competencia varía de acuerdo a la interpretación de la norma que realice

---

<sup>27</sup> De acuerdo con Ramiro Ávila esta justicia: “es una forma de resolver los conflictos sociales, que tiene una base comunitaria, concibe a la víctima y al victimario como miembros de una comunidad, considera al “delito” como un problema que rompe la armonía comunitaria, que se tiene que afrontar y resolver, utilizando la vergüenza como herramienta de prevención del delito” (2013, 14).

cada uno, esta interpretación depende muchas veces de la ciudad en la que se encuentran.

En esa línea, se realizó un análisis breve de la formación racial de las élites y se determinaron varios elementos que determinan la construcción sobre lo indígena que se tiene en cada ciudad, sus relaciones interétnicas y la posibilidad de negociación de la frontera étnica y como esta influye en la relación entre justicias.

La formación racial de las élites en Ibarra y en Otavalo es un elemento que aporta para entender las diferencias entre los operadores de justicia de cada ciudad y en sus formas de administrar justicia. A pesar, de que existen diferencias en cada ciudad, existen espacios en los que no se encuentran diferencias. Para ilustrarlo se detalló la audiencia de declinación de competencia observada en el trabajo de campo. La audiencia, y el proceso para la misma corresponden a un consenso racista, en el cual se desarrollan varias actitudes violentas hacia el sujeto racializado que son aceptadas y reproducidas por todos, principalmente con el objetivo de mantener la superioridad, y de acumular capital simbólico en el campo jurídico a través de un falso imaginario de neutralidad.

Se trató de desmontar esta idea de neutralidad de los y las operadoras de justicia, a través de una breve descripción de las agresiones racistas que se pueden evidenciar dentro de una audiencia, mismas que pueden ser la invisibilización de los dirigentes indígenas, el juramento y las pruebas adicionales y las decisiones tomadas en la región posterior. Todas estas acciones descritas demuestran que el racismo es institucional y no únicamente responde a actuaciones individuales de los individuos, y determina muchos de los procedimientos e incluso conocimientos y decisiones de los operadores de justicia. Al final, esta disputa de justicias es una disputa de poder, en la cual un grupo, considerado como la élite, pretende imponerse sobre el otro, diferenciarse de “los otros” y legitimar su subordinación.

Uno de los principales aportes del capítulo es la revisión de los criterios que tienen las y los operadores de justicia frente a la sanción, puesto que como se pudo evidenciar en la investigación, a pesar de que la privación de libertad no funciona y no repara ningún derecho, sigue siendo la única opción conocida para “castigar” el cometimiento de un delito. Lo que dificulta aún más la posibilidad de una articulación entre justicias que reconozca que existen otros tipos de sanciones distintos a la prisión que podrían incluso tener mejores resultados.

## **Capítulo 6. ¿Cómo actuar frente a la violencia de género? Las mujeres, las víctimas y sus percepciones**

Las mujeres indígenas, sus percepciones, los obstáculos que enfrentan y sus posibilidades y espacios de agencia son los puntos principales que serán analizados dentro del presente capítulo. A partir de un análisis del racismo en el sistema judicial, de la configuración étnica de las ciudades objeto de mi análisis y de los criterios a los que responden los operadores de justicia en sus decisiones de declinar o no la competencia, he llegado al que para mí es el hallazgo más importante de la tesis, que se refiere al análisis del rol de las mujeres indígenas dentro de la disputa entre justicias.

El objetivo de este capítulo no es ofrecer lineamientos o guías para ninguna de las justicias sobre cuál es el camino correcto frente a los casos de violencia de género y mucho menos es posicionar a una justicia como superior a la otra. El objetivo del capítulo es poner en el debate la forma en la que el sistema judicial ordinario e indígena están actuando frente a la violencia de género y cuáles son las percepciones, las acciones y las situaciones que las mujeres indígenas enfrentan cuando son víctimas de violencia o cuando luchan por otras víctimas.

Dentro de esta disputa de poderes, en la que la relación entre justicias está atravesada por estructuras como el racismo y el colonialismo, las mujeres, quienes se encuentran en la mitad, son sujetas atravesadas por varias opresiones, mismas que determinan su posición y su capacidad de intervención. En un primer momento, las mujeres al ser “la negación de la negación” (Bidaseca 2011) debido a su etnia y a su género, carecen de un espacio de enunciación, no son consideradas actoras dentro de esta disputa y existen varios elementos que coaccionan su capacidad de acción.

A pesar de las distintas violencias que atraviesan a las mujeres indígenas, ellas encuentran espacios de agencia, misma que no se entenderá como tradicionalmente ha sido definida, sino que se reconoce que existen varias formas de agencia que son articuladas a su cosmovisión y a su cultura, y que a partir de pequeños actos generan cambios dentro de la comunidad y establecen nuevas formas de relación entre la cultura y los derechos de las mujeres.

El capítulo presenta un análisis detallado de situaciones que pude observar en mi trabajo de campo que dan cuenta del rol que ocupan las mujeres dentro de la disputa entre justicias.

Para lo cual, se analizarán las percepciones de las mujeres indígenas frente a la declinación de competencia, y frente a la relación entre justicias.

Uno de los principales aportes del capítulo se refiere a la voz de las víctimas dentro del proceso, para eso se utilizarán a autoras como Karina Bidaseca (2011), quien realiza un análisis sobre la voz de las mujeres indígenas dentro de los procesos legales en Argentina. Su aporte será fundamental para determinar si las mujeres indígenas tienen un espacio de enunciación, si su voz es escuchada y para poner en el debate la paradoja de velar por la víctima sin escucharla y sin escuchar su decisión.

Finalmente, reconocí muchos espacios y muchos procesos de agencia durante mi trabajo de investigación, pero dentro del último acápite resalto dos que me parecen fundamentales y que responden a casos de violencia a los que pude dar seguimiento durante mi trabajo de campo. Estos son aportes sumamente reales, que han surgido del estar con las mujeres (Castañeda Salgado 2006), de conocer sus experiencias, pensamientos compartir con ellas, conocer sus sentires y sus formas de hacerse escuchar; sin duda, es este acápite en el que pretendo visibilizar las luchas de las mujeres desde sus espacios, desde sus comunidades y desde sus procesos y dar cuenta de que a pesar de lo doloroso que puede ser enfrentarse al sistema judicial o incluso al mismo sistema comunitario, las mujeres encuentran formas de hacerlo, de defenderse y de apoyarse unas a otras.

### **6.1. Elegir entre opresores. Percepciones de las mujeres frente a la declinación de competencia**

El dilema de las mujeres indígenas, del que muchas veces se evita hablar, es el elegir entre justicias. En casos de violencia o de pensiones de alimentos, la elección entre la justicia ordinaria y la justicia indígena es un dilema que muchas mujeres enfrentan. Esta decisión no es siempre libre de injerencia externa (de la familia o de la comunidad) y en muchos casos se suele tomar sin que la mujer pueda ser parte de la misma.

Este debate surgió de forma recurrente durante el trabajo de campo. Muchas mujeres hablaron en varias ocasiones de lo difícil que era obtener acceso a la justicia. Elegir entre la justicia ordinaria y la justicia indígena tiene detrás varios elementos que tienen que ver directamente con una estructura atravesada por el racismo y la diferencia en razón del género, con un sistema de opresiones que atraviesa a las mujeres y a las relaciones entre justicias. “Se trata de elegir entre opresores, un opresor mayor que es el Estado y la cultura

blanco mestiza y un opresor menor que son los hombres de la comunidad” (entrevista a Paolina Vercoutere, Ibarra, 27 de febrero de 2020).

El presente acápite recogerá las percepciones de las mujeres indígenas con las que pude compartir durante el trabajo de campo, con respecto a la decisión entre justicias, a la justicia indígena -principalmente- y a la figura de declinación de competencia y a los procesos en los que las comunidades han pensado en esta posibilidad. Dentro del trabajo de campo, pude observar procesos de casos de violencia de género, un caso de femicidio y compartí con grupos de mujeres que reflexionan sobre problemas estructurales como el racismo, la soberanía alimentaria y la violencia de género. Estas situaciones fueron mi principal fuente para construir un argumento sobre lo que las mujeres indígenas enfrentan en su lucha por la justicia.

Los opresores que se identificaron dentro del trabajo de campo -más bien, los que las mujeres identifican- son el Estado y los hombres de la comunidad, mismos que representan a cada justicia y las estructuras que las atraviesan. La justicia ordinaria se representa en el Estado, que está atravesado por el racismo, por el cual muchos de los operadores de justicia ejecutan actos violentos, prácticas y micro agresiones racistas, mismas que determinan muchas de las decisiones de la justicia ordinaria. En el caso de la justicia indígena, de acuerdo con algunas de las mujeres, lo que enfrentan es un sistema que es principalmente manejado por hombres, que oculta las diferencias y problemas estructurales bajo un falso discurso de complementariedad y que en muchas ocasiones estigmatiza a las mujeres que deciden denunciar la violencia -un sistema bastante parecido al “occidental”.

La elección entre opresores se traduce en una elección entre justicias, en elegir por quien se desea ser oprimida; no es que la justicia ordinaria o la indígena le aseguren a las mujeres víctimas de violencia que sus derechos serán reparados, se trata más bien de un intento por parte de las mujeres de encontrar algún tipo de reparación, una forma de encontrar alguna salida.

Es en este escenario, la declinación de competencia llega a convertirse en una herramienta para evadir a la justicia ordinaria, para evadir incluso la sanción y para “arreglar” internamente los casos de violencia, incluso sexual. De modo que, nuevamente, la declinación de competencia será el símbolo que permita establecer el rol en el que se encuentran las mujeres dentro de la relación entre justicias, los obstáculos que enfrentan y su posición frente a la justicia indígena.

### 6.1.1. Percepciones de las mujeres frente a la justicia indígena

Existe un debate frente a la justicia indígena que pude observar en varias ocasiones dentro de mi trabajo de campo, un debate que para algunas mujeres que entrevisté no debería existir pero que está presente y que permite entender el rol que las mujeres ocupan dentro de la relación entre justicias y lo que implica negarse a una solicitud de declinación de competencia realizada por su comunidad. “Ante todo no es que queramos deslegitimar la voz comunitaria, ante todo está la voz de la mujer” (entrevista a Paolina Vercoutere, Ibarra, 27 de febrero de 2020).

Este debate se refiere a lo mencionado en líneas anteriores, a un discurso de comunidad basado en un principio de complementariedad<sup>28</sup> que pretende ocultar las desigualdades existentes dentro de los pueblos indígenas principalmente con respecto al género. Esto ha dado como resultado, que las mujeres indígenas se encuentren en posiciones divididas frente a la justicia indígena.

Varias mujeres apoyan totalmente el ejercicio de la Justicia Indígena en todos los casos y en todas las circunstancias, lo que no quiere decir que no son críticas al respecto y no reconocen que existen falencias, pero reconocen que, a pesar de las falencias, es la justicia indígena la llamada a resolver todos los casos que se presenten dentro de las comunidades<sup>29</sup>. Contrario a esta postura, existen mujeres, como la mayoría de mis entrevistadas, y las mujeres con las que conviví, que no apoyan totalmente a la justicia comunitaria, que reconocen que esta justicia tiene varias fallas, que deben ser expuestas y mejoradas y que, por tanto, no es la ideal en todos los casos y principalmente cuando se trata de temas de violencia de género. “Es una situación muy frustrante porque mi

---

<sup>28</sup> Las posturas iniciales de las organizaciones de reivindicación indígena en el continente, planteaban la existencia de una sociedad prehispánica donde las mujeres no eran subordinadas y además tenían un papel protagónico en la vida social, cultural y espiritual. De hecho, hacen referencia a que dichas condiciones se verifican con la existencia en la cosmovisión indígena, de toda una estructura de pensamiento simbólico donde las figuras mitológicas femeninas aparecen en paridad con las masculinas, especialmente en los relatos sobre las actividades creacionales de las deidades. (Acevedo 2010).

<sup>29</sup> A lo largo de mi investigación, en varias ocasiones, las mujeres con las que compartí hicieron referencia a otras mujeres indígenas que apoyan a la justicia indígena en cualquier circunstancia, algunas de ellas habían acudido a talleres sobre justicia comunitaria y dentro de estos habían escuchado e incluso debatido con las mujeres ponentes por este tema. En adición a esto, actualmente existe el Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari, a cargo principalmente de Nina Pacari y Mariana Yumbay, quienes publicaron el libro llamado “Derecho propio y administración de justicia kichwa. Guía educativa”, el cual ha sido el fundamento para la realización de varias capacitaciones a los operadores de justicia a cargo de las mujeres antes mencionadas, capacitaciones en las cuales se defiende el ejercicio del derecho propio en todo delito o infracción (Información obtenida en las entrevistas realizadas a Paolina Vercoutere el 27 de febrero de 2020, a María Piñan el 12 de febrero del 2020, y la entrevista realizada a Jueza de Otavalo el 14 de marzo de 2020).

posición como mujer quechua si debería ser la de defender la justicia indígena pero no la puedo defender” (entrevista a Paolina Vercoutere, Ibarra, 27 de febrero de 2020).

Las mujeres que se deciden por la segunda postura, generalmente se enfrentan a lo que Paolina reconoce como “una situación muy frustrante”, puesto que la comunidad, la posición política y el discurso de la dirigencia histórica los posiciona como duales y complementarios, y las mujeres que deciden exponer que su justicia no funciona, o que eligen a la justicia ordinaria por sobre la indígena, deslegitiman ese discurso de los dirigentes y de las figuras políticas de los pueblos indígenas. Varias de las mujeres con las que compartí, pertenecían a colectivos y organizaciones, una de ellas se encontraba en un puesto de elección popular, y desde allí realizaban acompañamiento a mujeres y niñas víctimas de violencia, las mismas que habían tenido experiencias previas dentro de la justicia indígena, que no habían dado resultado y que en algunos casos habían dejado los delitos en la impunidad. Estas mujeres me contaron sus experiencias frente a la justicia indígena y reconocieron sus fallas y sus fortalezas<sup>30</sup>. Una de las principales fallas de la Justicia indígena es que desconoce la voz de las víctimas y de las mujeres: “He estado y acompañado casos en donde a nombre de la justicia indígena se ha desconocido la voz de la víctima y de la madre entonces es así nosotros nos reunimos y decidimos entre cabildos que aquí se hace justicia indígena hacemos un acta, hacemos todo y las víctimas ni se enteran” (entrevista a Paolina Vercoutere, Ibarra, 27 de febrero de 2020). El imperativo de defender la justicia indígena da como resultado que en muchas ocasiones se oculten situaciones que afectan directamente los derechos de las mujeres y las niñas que han sido víctimas de algún delito. En respuesta, las mujeres indígenas son quienes se atreven a denunciarlo, a realizar acompañamiento a otras mujeres. Son estas mujeres que deciden exponer la impunidad de ciertos delitos dentro de las comunidades, quienes terminan viéndose como una especie de traidoras a la comunidad, a los discursos de los pueblos indígenas y, finalmente a esta disputa tácita de poderes entre justicias.

Algunas mujeres indígenas identifican como su prioridad a la lucha como pueblo indígena, antes que, a la lucha como mujeres. En palabras de Nina Pacari, esto no

---

<sup>30</sup> Lo que no quiere decir en ningún momento que las mujeres indígenas parte de mi trabajo de investigación, piensan que la justicia ordinaria funciona o que es superior a la indígena, pero por ser un acápite que tratará exclusivamente de las percepciones de las mujeres frente a la justicia indígena, se han tratado de obviar sus experiencias, los obstáculos que enfrentan, las fallas que identifican y sus percepciones frente a la justicia ordinaria, las cuales serán elaboradas más ampliamente en el siguiente acápite.

significa que estén en “desacuerdo con el movimiento de mujeres, sino que las realidades simplemente, son distintas” (Pacari 1998, 60). Siguiendo el planteamiento de Pacari, la identidad de género de las mujeres indígenas se construye en torno a su etnia, a su clase, y a su condición de ser mujeres, características que se encuentran relacionadas y que crean un contexto distinto; es por esto que su papel dentro de la justicia indígena responde a varios elementos que están relacionados con estas aristas que conforman el ser una mujer indígena.

La feminidad indígena está atravesada por la raza/etnicidad, clase, edad –además del género y el sexo-, las mujeres indígenas se configuran de acuerdo a patrones culturales y prácticas del poder que determinan su posición dentro del orden de sexo/género de la comunidad (Fonseca 2018). Al respecto, Butler, señala que un sujeto con un género determinado “no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente construidas” (Butler 2007, 49)

La identidad de las mujeres indígenas, no se puede entender como una identidad homogénea o bajo el precepto de que las mujeres comparten una misma situación de opresión, porque como afirma Butler, existen distintos aspectos que configuran las identidades (2007), y en este caso la etnia, clase, edad, entre otras categorías son elementos fundamentales para entender cómo se está configurando la identidad de las mujeres indígenas. Por lo que los hallazgos frente a la construcción de las mujeres indígenas como no sujetos, no constituyen una verdad universalizante ni homogeneizante, pues estas mujeres están atravesadas por varios dispositivos de poder que configuran sus identidades (Fonseca 2018).

En ese sentido desde el punto de vista individual, la mujer indígena vive y padece la discriminación, por su condición de mujer; pero desde el punto de vista colectivo, vive y padece la discriminación por su condición de pertenencia a un pueblo indígena, dicho, en otros términos, por su condición étnica. (Pacari 1998, 62).

Junto con esta construcción de la mujer indígena, se ha desarrollado un imaginario que ubica a las mujeres indígenas como guardianas de la cultura. A las mujeres indígenas se les ha asignado un rol que responde a una especie de esencialismo cultural, que las ubica como guardianas y reproductoras de la cultura (García 2012).

“Hay todas las voces masculinas culturales que dicen lo que no es el ser de una mujer quichua, hay una utilización de ciertos discursos políticos de los hombres que han

tenido la palabra hasta aquí de los hombres quichua de decir que es ser mujer indígena y que no” (entrevista a Paolina Vercoutere, Ibarra, 27 de febrero de 2020).

En base a este imaginario de “preservar la cultura” en el cuerpo de las mujeres, los hombres reproducen discursos sobre la norma femenina indígena, es decir, sobre el deber ser de una mujer indígena, en este caso quichua. De modo que, son las mujeres a través de este mandato comunitario, quienes están sujetas a las normas de la comunidad, en base a una idea colectiva de preservación de la cultura, por lo cual, son quienes mantienen su vestimenta, el idioma entre otros (Hernández 2008; Radcliffe 2008).

Estas características desembocan en la imposición y cumplimiento de roles femeninos específicos dentro de la comunidad, los cuales dan como resultado que las mujeres tengan menor injerencia política, menor acceso a la educación y menor acceso a cargos dentro del cabildo, como por ejemplo, ser parte de las comisiones de justicia, que algunas no hablen español y que se encuentren en mayor índice de pobreza que los hombres (Pequeño 2009), datos que ya fueron analizados en capítulos anteriores.

El imaginario de las mujeres como guardianas de la cultura, se convierte en un factor fundamental dentro del rol que tienen las mujeres frente a la justicia, puesto que se entendería que están llamadas a defender y promover la justicia indígena antes que la ordinaria. En consecuencia, las mujeres que se atreven a criticar a la justicia indígena, o que deciden abiertamente llevar sus casos a la justicia ordinaria enfrentan un estigma de la comunidad, puesto que su decisión ha significado una ruptura de las normas comunitarias y una resignificación de un rol “femenino indígena”.

Ninguna de las dos justicias funciona para nosotras, yo como quichua, yo sé que para mí es bien duro decir esto porque me van a caer, siempre que se dice esto para afuera es como la traidora. Sin embargo, como mujer no puedo decir algo distinto, yo acompañaba casos en donde la comunidad realmente haya reparado o sea a los que he tenido acercamiento es realmente una re victimización (entrevista a Paolina Vercoutere, Ibarra, 27 de febrero de 2020).

Es así que, la percepción de las mujeres indígenas sobre la justicia comunitaria está determinada por factores que responden a su construcción como mujeres, pero también como indígenas, como parte de una comunidad y finalmente a un imaginario de guardianas de la cultura. Por lo cual, el rol que desempeñan dentro de las relaciones entre justicias y el significado de apoyar o no una declinación de competencia, trasciende los sistemas legales y significa un ejercicio de agencia de las mujeres en

respuesta a un sistema de “dos opresores”, mismo que será analizado en líneas posteriores.

#### **6.1.1.1. Las diferencias intergeneracionales en la percepción de la justicia indígena**

En el trabajo de campo, pude reconocer a la edad de las mujeres como otro de los elementos que determina su posición frente a la justicia comunitaria. Como se mencionó en líneas anteriores, la identidad está construida por varios elementos que configuran al sujeto, en este caso al ser mujer indígena quichua. La edad es parte de estos elementos, y aunque en un principio no la establecí como uno de mis objetos de análisis, el carácter generacional fue recurrente dentro de las observaciones y entrevistas que realicé, mismo que está íntimamente relacionado con los elementos analizados en el acápite anterior, como son los roles, basados en una dicotomía entre lo público y privado, en un discurso que invisibiliza las diferencias y en una estructura que coloca a la mujer indígena en la otredad.

“Qué bueno que se vaya a hablar de justicia porque a nosotras, mujeres y peor jóvenes, nunca nos escuchan, no nos dejan hablar, qué bueno que se topen estos temas y se nos incluya a nosotras” (intervención de una de las mujeres durante la reunión con la asociación de mujeres de la comunidad de Turuco, Notas de campo, Turuco, 12 de febrero del 2020).

Dentro de las comunidades, la edad es un elemento que determina muchas de las normas comunitarias, la posición dentro de la comunidad, el rol a cumplir y las normas de convivencia. Específicamente, dentro de las comunidades quichuas de la Sierra, los adultos mayores son considerados sabios, maestros y en muchas ocasiones son los presidentes de la comunidad. Dentro de los procesos de justicia comunitaria, son ellos los llamados a aconsejar al infractor y en muchos casos a valorar la infracción cometida y decidir cuál es la sanción a aplicarse (García 2012). La experiencia, en varios temas sobre el manejo de la comunidad, los lleva a tener una voz legitimada dentro de la misma<sup>31</sup> (García 2012; Pequeño 2009). A pesar de que las mujeres también son llamadas a aconsejar y a ejecutar la sanción en determinados casos, y de que el respeto hacia ellas es una de las normas comunitarias, en base a su experiencia y saberes y a la

---

<sup>31</sup> Cabe recalcar que este es un común denominador, bastante general, puesto que, si se indaga más a profundidad, existen trabajos investigativos dentro de las comunidades indígenas, en los que se reconoce una lucha de poder intergeneracional, la cual está dando como resultado que los “ancianos” sean relegados a temas de índole ritual y que su importancia e influencia sobre la comunidad empiece a perder fuerza (Reyes Gomez, y otros 2013).

posición que ocupan como guardianas de la cultura. Su voz, y su posibilidad de hacerla escuchar no es la misma que en los hombres.

La comunidad es un campo, de acuerdo a lo propuesto por Bourdieu (2000). Dentro del campo social de la comunidad, los hombres son quienes acumulan la mayor cantidad de capitales (2000), principalmente por los elementos de construcción de la identidad y la determinación de los roles dentro de la comunidad, mismos que le agregan mayor valor simbólico a los roles masculinos y a las actividades que realizan, sin mencionar que esto les permite el acceso a otros capitales, como el cultural. La posición de los hombres dentro de la comunidad, surge de un proceso histórico en el que el establecimiento de las relaciones entre los indígenas y el Estado fue masculinizado, consecuentemente, según O'Connor, "la superposición del Estado, la hacienda y los patriarcados indígenas favorecieron a los hombres indígenas en su interlocución con el Estado" (Moreno Parra 2014, 16). Es por esto que, sistemas de opresión como el género, la etnia e incluso la edad son elementos que determinan la posición de los sujetos en el campo -comunidad- y su legitimación. El elemento de la edad determina diferencias entre la subjetividad de las mujeres quichuas de la Sierra, diferencias que se ven reflejadas dentro de la disputa entre justicias, dentro del debate entre apoyar o no a la justicia indígena o de elegir a la justicia ordinaria.

Cuando era la discusión justamente sobre el Sumak Kawsaypa Kati Kamachik, justo lo que había una contraposición de criterios entre las dirigentes que siempre han estado acá llevando adelante la organización y las jóvenes, porque ellas desde esa visión de familia, de reintegrar a la sociedad y todo eso, en el caso de alimentos incluso, lo que no me pareció no, lo que decían es que la justicia comunitaria sí puede ver varios temas que incluyan temas de violencia e incluso de alimentos como le comenté (entrevista a María Píñán, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

Lo expresado por Mary, da cuenta de la forma en la que se perciben las cosas y la forma en la que las respuestas a determinadas normas comunitarias cambian a medida que pasa el tiempo. Las mujeres adultas y adultas mayores, han pasado por procesos de construcción de la identidad distintos, en los cuales como mencionó Nina Pacari, la lucha por el pueblo indígena, la lucha colectiva era la prioridad sobre cualquier otra (1998); Asimismo en su construcción como sujetas dentro de la comunidad, las normas comunitarias priorizaban a la familia y al mantenimiento de la unión familiar como uno

de los pilares fundamentales de la armonía en la comunidad, por lo que, decidir denunciar a un esposo o pareja agresora significaba romper con las dinámicas familiares y de comunidad, lo cual en muchos casos no era posible.

Cuando regresan a la comunidad es súper complicado porque el sistema patriarcal machista comunitarios le fortalece al agresor entonces siempre jalan, aunque ella esté un poco ya bien parada en decidirse seguir el proceso se decae cuando regresa al territorio, porque ahí desde el cabildo, los mismos papas, los compadres, los padrinos, sobre todo influye sobre ella, que por favor no dañen le matrimonio de aquel (entrevista a Albina Moreno, coordinadora del Centro de Atención Integral a la Mujer y la Familia Imbabureña, Ibarra, 11 de marzo del 2020).

Dentro de las normas comunitarias que configuran la construcción de los sujetos y en muchos casos legitiman la dominación masculina, se encuentra el “pacto de silencio” que ya fue mencionado en capítulos anteriores. Este pacto fue identificado por Andrea Pequeño, quien menciona que existe un pacto de silencio tácito dentro de las comunidades indígenas, el cual impide a las mujeres impide denunciar a sus agresores, principalmente por miedo al estigma y rechazo posterior de la comunidad (Pequeño 2009). Esta norma comunitaria que legitima la violencia simbólica se rompe cada vez que una mujer decide denunciar -ya sea dentro de su comunidad y fuera de ella-, y, al mismo tiempo se rompe esta lógica de un discurso de complementariedad que invisibiliza la desigualdad de género cuando una mujer elige a la justicia ordinaria por sobre la indígena.

Entonces enfocamos ese trabajo en activar la participación de las mujeres y que, a través de eso, las mujeres tengan el empoderamiento, los instrumentos necesarios para asumir su rol, generalmente la mayoría son jefas de hogar (...). Entonces hay un tema de violencia por ser mujeres, por su condición socioeconómica, por ser indígenas, entonces el tema de la violencia está socioculturalmente arraigado dentro de la comunidad, entonces en ese sentido, los proyectos que al menos desde la UNORCAC se ha gestionado, están en función de que la mujer pueda tener los instrumentos necesarios para primeramente salir de ese espacio que solamente es el hogar, sobresalir e incursionar en la parte organizativa del cabildo (entrevista a María Píñán, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

La familia, a pesar de continuar siendo una estructura fundamental dentro de la comunidad, responde a nuevas dinámicas, principalmente por la acumulación de varios

capitales por parte de las mujeres, como el cultural y el económico. La independencia económica era sin duda uno de los principales enfoques de los dos grupos de mujeres con los que compartí en mi trabajo de campo, a través de varias estrategias como las cajas de ahorro comunal para enfrentar emergencias, la organización de actividades como bingos, bailes dentro de la comunidad, la organización de ferias y la búsqueda de financiamientos de proyectos propios, las mujeres buscaban métodos de subsistencia que les permitieran terminar con la dependencia económica de sus maridos. La búsqueda de la independencia económica permite a muchas mujeres -jóvenes principalmente- una mayor posibilidad de denunciar si sufren violencia y de separarse de sus agresores. El empoderamiento económico es una de las claves para romper el pacto de silencio, y de luchar contra la violencia dentro de los pueblos indígenas y fuera de ellos.

Las mujeres jóvenes -por varias circunstancias, entre ellas las diversas luchas por los derechos de las mujeres y el empoderamiento económico, tienen una visión y una expectativa distinta sobre la justicia, son más críticas al respecto y en la mayoría de casos prefieren a la justicia ordinaria por sobre la indígena. La desconfianza en el sistema de justicia de la comunidad que generalmente es manejado por hombres, se configura también como un elemento decisivo en la preferencia de las mujeres por la justicia ordinaria. Las mujeres conocen que su voz no será escuchada, que muchas veces ni siquiera lo es por las mujeres mayores de la comunidad y mucho menos por hombres que responden a una complicidad masculina en el manejo de la justicia. “Cuando quiera conversamos no más de la justicia, aquí las mujeres siempre opinan, toda la comunidad opina, somos bien justos” (Dirigente de la comunidad de Turuco en baile por San Valentín, Notas de campo, Turuco, 14 de febrero de 2020).

En ese sentido las mujeres jóvenes, que en su mayoría deciden acudir a la justicia ordinaria, no solo que rompen con normas comunitarias, sino que demuestran que la cultura es cambiante, que las estructuras pueden ser modificadas y que su acumulación de capitales, que tienen que ver con el acceso a la educación, al idioma y en muchos casos a espacios organizativos de mujeres, les permiten reconocer que existen fallas dentro del sistema, que hay casos que no pueden ni deben ser tratados dentro de la justicia indígena y que las prácticas de la justicia indígena pueden ser modificadas en beneficio de los derechos de las mujeres y las niñas.

### **6.1.2. Percepciones de las mujeres frente a la justicia ordinaria**

Se podría llegar a pensar que la preferencia de las mujeres indígenas por la justicia ordinaria significa que confían en el sistema judicial occidental, que este sistema funciona para ellas; pero la realidad es muy distinta. La justicia ordinaria representa para las mujeres indígenas una salida, retomando la poderosa frase de Paolina, en una elección entre opresores, las mujeres eligen al más fuerte, al que también ejerce poder sobre sus opresores más directos. Es así que, la elección de las mujeres indígenas no responde a un tema de conveniencia, o a un tema de confianza en una determinada justicia, sino que se resume en una especie de encrucijada en la que se debe elegir entre opresores y tratar de encontrar una salida. “Finalmente decir que en ninguna de las dos justicias para nosotras las mujeres indígenas hay reparación, ni dentro de la comunidad ni dentro del Estado.” (entrevista a Paolina Vercoutere, Ibarra, 27 de febrero de 2020).

Elegir a la justicia ordinaria les permite a las víctimas – principalmente- asegurar que existirá un juicio, que no se elaborará un acta con desconocimiento de la mismas, al final crea un imaginario – no del todo cierto- de que la víctima estará presente en el proceso. El sistema judicial ordinario, con todos los procesos judiciales que conlleva termina incomodando a la comunidad, de algún modo posicionando la voz de las mujeres, a pesar de que, paradójicamente esta no sea escuchada dentro del sistema.

A pesar de que las mujeres indígenas eligen al opresor que está por encima del sistema masculino de la comunidad, su elección no les garantiza que encontrarán lo que buscan, que repararan sus derechos, debido a que, como se analizó en capítulos anteriores, el sistema judicial está atravesado por el racismo y por tanto, responde a una jerarquía de raza e incluso de clase.

El acceso a la otra justicia (ordinaria) es de alguna manera una salida, de alguna manera porque finalmente no es ninguna salida, porque llega otro sistema donde igual como de una manera más civilizada, más escondida, pero sí ejerciendo racismo por si es una mujer humilde, sí hay el tema de clases sociales súper fuerte y el tema racial también en la manera como se les trata, como se les maltrata, como exponiéndoles tanto de su ignorancia, o sea cosas realmente burdas de un maltrato terrible a las mujeres que en general son mujeres que vienen de situaciones de mucha pobreza. Entonces para mí es una experiencia muy frustrante para una mujer, como mujer quichua sí debería defender la justicia indígena pero no la puedo defender, pero también tengo la conciencia de que existe una estructura, un estado que ha puesto solamente en la Constitución que hay

unos derechos colectivos pero que no ha hecho ninguna acción en la realidad (entrevista a Paolina Vercoutare, Ibarra, 27 de febrero de 2020).

Como se puede evidenciar en lo expresado por mi entrevistada, el proceso de enfrentarse a la justicia ordinaria puede llegar a ser muy doloroso e incluso humillante. La justicia ordinaria responde a una estructura racista y de clase, por ese motivo es fundamental tener presente que el racismo no es una situación individual, no corresponde a una forma de pensar, sino, que es un sistema estructural que determina la formación de los sujetos y las instituciones. En este caso, el sistema judicial, que responde a estas dinámicas y las reproduce, obstaculiza de diversas formas el acceso de las mujeres a la justicia.

A partir del trabajo de campo se pudo evidenciar que aun en las ciudades con mayor presencia de pueblos indígenas y con dinámicas interétnicas distintas, en las que la frontera étnica puede llegar a negociarse, como la ciudad de Otavalo, el racismo en el sistema judicial, aunque más imperceptible sigue presente. El Estado y el sistema judicial tienden a exotizar o barbarizar a los pueblos indígenas. En varias de las ocasiones en las que me encontraba en una de las instituciones del Poder Judicial, pude escuchar, -cuando se hablaba de delitos que incluían a personas indígenas-, el termino de *rusticidad*, también señalado por la investigación de Encalada en las cortes de Riobamba (Encalada Falconí 2016). “Me han de decir que no sabía que no podía tener relaciones con una menor porque eso en la comunidad se permite, como queriendo alegar rusticidad” (Frase mencionada por un operador de justicia en una conversación con otro operador de justicia en su oficina, Notas de campo, Ibarra, 24 de enero de 2020).

A pesar de que este concepto ya no existe como tal en la normativa ecuatoriana, y no constituye más un elemento dentro de un proceso, muchos operadores de justicia en la práctica lo utilizan para contextualizar la situación o el delito al que se enfrentan, si éste incluye a personas indígenas. De modo que, actuaciones como éstas nuevamente dan cuenta de que el racismo judicial puede ser analizado desde las prácticas cotidianas de los operadores de justicia, y la forma en la que esta percepción del indígena como el otro, como el “rústico” casi salvaje, determina que las mujeres sean tratadas de la forma en la que expresa Paolina Vercoutare, y da una luz sobre las razones por las que en muchas ocasiones las mujeres indígenas prefieren desistir de su denuncia.

Las mujeres indígenas, como ya se mencionó anteriormente, están configuradas por varios sistemas de opresión como son: la clase, la etnia, el género, la edad, entre otras. De modo que su situación frente al sistema ordinario es sumamente distinta a la de una mujer mestiza, o un hombre indígena, una mujer afrodescendiente y en general a la de otras personas que están atravesadas por distintos sistemas de opresión. Lo anterior, da como consecuencia que el acceso a la justicia ordinaria, sea especialmente difícil, por situaciones que se presentan de forma diferenciada para las mujeres indígenas, entre las cuales se encuentran: el idioma, las distancias, la presión de la comunidad, los costos que implican el acudir a la justicia ordinaria.

Una de las preguntas que realicé a todos y todas mis entrevistadas servidoras públicas del sistema judicial, fue sobre la existencia de intérpretes o traductores dentro de las instituciones a las que pertenecían, y en todos los casos, la respuesta fue la misma. No existen traductores y mucho menos intérpretes<sup>32</sup>, muchos mencionaban que existe al menos “una compañera indígena”, que trabaja en algún otro cargo y es a la que suelen pedirle ayuda cuando la víctima no maneja el idioma. Para mis entrevistados el idioma no representaba un obstáculo, pero para las mujeres indígenas éste se configura en uno de los principales problemas en el momento de acudir a la justicia ordinaria, puesto que al no contar con un traductor, y al existir tantas actuaciones judiciales (testimonio anticipado, versiones, diligencias, impulsos fiscales, audiencias, entre otros) en las que “la compañera indígena” no podrá estar presente, la comunicación se vuelve casi imposible y la idea de encontrar una salida se desvanece.

El desconocimiento del idioma, junto con otros factores como la distancia, la falta de dinero y, en muchos casos, el desinterés de los operadores y operadoras de justicia en los casos de violencia son elementos que obstaculizan el acceso de las mujeres indígenas a la justicia, y que, tal como lo mencionaron mis entrevistadas, las coloca en una doble situación de opresión en la que finalmente no encuentran la salida, y en

muchos de los casos no encuentran “justicia” y los casos quedan en la impunidad, igual que lo que sucede en algunos casos en la Justicia Indígena.

---

<sup>32</sup> A pesar de que existe un Protocolo para Peritos intérpretes y traductores que actúan en casos de violencia basada en Género, dentro de las entidades judiciales, la costumbre es utilizar a personas que conocen el idioma, puesto que el trámite para conseguir un perito suele demorarse y además tiene un costo, por lo tanto, los peritos traductores no fueron utilizados en ningún momento durante mi trabajo de campo, al menos no para personas que hablen kichwa, pero si para personas que hablen inglés.

## **6.2. La voz de las víctimas dentro de las justicias. ¿Qué pasa con la decisión de las víctimas en la Justicia Ordinaria?**

Dentro de mi trabajo de campo, en muchas ocasiones escuché a la mayoría de los operadores y operadoras de justicia coincidir en que, en el caso de que la víctima solicite o apoye una solicitud de declinación de competencia, ellos y ellas no apoyarían su decisión y se opondrían a la misma formalmente en la audiencia.

Obviamente que no apoyaría la decisión de la víctima de querer que su caso se decline, como le había manifestado anteriormente, soy fiscal de violencia de género y obviamente los delitos de género son derechos en contra de la mujer, por lo tanto, como la suscrita fiscal, estaría en total desacuerdo (entrevista a Fiscal, Ibarra, el 2 de marzo de 2020).

En un principio, durante la planificación de mi proceso de investigación, no consideré como un elemento de análisis a la voz de las mujeres indígenas en esta disputa entre justicias, principalmente porque no había podido observarlo mientras hacía mis acercamientos a la investigación; sin embargo, dentro del trabajo de campo y en la convivencia diaria con los y las operadoras de justicia, pude evidenciar su posición frente a las mujeres indígenas dentro de temas de violencia y dentro de situaciones tan polémicas como son las declinaciones de competencia, y, al mismo tiempo, la posibilidad de las mujeres indígenas de que su voz sea escuchada dentro de los distintos sistemas de justicia.

Dentro de la imposibilidad de escuchar la voz de las mujeres indígenas, por parte, principalmente de las personas pertenecientes al sistema de justicia ordinario, se encuentran dos elementos de análisis. El primero se refiere a lo que los operadores de justicia entienden por cultura, y el segundo, al imaginario que tienen dichos operadores sobre la violencia como parte de la cultura. El primer elemento fue analizado en líneas anteriores, pero con respecto al segundo y de acuerdo con lo observado y escuchado en el trabajo de campo, la percepción de la cultura que se tiene dentro del sistema judicial es un elemento determinante en sus formas de actuar frente a una declinación de competencia e incluso frente a las mujeres indígenas.

### **6.2.1. El imaginario de los operadores de justicia de la violencia de género como cultura en los pueblos indígenas**

Los y las operadoras de justicia definen a la cultura como inamovible, tradicional y no sujeta a cambios de modo que, en base a este concepto, entienden a la violencia de género como parte integral de la cultura.

Existe violencia, así como hay violencia con las mujeres blancas, mestizas, negras, ahora que por ser indígenas nosotras estemos acostumbradas, no me puedes decir que, por ser parte de una comunidad, de una cultura, de una cosmovisión de una filosofía de vida, nosotros como consecuencia asumamos la violencia como una normalidad, es una visión totalmente colonial (entrevista a Verónica Yuquilema, Ibarra, 16 de mayo de 2017, citada en Cifuentes 2018, 107).

Es así que la violencia y la cultura pasan a ser parte de un mismo conjunto, el cual determina la percepción de los operadores de justicia frente a los pueblos indígenas y frente a las mujeres indígenas.

Ellas se encuentran en ese círculo de violencia, sumado a eso viene el patriarcado que ellas viven, la costumbre se puede decir; ellas, como vulgarmente se dice, aunque pegue marido es, y se resisten a denunciar al hombre; al hombre ellas les ven como lo máximo, como si fueran el rey (entrevista a Fiscal, Ibarra, 2 de marzo de 2020).

La misma respuesta, repetida en varias ocasiones por mis entrevistadas y entrevistados, da cuenta de las relaciones de poder que permean el ejercicio de la justicia y que reproducen un sistema de racismo y colonialidad que invisibiliza y no escucha la voz de las mujeres indígenas. De acuerdo con las personas que representan al sistema ordinario, la violencia de género hacia las mujeres es parte integral de la cultura de los pueblos indígenas. Muchos y muchas de mis entrevistadas recalcan que este era uno de los principales motivos por los cuales las mujeres indígenas no denunciaban la violencia o por las que gran cantidad de delitos quedaban en la impunidad. “Es la idiosincrasia de la gente, de las mujeres indígenas, es esa sumisión que tiene la mujer bajo el poder, el dominio del hombre, yo creo que eso es fundamental.” (entrevista a Fiscal de Imbabura, Ibarra, 2 de marzo de 2020).

El imaginario construido y reproducido por los y las operadoras de justicia parte de mi investigación, no solo que termina por normalizar la violencia dentro de las comunidades, sino que también impide que se reconozca a la violencia de género como

estructural, por lo que los operadores de justicia terminan entendiéndola como aislada, como un fenómeno individual y, atada a lo que entienden por cultura.

**A:** Pero al final, la violencia de género la vivimos todas, está normalizada.

**E:** No, eso sí que no, yo lucho contra eso (risas). (entrevista a Fiscal, Ibarra, 20 de febrero de 2020)

Nuevamente el debate en torno a la cultura se vuelve fundamental, la interpretación que los servidores públicos de la justicia ordinaria hacen de la cultura, tiene que ver con una idea anacrónica basada en una construcción del sujeto en relación a un “otro/a”, en una prenoción de lo indígena como lo “bárbaro”, como lo inferior (Bidaseca 2011) La cultura y lo que significa para determinados grupos en distintos contextos depende de varios factores. Existe una concepción ampliamente aceptada y reproducida dentro de la población blanca mestiza, de la cultura como atávica y, por tanto, contraria a los derechos de las mujeres y al género, y las luchas en torno a este (Hernández y Canessa 2012)

Sugerir que “lo indígena” es algo inmutable y definido por una herencia directa de las culturas precolombinas, aparte de ser absurdo, les niega a los pueblos indígenas su vitalidad cultural y su historia. La tendencia a presentar a las culturas indígenas como atávicas es distintiva de un racismo que les relega a la historia antigua y no les reconoce su relevancia actual. Las culturas indígenas no son ni más ni menos “tradicionales” que las culturas occidentales, y en muchos casos las primeras son mucho más abiertas al cambio social. (Hernández y Canessa 2012, 21).

Las tensiones entre la cultura y el género han llevado a desarrollar un razonamiento - compartido por los operadores de justicia- de que para que la violencia desaparezca es necesario que la cultura también lo haga, dejando de lado toda posibilidad de articulación entre derechos y cultura. Al mismo tiempo que asumiendo que la cultura sobre todo de los pueblos indígenas no está sujeta a cambios y, finalmente, olvidando que las luchas y los procesos de agencia de las mujeres indígenas son parte también de esa cultura (Hernández y Canessa 2012). Este imaginario da como consecuencia que, para el criterio de los operadores de justicia, las mujeres no puedan decidir por sí mismas, es decir, que su voz no valga dentro del proceso y que al final sean consideradas “no sujetas”.

El fragmento de entrevista de líneas anteriores, reproduce la respuesta de una mujer frente a mi afirmación de que la violencia nos atraviesa a todas, como se puede evidenciar, el considerar a la violencia como cultural -perteneciente a las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas-, no solo que reproduce una estructura colonial y racista que normaliza la

violencia dentro de las comunidades y que ve a las mujeres como sujetas sin voz que necesitan ser salvadas, sino que también, termina por invisibilizar a la violencia de género que atraviesa a todas las mujeres independientemente de su etnia, edad o clase.

### **6.3. El colonialismo jurídico y la percepción de la violencia hacia las mujeres dentro de las comunidades**

El imaginario de una cultura basada en la violencia da como resultado que tanto las operadoras como los operadores de justicia -en su mayoría- desarrollen una posición frente al pluralismo jurídico, a la declinación de competencia y frente a la justicia indígena, que generalmente se resume en no declinar y en no establecer relaciones entre justicias, lo que deja en evidencia la desconfianza existente en la justicia indígena y las diferencias estructurales entre justicias. Un imaginario basado en un deseo de separarse de lo indígena, ubica a una cultura como superior a la otra, y construye una idea de una cultura “violenta y tradicional” que necesita ser cambiada e intervenida. Dentro de esta falsa idea de cultura basada en el colonialismo se ubica la percepción de violencia machista como cultura que tienen los servidores y servidoras judiciales sobre los pueblos indígenas, idea por la que, en consecuencia, los consideran incapaces de tratar temas de violencia<sup>33</sup>. El imaginario de la violencia como parte de la cultura, da como resultado que se ignoren otros factores que dificultan el acceso de las mujeres indígenas a la justicia, elementos que se han venido analizando dentro del presente trabajo y que tienen que ver con el funcionamiento de la justicia ordinaria, el racismo en las prácticas cotidianas de los operadores de justicia y las diferencias estructurales que son consecuencia de un sistema basado en la diferenciación en base a la “raza” (Fonseca 2018).

#### **6.3.1. ¿Es la cultura o es la violencia?**

La constante postura de mis entrevistados y entrevistadas de que la cultura indígena es violenta con las mujeres, y de que la única forma de salvarlas es decidiendo por ellas,

---

<sup>33</sup> Uno de los principales argumentos que usaban los y las operadoras de justicia dentro de mi trabajo de campo se refería a que la justicia indígena únicamente puede tratar conflictos internos, pero cuando se les preguntaba sobre el alcance de esa afirmación, muchos no sabían con exactitud a que se refería, pero si estaban seguros y seguras de que no incluía los delitos de violencia de género, porque estos no debían ni deberían ser tratados dentro de la comunidad, puede que ocurran al interno, pero el tema de la violencia debe tratarse en otros espacios neutrales y que no tomen a la violencia como parte de la cultura.

me llevó a cuestionarme sobre los elementos que los juzgadores no ven o prefieren no considerar, y evidentemente, este elemento es el colonialismo, un pasado y presente que nos interpela y nos atraviesa como sujetos y sujetas. Es el colonialismo el que no permite que se consideren otras posibilidades para la violencia hacia las mujeres indígenas, y es este colonialismo el que no permite que las mujeres tengan espacios de enunciación dentro de la Justicia Ordinaria.

Hay que mirar la problemática desde atrás, como se produce esta violencia sistemática, y eso tiene un pasado colonial, en las comunidades tienen ese peso. Tú ves el tema de la religión metida en las comunidades, estas cuestiones religiosas que remarcan más esas diferencias de lo que es la mujer y lo que es el hombre pero que culturalmente no existe, y eso te digo yo porque soy parte de un pueblo y una comunidad que ha crecido con ciertos patrones que fueron concebidos como parte de la cultura, cuando tú ves que eso no es parte de la cultura, nuestra cultura como Puruhá, como Saraguro, eso es parte de una imposición del pensamiento traído por el cristianismo y el cristianismo en conjunto con los colonizadores, entonces digamos todo ese pasado es lo que evidencia la realidad de la comunidad indígena ahora. (entrevista a Verónica Yuquilema, Ibarra, 16 de mayo de 2017, citada en Cifuentes 2018, 106).

De acuerdo con varias autoras, fue el colonialismo occidental el que impuso varias normas y códigos que derivaron en la diferenciación entre géneros y en la consecuente inferiorización de la mujer indígena (Segato 2003), de modo que las relaciones de género de tal forma como las conocemos se estructuraron con la colonización a través de sus principales instituciones como el Estado, Iglesia y la familia, por lo que para varias autoras la “occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género pueden leerse como procesos paralelos” (Rivera Cusicanqui 1996, 3).

En consecuencia, lo que termina por no verse es la forma en la que la colonia ha influido en los pueblos indígenas, la forma en la que ese pasado colonial que en muchos casos se trata de mantener -como en la ciudad de Ibarra- es también uno de los causantes de la violencia y de la desigualdad en las relaciones de género. Finalmente, lo que se pretende a través de esta analogía entre violencia y cultura es construir a los pueblos indígenas como bárbaros, como violentos, sin reparar en un pasado colonial que estructuró las relaciones de género no solo dentro de los pueblos indígenas, sino también dentro del “mundo occidental”.

Dentro del trabajo de campo, a pesar de que se identificaron diferencias entre las ciudades en las que se investigó, no encontré diferencias entre los operadores de justicia de estas ciudades en cuanto a esta idea que comparten sobre la violencia como parte de la cultura.

Pero eso también es un tema que hay que tratarle un poquito con pinzas porque en muchas mujeres por ejemplo admiten la violencia como un sistema normal dentro de las comunidades y es como que se pretende dentro de la cultura de ellos normalizar la violencia y digamos que en esto resulta bastante importante al momento de juzgar una violencia de género se practique lo que son los informes antropológicos. El informe antropológico es muy esencial para estos temas para nosotros conocer si es que para ellos el tema de violencia de género o violencia intrafamiliar es un tema cultural de ellos, pero sin embargo, veo que en bastantes mujeres han venido y trabajando en el tema de la erradicación de la violencia intrafamiliar o violencia de género; ha habido bastantes avances; sin embargo, como le repito, es una cuestión cultural y más fuerte en las etnias indígenas porque piensan que las mujeres son objetos, entonces ellos pueden manipular; entonces la violencia de género es bastante marcada en lo que son etnias indígenas, pero sí veo que están trabajando bastante para de alguna manera disminuir el tema de violencia de género. (entrevista a Juez de Otavalo, Otavalo, 14 de marzo de 2020).

A pesar de que dentro de la ciudad de Otavalo existen procesos de negociación de la frontera étnica, el colonialismo permea los espacios, la construcción de los sujetos y la aplicación de la justicia. La afirmación realizada por el juzgador, da cuenta de la forma en la que los operadores de justicia ven a las mujeres indígenas y ven a la relación entre violencia y cultura, para éstos, la etnia es un factor determinante en el nivel de violencia y en la forma de actuar frente a ésta.

Cuando los operadores de justicia manifiestan que no considerarían la decisión de la víctima, o que las mujeres indígenas están acostumbradas a la violencia, automáticamente se está imponiendo la voz de la norma a través de las interpretaciones de quienes la aplican. De modo que, retomando a Bidaseca, las mujeres indígenas no tienen voz dentro del proceso, no porque ellas no puedan hablar, sino por el hecho de que su voz no será escuchada cuando denuncien la injusticia (Bidaseca 2011). Es así, que, dentro de una disputa entre justicias, en las cuales unos poderes se contraponen a otros, las mujeres indígenas, partes activas en estos procesos, víctimas de distintas violencias, no encuentran un espacio de enunciación y por tanto su capacidad de decidir su posibilidad de denunciar la violencia y, finalmente, su voz, se silencian en una lucha entre opresores que deciden sobre ellas.

Para efectos de este acápite se tomó el concepto de colonialismo jurídico desarrollado en uno de los textos de Karina Bidaseca, y el impacto de éste concepto en la percepción que construyen y reproducen los operadores de justicia frente a la violencia de género dentro de los pueblos indígenas. Como se ha podido evidenciar dentro de los fragmentos de las entrevistas a los operadores de justicia, reproducidos dentro del presente trabajo de investigación, existe una recurrente “narrativa femenina de la subalternización” (Bidaseca 2011, 61), a través de la cual, las y los servidores judiciales dan una muerte simbólica a las subalternas que en este caso son las mujeres indígenas (Bidaseca 2011). El hecho de que la decisión de las mujeres frente a una solicitud de declinación de competencia no sea escuchada, se trata de un caso en el que la voz de una mujer o una niña no pueden ser pronunciadas porque “en sentido spivakiano carece de un lugar de enunciación, atrapada entre dos justicias” (Bidaseca 2011, 70).

En consecuencia, la normalización e incluso separación en base a la etnia y la cultura de la violencia de género, da como resultado que las mujeres indígenas, en función de una idea del derecho y la justicia de “precautelar los derechos de las víctimas”, sean silenciadas, no encuentren un espacio de enunciación y sean las mujeres (generalmente blanco-mestizas) quienes terminen hablando por ellas.

#### **6.4. Agencia de las mujeres en la decisión entre justicias**

Puede parecer a simple vista que el acápite anterior elimina cualquier posibilidad de agencia de las mujeres indígenas, debido a que, se naturaliza la violencia de género, las mujeres indígenas no son escuchadas, no cuentan con un espacio de enunciación y se encuentran atrapadas entre dos justicias; sin embargo, afirmar que las mujeres indígenas, que participan en procesos dentro de la justicia ordinaria y de la justicia indígena, se encuentran imposibilitadas de cualquier agencia y aceptan las injusticias que ocurren a su alrededor sin cuestionarlas, sería una falacia. Como es claro, dentro de todas las estructuras existen procesos y espacios de agencia. En este punto, es importante retomar lo planteado por autoras como Sabah Mahmood, quien defiende que existen varias formas de ejercer la agencia que no necesariamente responden al modelo occidental (Mahmood 2008).

En un principio y aun estando dentro del campo, identificaba a cualquier actividad que realizan las mujeres indígenas como agencia. La anterior, es una trampa en la que resulta fácil caer, principalmente por la romantización que existe de los pueblos indígenas y de la agencia. Para evitarlo, es necesario conceptualizar lo que se entiende dentro de este trabajo de investigación como agencia. A lo largo de todo el trabajo de investigación, se han mencionado varios sistemas de opresión que interpelan a las mujeres indígenas, además de que se ha dejado claro que los operadores de justicia las consideran víctimas de su cultura. Bajo ese contexto identificar la agencia, sobre todo de las mujeres con las que compartí, ha sido un proceso en el que he identificado su posición dentro de la relación entre las justicias, dentro de cada una de las ciudades investigadas y finalmente dentro de sus sistemas de justicia. El contexto no puede ser separado de la agencia, por lo que siguiendo a Ortner, cada cultura construye su propia forma de agencia (Ortner citado en Moreno Parra 2014).

Existe una tendencia a entender la agencia como un cambio en la estructura de dominación; sin embargo, la agencia no siempre significa eso. En el presente trabajo la agencia será entendida como la capacidad de actuar, la misma que puede no conllevar una acción, pero si, el hecho de tomar consciencia sobre la dominación, de articular nuevas formas de entender la justicia y sobre todo de reunirse para apoyarse entre mujeres. La agencia, por tanto, no será entendida bajo preceptos liberales que la ubican como una reacción a la dominación que cambia la estructura (Mahmood 2008). La agencia dentro de mi investigación, se trata de las decisiones de las mujeres, de las diversas formas que han encontrado de levantar la voz aún en el espacio de los opresores, y sobre todo, de la toma de consciencia, misma que se ve plasmada en la elección entre justicias y en el acompañamiento femenino.

Dentro del presente acápite se presentarán las formas de agencia que a mi criterio son relevantes y desmontan el imaginario de las mujeres indígenas como pasivas, violentadas y acostumbradas, imaginario que responde a la colonialidad del ser, saber y poder (Quijano, 2000).

Todas las mujeres con las que pude compartir, desempeñaban su agencia de distintas formas y en distintos espacios. Muchas de ellas pertenecen a grupos de mujeres organizados que ayudan a otras mujeres, otras pertenecen a la política, algunas han creado grupos de emprendimientos, de medicina ancestral, y en su mayoría, tienen redes de apoyo, incluso en temas económicos; sin embargo, en concordancia con el objetivo

de esta investigación únicamente se analizará la agencia que se pudo identificar en el campo jurídico, es decir, en esta relación entre justicias.

#### **6.4.1. “Para que vean que nos quitaron a alguien”: manifestaciones simbólicas y oposición a la justicia indígena**

Mientras realizaba mi trabajo de investigación, en Imbabura ocurrió un femicidio dentro de una de las comunidades rurales pertenecientes a Cotacachi, la víctima -a quien anonimizaré por respeto a su memoria y a su familia- fue asesinada a manos de su ex pareja a principios del año. El femicidio fue un caso sumamente mediático en la provincia, y debido a que la UNORCAC estuvo muy presente en el proceso, pude conocer de primera mano la forma en la que se estaba llevando el proceso y como afectaba a las mujeres de la organización y de la comunidad.

En el momento de la audiencia de flagrancia, se organizó un plantón frente a las instalaciones del Consejo de la Judicatura de Cotacachi, al que acudieron gran cantidad de mujeres y los familiares de la víctima.

Lo que me pareció más fuerte de ese día fue que se decidió llevar el féretro afuera de la audiencia, como para decirles a los juzgadores, aquí está a quien asesinaron, dense cuenta de que es una vida, para que vean que nos quitaron a alguien (entrevista a María Píñán, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

Sin intención de ahondar en la importancia de los ritos de paso para las personas, cabe resaltar que este acto simbólico de llevar el féretro a las afueras de las instalaciones judiciales es una forma de alzar la voz, de que esta voz deje de ser un mero ruido, de que encuentre un espacio de enunciación y de que, sobre todo, pueda denunciar la injusticia. Lo que el féretro significa y llevarlo hasta el espacio de poder en el que se estaba a punto de tomar decisiones, es un claro ejercicio de agencia, una forma de que las mujeres indígenas recuperen su espacio, su rol entre justicias y que reclamen lo que se entiende como justo.

“No nos dejaron entrar a la audiencia, a nadie, ni siquiera a los familiares, creo que pensaban que íbamos a destruir las instalaciones, seguro pensaban “bestia y ahora que van a hacer estos indígenas, todo estaba cercado, como si fuéramos salvajes” (entrevista a María Píñán, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

Nuevamente, la decisión de los y las representantes del sistema judicial de no permitir la entrada y de cercar el edificio, se traduce en una “barbarización” de los pueblos indígenas, de sus formas de actuar, y un intento de separarlos de los espacios de poder. Detrás de este acto simbólico, se encuentra un reconocimiento tácito -que se afirma con la exclusión de parte de los servidores públicos de la audiencia- por parte de los pueblos indígenas de su espacio dentro del campo jurídico, de que son dominados, de que son invisibilizados, y que, en el caso específico de las mujeres indígenas, sus cuerpos, no importan (Butler 2010). De modo que, poner el cuerpo, la vida que falta, es una forma de recuperar el espacio, de salir de la invisibilización y de posicionarse como actores dentro de esta disputa de poderes.

Cuando se acabó la audiencia, el abogado X que es conocido por siempre pedir declinación de competencia, se acercó al padre de la víctima y le ofreció arreglar y llevar el caso a la justicia comunitaria. Y no, eso sí que no, no podemos permitir que un feminicidio sea tratado por la justicia comunitaria, a eso sí que nos vamos a oponer y que ni piensen que van a arreglar (entrevista a María Píñán, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

Uno de los principales elementos de la presente investigación, es la decisión de las mujeres entre justicias. Esta se configura claramente en una de las principales agencias de las mujeres indígenas cuando se encuentran en procesos de declinaciones de competencia o de posibles declinaciones. La mujer, desde su espacio, ya sea como víctima o actora, decide entre justicias, y aunque en líneas anteriores se mencionó que este acto también se constituye en una elección entre opresores, como se puede ver en el fragmento arriba reproducido, la elección entre justicias y la posibilidad de negarse a que un determinado caso sea tratado dentro de una de las justicias, se configura como una de las principales formas de agencia de las mujeres indígenas dentro de esta disputa. Su decisión de no acudir o no permitir que un caso se trate dentro de la justicia indígena, da cuenta de su búsqueda de justicia, desmonta los discursos de complementariedad y expone que existen problemas estructurales dentro de las comunidades, además de que cabe mencionar que la mujer subvierte su posición de atrapada entre dos justicias para empezar a tener un rol decisivo entre estas, un espacio de enunciación y una voz.

#### **6.4.2. Decirle que no a la comunidad, mujeres que intervienen en los procesos**

A pesar de que el número de declinaciones de competencia en casos de violencia fue bastante reducido, puesto que sólo existieron dos casos controvertidos, mientras realicé mi trabajo de investigación, pude monitorear un caso de violencia sexual, dentro de una de las comunidades rurales de Ibarra. El caso fue objeto de solicitud de declinación de competencia por parte de la comunidad. Se trataba de un delito de violación agravado, que incluía a varios agresores. La víctima, quien con suerte logró escapar, dio aviso a la comunidad, y mientras sus familiares llamaban a la policía y buscaban a los agresores, otros miembros de la comunidad los ayudaban a escapar o a esconderse.

Durante el proceso judicial se solicitó al juez encargado de la causa, la declinación de competencia. En la audiencia, se discutieron los argumentos y las pruebas para considerar la declinación de competencia, e intervino el padre de la víctima en nombre de su hija y solicitó al juzgador que no se declinara la competencia debido a que: “No tienen confianza en la justicia indígena ya que los miembros de la comunidad son familiares de dos de los procesados” (Sentencia de Segunda Instancia 2019).

Como se ha mencionado en varias ocasiones el oponerse a la justicia indígena es en efecto un ejercicio de la agencia de las mujeres indígenas, probablemente el principal en el contexto de esta tesis, las mujeres reconocen que existen fallas, se niegan a que sus casos queden en la impunidad y en casos como en los del feminicidio arriba relatado, luchan porque estos casos no lleguen a la justicia indígena, principalmente porque consideran que la vida de las mujeres, así como su integridad física y sexual no es susceptible de arreglo, y los delitos cometidos deben ser sancionados, con la sanción mejor conocida y menos efectiva que es la prisión.

Dentro de las comunidades existen varias estructuras que determinan el funcionamiento de la justicia indígena, muchas de ellas tienen que ver con dinámicas de compadrazgo, de relaciones familiares y de complicidad masculina. Dinámicas que son reconocidas por las mujeres indígenas y que derivan en que éstas no confíen en los mecanismos de solución de conflictos comunitarios. Por ello, en casos como violaciones, pensiones de alimentos y femicidios, prefieren a la justicia ordinaria, que, aunque también ha demostrado no funcionar y estar sujeta a varias estructuras como el racismo, finalmente oprime a la comunidad y no encubre a los agresores por relaciones familiares o comunitarias, es decir, retomando mi argumento de líneas anteriores, funciona como salida, porque oprime a su opresor directo.

## **6.5. Juzgamientos de violencia de género en la comunidad y sus efectos**

A partir de lo encontrado en las entrevistas y el trabajo de campo, surgió la necesidad de conocer a profundidad los procesos de la justicia indígena en casos de violencia desde la percepción de las mujeres indígenas. Es por esto que, el presente acápite realiza una descripción de los principales elementos en relación a la posición de las mujeres indígenas frente a la aplicación de la justicia indígena. Uno de estos es la experiencia que las mujeres indígenas han tenido frente a su justicia.

A pesar de que las mujeres indígenas reconocen que ninguna justicia realmente funciona, cuando se les preguntó específicamente por la justicia indígena, surgieron varios elementos que serán analizados en las siguientes líneas, con la finalidad de que a modo de cierre de mi trabajo de investigación, se exponga un breve acercamiento al funcionamiento de la justicia indígena y lo que implica para las mujeres, lo que, a pesar de no ser el enfoque de mi tesis, resulta fundamental para completar el tema.

### **6.5.1. El procedimiento dentro de la justicia indígena: instancias y sanciones**

En el capítulo dos se realizó un breve análisis a modo de contexto con respecto a las etapas del proceso de la justicia indígena y a los tipos de conflicto. Como se mencionó en el capítulo, los conflictos o faltas cometidas dentro de la comunidad se conocen como llaki que significa triste o tristeza; de acuerdo con la investigación realizada por Fernando García, cuando ocurre un conflicto en la comunidad, el conflicto causa intranquilidad, problemas y preocupación lo que finalmente causa tristeza o llaki (García 2012).

El llaki y los conflictos que lo ocasionaron, traen consigo un desequilibrio en la comunidad y una pérdida de armonía en la misma, elementos fundamentales para comprender el alcance que tiene la sanción dentro de la justicia indígena y lo que se busca con los castigos aplicados por la misma. Siguiendo a Fernando García existen cuatro instancias de resolución de conflictos<sup>34</sup>, que se determinan dependiendo de la gravedad del conflicto a tratar. Las instancias son las siguientes:

La primera es el ámbito familiar, la segunda la asamblea comunitaria y en ella se resuelven la mayoría de los conflictos. La tercera es la asamblea de la organización de

---

<sup>34</sup> Lo que puede variar dependiendo de la comunidad, pero que resulta muy útil para entender cómo funciona la justicia dentro de las comunidades. Durante de mi investigación de campo, pude evidenciar que las instancias descritas por Fernando García se asemejan mucho a las instancias que se seguían en casos de conflicto en las comunidades en las que pude investigar.

segundo grado de ese pueblo y en ella se resuelven pocos conflictos; y la última es la asamblea de la organización de tercer grado de ese pueblo y en ella se resuelven casos muy especiales y excepcionales (García 2012, 534).

Las instancias reconocidas por Fernando García, son una constante en la resolución de conflictos dentro de la justicia indígena, la instancia en la que se resuelven depende del tipo de conflicto y los intereses que este afecta (véase capítulo dos). Además de las instancias, García reconoce cuatro tipos de sanciones que responden al tipo de conflicto sobre el que se está tratando, mismas que pueden ser aplicadas individualmente o en conjunto (2012). El primer tipo de sanción es el *consejo o amashina*, el cual es una de las prácticas más recurrentes y de los mecanismos más utilizados para la transmisión de la cultura kichwa (García 2012). El segundo tipo de sanción es la económica, que además de incluir el resarcimiento económico por el bien perdido, incluye una multa (García 2012). El tercer tipo tiene que ver con los castigos físicos, que varían de comunidad a comunidad, pero que tienen un alto significado espiritual y generalmente son de naturaleza ritual (García 2012). En Otavalo, generalmente incluyen el baño con agua fría, la purificación con ortiga, y los azotes con látigo o correa. El último tipo de sanción de acuerdo con el mencionado autor, es el castigo moral, que se relaciona directamente con la vergüenza pública que se deriva de ser juzgado y castigado públicamente, siendo este último, el castigo que más afecta a los sancionados (2012).

Las sanciones tienen dos finalidades principales de acuerdo con García, que son principalmente reestablecer el equilibrio y la armonía en la comunidad, buscando una “cura” para el daño causado, para que de ese modo vuelva la tranquilidad a la comunidad (2012, 543). La segunda finalidad es la prevención antes que la propia sanción, debido a que, al tratarse de procesos y sanciones de carácter público, generalmente la mayoría o toda la comunidad está presente y pueden observar lo que ocurre si cometen alguna falta (García 2012). Es decir, que la segunda finalidad es mostrar a la comunidad y a sus miembros lo que ocurrirá si cometen esa falta y a través de la vergüenza de alguna forma prevenir que se cometan infracciones, que es uno de los métodos que se utilizan dentro de la justicia restaurativa (Ávila Santamaría 2013).

A partir de los datos proporcionados en líneas anteriores, se pretende establecer elementos guía para el acápite, debido a que, las opiniones y experiencias de las mujeres indígenas acerca de los procesos de justicia indígena en su comunidad, principalmente en temas de violencia, se relacionan directamente con las instancias y con las sanciones

que se imponen en cada caso. Es por ese motivo, que consideré de fundamental importancia, el realizar una breve explicación de los procedimientos -instancias y sanciones- dentro de la justicia indígena.

### **6.5.2. Forma en la que se juzgan las faltas, de acuerdo con las mujeres indígenas**

Uno de los conflictos más recurrentes que se juzgan dentro de las comunidades, es la infidelidad. En estos casos la primera instancia siempre en la familia cercana o el ayllu pequeño, a través del cual, los mayores, incluyendo los padrinos y abuelos son quienes dan consejos a la pareja y a la persona que ha cometido la infidelidad.

En el caso de la infidelidad, era tratado primero con los padrinos, entonces el rol de los padrinos en realidad era fuerte. Entonces me parece que los casos, al menos de infidelidad y que generalmente se sanciona a la mujer, porque el hombre como dice “a la mujer la culpa y a él las disculpas”, entonces lo que veo desde un enfoque como muy tradicionalista, en donde la familia es papá, mamá e hijos (entrevista a María Píñán, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

A pesar de que la infidelidad se configura como una falta importante a la armonía de la comunidad y de la familia, la mayoría de mis entrevistadas consideraba que las infidelidades cometidas por mujeres se juzgaban con mayor dureza que las cometidas por los hombres. Esto, debido a que la justicia indígena también responde a una idea de familia, en la que la mujer, se construye en torno a una idea de marianismo, es decir de determinados valores -morales y cristianos- que son impuestos y reproducidos por las mujeres para cumplir con un rol de madre (Molina 2006), por lo que el hecho de que las mujeres cometan una infidelidad es visto como más grave, no solo dentro de la justicia indígena sino también dentro de la población mestiza.

Se ha mencionado a la infidelidad como la primera de las faltas para empezar este acápite, porque permite tener perspectiva de la forma en la que las mujeres catalogan a la justicia indígena y a su falta de imparcialidad, misma que termina beneficiando a los hombres. En este punto es importante recalcar que, en varias ocasiones, escuché historias de mujeres dirigentes de la comunidad, o de sus esposos en las que comentaban que las sanciones a temas como la infidelidad o los chismes, tienen que ver principalmente con la vergüenza pública.

El tema de las sanciones, en ese reglamento lo que establecía era dibujarte una lengua en la casa, era más como un tema de hacer que la gente vea eso y que

sienta vergüenza de quien eres tú, entonces dibujaban una lengua larga y decían “ah, no es que allá esta la chismosa” (entrevista a María Piñán, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

Es en torno a la vergüenza pública que se articulan en su mayoría los castigos de la justicia indígena, lo que se busca con este tipo de sanción es procurar prevenir que vuelva a suceder en la comunidad, la decisión de exponer al infractor a la vergüenza pública es uno de los castigos más fuertes para quien lo sufre, principalmente por el sentido de pertenecer a la comunidad y lo que significa.

Lo anterior, es fundamental para comprender la forma en la que se sancionan la mayoría de las infracciones cometidas dentro de la comunidad. En el caso de la violencia de género, cabe resaltar que dentro de la investigación encontré diversas formas de reaccionar a la misma, que responden, generalmente al tipo de violencia del que se trate. En el caso de la violencia de género contra los miembros del núcleo familiar<sup>35</sup>, que puede ser física, psicológica o sexual por parte del marido, conviviente o pareja, o una persona con la que se haya mantenido un vínculo, la principal forma de solucionarlo, nuevamente es en la familia o ayllu pequeño, a través de los consejos de los mayores y demás miembros de la familia. Lo que se busca, con este proceso, es en todo momento evitar el divorcio o la separación, por lo que, en la mayoría de los casos, la primera opción siempre es arreglar, más no alejarse del agresor. “La señora quiso denunciar la violencia en la comunidad, pero la teniente política y los dirigentes le dijeron que no haga problema, que ya el sábado han de resolver” (Notas de campo, Ibarra, 20 de febrero de 2020).

La insistencia en tratar los temas de violencia dentro de la familia, se enfoca principalmente en evitar el divorcio, para la comunidad una separación o un divorcio significa la ruptura de una familia y de la comunidad (García 2012), es por esto que se evita en todo momento.

---

<sup>35</sup> Definición que utilizo en razón del tipo penal establecido en el artículo 155 del Código Orgánico Integral Penal que define esta violencia de la siguiente manera: “Se considera violencia toda acción 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. Se consideran miembros del núcleo familiar a la o al cónyuge, a la pareja en unión de hecho o unión libre, conviviente, ascendientes, descendientes, hermanas, hermanos, parientes hasta el segundo grado de afinidad y personas con las que se determine que el procesado o la procesada mantenga o haya mantenido vínculos familiares, íntimos, afectivos, conyugales, de convivencia, noviazgo o de cohabitación” Código Orgánico Integral Penal. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento No. 180 del 10 de febrero de 2014.

En los casos específicos de violencia sexual, la realidad es muy distinta, puesto que, en las experiencias comentadas por mis entrevistadas, el cabildo trata de sancionar al agresor y de evitar que vuelva a cometer los mismos actos.

Él le había violado a la chica, y resolvieron aquí mismo, se acordó que le dé una suma de dinero y que el violador haga trabajo comunitario limpiando la escuela de la comunidad, lo que es terrible, porque la pobre chica tenía que pasar por ahí todos los días y verle al agresor limpiando (entrevista a PM, Ibarra, 18 de febrero de 2020).

Las mujeres que entrevisté están convencidas de que los agresores no cambian, por lo que consideran en muchos casos que las sanciones de la justicia indígena no son suficientes y finalmente, que es por demás inhumano, hacer que la víctima conviva con el agresor. Lo que han comprobado con varios casos en los que, una vez sancionado el agresor ha vuelto a cometer esos actos y han tenido que recurrir a la justicia ordinaria para de ese modo separar a ese agresor de la comunidad.

Era el caso de un señor que les violaba a las hijas, y una de ellas avisó y fueron a informarle al presidente del Cabildo, ahí le juzgaron y le sancionaron, pero después de un tiempo se descubrió que también le estaba violando a la pareja, y ahí fue cuando se decidió ya llamar a la justicia ordinaria, porque si no, este señor iba a seguir violando (Notas de campo, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

Como se puede evidenciar, la justicia ordinaria pasa a ser considerada una alternativa dentro de los casos de violencia sexual. Esto, principalmente en casos de incesto y de violencia sexual recurrente, en los que la decisión de las comunidades -cuando el caso llega a conocerse- es enviar al agresor a la justicia ordinaria. Lo que se traduce nuevamente, en que la naturaleza del delito y la percepción de las personas hace que se determine la gravedad de los delitos y sus formas de tratarlos; pero también, el hecho de que la justicia indígena recurra a la justicia ordinaria, coloca a esta última como una especie de instancia final dentro de la justicia indígena, lo que se da principalmente porque una sanción como la privación de libertad no está contemplada por los pueblos indígenas y resulta uno de los castigos más crueles, en los cuales el infractor no puede reparar a la comunidad, ya sea con su trabajo o arrepentimiento (García 2012).

### **6.5.3. “Es más fácil solucionar entre hombres”: El compadrazgo y la justicia indígena**

Mientras me encontraba realizando el seguimiento al caso de femicidio mencionado en líneas anteriores, el día de la audiencia en la parte exterior, durante el acto simbólico

realizado por las mujeres y los familiares de la víctima, el abogado del acusado se acercó al padre de la víctima. De inmediato las mujeres reaccionaron y una de ellas recalca que la vida de una persona no era susceptible de arreglo. Cuando le pregunté a una de las mujeres ahí presentes sobre lo que había sucedido, me manifestó lo siguiente:

Ese abogado es acostumbrado a pedir declinación de competencia, ya le ha de estar diciendo al papá de la X que mejor arreglen así, claro como para ellos es más fácil arreglar entre hombres, reciben algún dinero o algo y ya, se evitan el problema de estar en el juicio y todo (Notas de campo, Ibarra, 25 de febrero de 2020).

La afirmación “es más fácil arreglar entre hombres” me quedó rondando en la cabeza, y me parece ideal para concluir con el trabajo de investigación porque es el lugar en el que todos -o si bien la mayoría- de los elementos que he puesto a discusión en este trabajo de investigación confluyen. Esta expresión demuestra la situación en la que se encuentran las mujeres indígenas frente a sistemas que son manejados por hombres y que responden a una estructura eminentemente discriminatoria, por lo que no existe una posibilidad real de las mujeres indígenas de confiar en su sistema<sup>36</sup>, debido a que en la mayoría de los casos responde a intereses masculinos y a una estructura basada en la superioridad masculina. A pesar de que, como afirma Julieta Paredes, el patriarcado no es el mismo para todas las mujeres, debido a que las formas de dominación varían de acuerdo al contexto, este sistema manejado por hombres -ya sea comunitario u ordinario- responde a lo que la misma autora identifica como un entronque patriarcal (Paredes 2017), mismo que es un sistema hegemónico impuesto que refuerza la discriminación hacia las mujeres indígenas, a través de la complicidad entre los hombres indígenas, los mestizos y los blancos, en conclusión a través de la complicidad masculina (Paredes 2017).

Para nosotras la categoría entronque patriarcal deja claras las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos. Una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad patriarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy (Paredes, 2017, 6).

El entronque patriarcal, esta complicidad masculina, puede verse claramente a través de uno de los elementos fundamentales que guía la actuación de muchos de los dirigentes

---

<sup>36</sup> Lo que no significa que puedan confiar en el sistema ordinario, y de ninguna forma significa que este último sea superior al indígena.

de las comunidades: el “compadrazgo”, una “institución de implicaciones religioso-morales, económicas y socio-políticas, pero queriendo destacar que el compadrazgo ha constituido, y constituye, una estrategia más o menos consciente de alianzas en vista de la consecución de objetivos políticos y económicos” (Contreras Hernández 1979). La lógica de *compadrazgo*, de apoyo entre hombres, esta comúnmente presente dentro de los juzgamientos en torno a delitos de carácter sexual –sobre todo cuando la víctima se trata de una mujer adulta-, puesto que el “compadrazgo” se ve reflejado en las relaciones de poder que atraviesan los procedimientos, la toma de decisiones y las sanciones. Generalmente, las comisiones de justicia se encuentran conformadas por hombres (Salgado 2013), que pueden ser amigos o familiares del agresor y que buscan su beneficio, o que, por esta configuración de la masculinidad como una comunidad, se legitiman y benefician por sobre las mujeres.

Incluso estando mujeres al frente de los cabildos esto no garantiza que se puedan ejecutar porque las mujeres desde nosotras mismas somos machistas y por eso hay que trabajar primero en nuestro propio machismo para ser sororas con nuestras compañeras en las comunidades (entrevista a María Pñián, representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, Ibarra, 12 de febrero de 2020).

Es por esto que la desconfianza en las justicias no depende del género de quien la representa, sino de todo un sistema basado en la desigualdad y en la superioridad masculina, motivo por el cual, la mayoría de las mujeres con las que tuve un acercamiento durante la realización de mi tesis desconfiaban de la justicia indígena para tratar temas de violencia, porque generalmente los dejaban en la impunidad y no buscaban reparar a la víctima. Su interés es reparar la armonía de la comunidad y por tanto, no es necesario reparar a la víctima ni buscar alejarla del agresor.

Hacemos lo posible para que denuncie y para que salga de ahí, pero regresa a la comunidad y otra vez le jalan y le hacen muchas veces desistir del proceso y eso es realmente complicado para nosotros (entrevista a Albina Moreno, coordinadora del Centro de Atención Integral a la Mujer y la Familia Imbabureña, Ibarra, 11 de marzo del 2020).

Es así que tampoco en la justicia indígena se puede hablar de una reparación porque cabe preguntarnos ¿qué necesita una víctima de violencia sexual para reparar sus derechos? Seguramente la respuesta no tiene que ver con luchar en un sistema eminentemente masculino que no te garantiza tus derechos, que te discrimina, en razón

de tu etnia o de tu género o que responde a lógicas comunitarias que benefician a los hombres. Es por esto, que las mujeres son actores tan interlegales, en una lucha por alcanzar la justicia, en el medio de una disputa entre justicias, en una elección entre opresores, no queda otra opción que buscar espacios de agencia, que evitar los “arreglos entre hombres” y enfrentarse a un sistema que puede resultar muy violento.

El capítulo constituye un intento de delinear la situación que enfrentan las mujeres dentro de esta disputa entre justicias. La interlegalidad es una posibilidad para las mujeres más jóvenes, las mujeres adultas, muchas veces no denuncian la violencia, o las barreras evidentes como el idioma o el analfabetismo, terminan impidiendo que puedan denunciar los actos de violencia de los que son víctimas.

A pesar de que dentro del trabajo de campo no se pudo contar con un acercamiento directo con las autoridades masculinas de las comunidades, dentro de uno de los casos que me encontraba patrocinando, pude acercarme al Teniente Político y al dirigente de una de las comunidades rurales de Otavalo. Este acercamiento me demostró nuevamente la dificultad de muchas mujeres de hacerse escuchar y de reclamar sus derechos.

Muchas de ellas son amenazadas directamente cuando deciden contactar un abogado o una abogada, en el caso que pude presenciar, la mayoría tenían miedo de denunciar o de pedir ayuda porque el Teniente Político las había amenazado, y porque este “es compadre” de la parte agresora. En una lógica masculina, determinada por complicidades y compadrazgos, los espacios de agencia y los lugares de enunciación son sumamente importantes. Es por esto, que este capítulo y en general este trabajo de tesis constituye un intento de visibilizar esa posición de las mujeres indígenas, de voltear la mirada hacia una problemática que muchos juristas ni siquiera consideran y de replantearse si en los intentos de “salvar a las mujeres indígenas”, les estamos quitando su voz.

## Conclusiones

En un primer momento, la tesis no fue pensada desde un enfoque del análisis del racismo judicial, la tesis tenía como objetivo conocer los motivos por los que se decidía o no declinar la competencia en casos de violencia de género y cómo esto termina afectando a las mujeres indígenas víctimas de violencia; sin embargo, a medida que avanzaba la investigación, se reconoció la necesidad de realizar un análisis que incluyera al racismo en el sistema judicial en Ecuador y los efectos que este tiene dentro de la relación entre justicias.

El análisis del racismo en el sistema judicial en el Ecuador y específicamente en la provincia de Imbabura resultó de mucha utilidad para la investigación, principalmente porque no se había realizado con anterioridad en la provincia, y varias de las mujeres que participaron en mi investigación me manifestaron su incomodidad con la carencia de procesos o personas que cuestionen las estructuras y las relaciones interétnicas en la provincia.

A partir de la investigación se determinó que el racismo es una estructura que determina las relaciones interétnicas y finalmente las relaciones entre justicias, estructura que desmonta el discurso de la objetividad del derecho, principalmente porque, el racismo es parte de la configuración de los operadores de justicia, mismo que se ve reflejado en sus prácticas diarias, las cuales han sido analizadas dentro del trabajo de investigación, destacando entre ellas, la invisibilización de los pueblos indígenas, la construcción de su justicia como bárbara y el debate erróneo en torno a la cultura como tradicional e inamovible. En esa misma línea, se comprobó la existencia de consensos racistas que incluyen la invisibilización, y los prejuicios en cuanto a las características físicas y el aseo de las personas indígenas. Uno de los hallazgos más importantes, en torno a este tema fue la comprobación del continuo uso del concepto de rusticidad para catalogar a los pueblos indígenas y sus actuaciones. Los consensos raciales que muchas veces pueden ser microagresiones racistas son un mecanismo reproducido por los operadores de justicia para mantener la diferencia y la desigualdad entre quienes pertenecen al campo jurídico blanco mestizo y quiénes no.

Mientras se realizaba el trabajo de campo, varias entrevistas a los operadores de justicia se realizaron tanto en la ciudad de Ibarra como en la de Otavalo, en consecuencia, fue

necesaria realizar un replanteamiento de los espacios en los que se iba a enfocar en un primer momento el trabajo de investigación. Como resultado se encontró que la configuración racial de las élites dentro de cada una de las ciudades es determinante en las prácticas racistas y en las relaciones interétnicas que existen dentro de cada una de las ciudades.

En ese sentido, se identificó en Ibarra, una necesidad de los *ibarreños* de una separación e invisibilización del otro que corresponde a lo indígena y a lo negro. En varias de las entrevistas, los operadores de justicia de Ibarra, afirmaron que era muy reducida la presencia de indígenas en la ciudad. En contraste, cuando yo me encontraba realizando observación en las oficinas de las Unidades Judiciales y de la Fiscalía, siempre me encontraba con personas indígenas esperando ser atendidas. Por lo que, este intento de separación e invisibilización de otro, responde a un intento de colocar a Ibarra como “la ciudad blanca”, en la que la presencia de los pueblos indígenas se ignora o se invisibiliza, a pesar de que es una constante y determina muchas de las costumbres y tradiciones de la ciudad.

Contrario a lo anterior, en el caso de Otavalo, existe una configuración racial de las élites que responde a una historia distinta a la de Ibarra. Otavalo fue un corregimiento, lo que per se significa una mayor presencia de población indígena; sin embargo esto no significa que no exista racismo o diferencias basadas en la raza, etnia o clase. Al contrario, la configuración racial y la forma en la que se desarrollaron las relaciones interétnicas fue distinta, al tratarse de un corregimiento y al existir mayor presencia indígena, las agresiones racistas fueron muy evidentes dentro de la colonia; pero con el paso del tiempo, los indígenas de Otavalo empezaron una larga e inacabada migración, así como también pasaron a ser dueños de varias empresas y locales comerciales en los que empezaron a emplear personas mestizas, por lo que, los indígenas adquirieron capital económico, simbólico y cultural. Esto dio como resultado una mayor posibilidad de negociación de la frontera étnica; lo que no significa que la frontera étnica se difumina o deja de existir, simplemente es más posible negociarla, sin que las prácticas racistas dejen de existir. En esa línea, la situación de la Función Judicial y las prácticas cotidianas de las personas pertenecientes a esta función, son distintas, principalmente porque tienen mayor relación con los pueblos indígenas, conocen más sus prácticas y no existe un intento de invisibilización, debido a que los pueblos indígenas, o en este caso

el pueblo Otavalo está constantemente presente, por lo que existe una convivencia que no puede ser invisibilizada como en el caso de Ibarra.

El análisis de los términos en los que se está desarrollando la disputa entre justicias en dos ciudades distintas, me llevó a concluir que la figura de la declinación de competencia y la disputa de poderes entre justicias responde a la configuración racial del campo social en el que se esté dando la disputa. Por lo que, por ejemplo, en Ibarra, la situación de ceder el poder o la competencia, en términos jurídicos, es mucho menos frecuente de lo que sucede en Otavalo porque en esta ciudad, los jueces ceden mucho más la competencia, tienen mucho más diálogo con los pueblos indígenas, lo que es una diferencia sustancial que responde a la configuración de las ciudades.

Es importante destacar que la forma en la que el racismo influye en los procesos judiciales, también permite entender la forma en la que se está construyendo el pluralismo jurídico en el Ecuador. De la observación realizada puedo concluir que el proyecto de la interculturalidad no ha alcanzado todos los espacios estatales, ni todas las ciudades. La interculturalidad y el pluralismo jurídico siguen siendo conceptos abstractos y poco realistas en ciudades como Ibarra, ciudades en las que los operadores de justicia no dialogan con la Justicia Indígena y tampoco crean formas distintas de enfrentar los conflictos. Por su parte en ciudades como Otavalo, pude evidenciar, que es el contexto mismo de la ciudad el que lleva a que se replantee el derecho y se den los primeros pasos para construir una justicia intercultural.

A pesar de que el discurso de los operadores de justicia defiende una supuesta objetividad del derecho. La norma escrita que es la base de este discurso, está sujeta a interpretación, misma que varía de acuerdo a la persona y a las estructuras que la atraviesan, y termina siendo esta interpretación y no la ley, la que crea realidades. De modo que, mientras para algunos pueblos indígenas de la provincia, la declinación de competencia es una realidad en la mayoría de los casos, para muchos otros, esta es muy difícil de alcanzar.

Dentro de este entramado de prácticas que reproducen la desigualdad, las mujeres ocupan un rol fundamental que, de acuerdo a mi investigación, en muchas ocasiones es ignorado o deslegitimado. Las mujeres, se encuentran bajo una doble o incluso triple situación de discriminación por su condición de género, etnia y clase, lo que inevitablemente dificulta su acceso a la justicia y sus posibilidades de participación. Mi análisis empezó con la información mencionada en líneas anteriores; sin embargo, a medida que avanzó la investigación y el trabajo de campo pude evidenciar que la situación de las mujeres

indígenas es mucho más compleja debido a que no solo se trata de actores pasivos que reproducen la dominación sino que también dentro de este entramado de estructuras que las oprimen encuentran espacios de agencia que desafían los espacios en los que se encuentran y los imaginarios que se construyen en torno a ellas.

Uno de los principales hallazgos del presente trabajo de investigación tiene que ver con la voz de las mujeres dentro de los procesos de justicia. Durante la realización de mi trabajo de campo pude evidenciar que, en muchas ocasiones, dentro de los procesos de la justicia indígena como de la ordinaria, la voz de la mujer, traducida en su capacidad de decisión sobre la justicia en la que quieren que sea tratado su caso, es ignorada. Las y los operadores de justicia afirmaron en más de una ocasión que aun cuando la víctima de violencia sea quien solicite la declinación, ellos y ellas no aceptarían su decisión porque su “deber” es velar por el bienestar de la víctima. Estas afirmaciones me llevaron a cuestionarme ¿quién decide lo que es correcto? ¿creen los operadores de justicia que ellos deciden qué implica el bienestar para sus víctimas? Todo esto lleva detrás una fuerte desconfianza en la justicia indígena pero también una infantilización de las mujeres indígenas, que lleva a que no se les reconozca como sujetos, a que carezcan de espacios de enunciación y a que finalmente, otras y otros quieran hablar por ellas.

A pesar de que ha constituido un esfuerzo recurrente dentro del presente trabajo, se deja claro que su realización, me llevó a cuestionarme en muchos momentos, sobre mi posición, mi posición de abogada, mestiza, que realizó una investigación que se vio abruptamente interrumpida por una pandemia mundial, y que al parecer emite varias entradas analíticas que pueden ocasionar que se encuentre la justicia indígena como inadecuada, a la justicia ordinaria como violenta y a las mujeres como sumisas. Por lo cual, es necesario aclarar que el análisis se hizo únicamente en torno a los casos a los que pude tener acceso y con los operadores de justicia con los que pude hablar antes de que empezara el confinamiento (mediados de marzo a principios de junio de 2020), que lo aquí analizado no constituye una verdad irrefutable sobre los pueblos indígenas, y que además su realidad, violenta y patriarcal no es muy distinta a la blanca/mestiza; pero se corre el peligro –por la costumbre de exotizar a los indígenas- de creer que estos problemas solo los atraviesan a ellos y ellas por su condición de etnia y de clase, pero la violencia simbólica, la construcción de los cuerpos de las mujeres y varias de las prácticas aquí detalladas son una práctica normalizada que se legitima en una diferenciación en base a la raza y clase y en un sistema que perpetúa la desigualdad en base a una diferencia sexual.

A través del trabajo empírico se obtuvieron importantes aprendizajes acerca de la relación investigadora-investigado. Una de las personas a las que se pretendía entrevistar manifestó su inconformidad con ser objeto de preguntas, porque generalmente la educación o el modelo educativo blanco-mestizo identifica a los pueblos indígenas como objetos y configura una lógica extractivista sobre sus conocimientos y experiencias. Por lo que, se decidió llevar “una conversación recíproca, dialógica, sentida y pensada” (Yuquilema 2019), en la cual se compartieron ideas y conocimientos previos sobre el tema. La propuesta de Yuquilema deja varias enseñanzas en cuanto al trabajo empírico y a las relaciones que se establecen con otras mujeres, sobre todo para dejar de verlas únicamente como un objeto de estudio.

Quedan varios nuevos cuestionamientos a partir de la investigación y varias preguntas para continuar con el debate. Entre esos cuestionamientos, se encuentra el tema de la criminalización del ejercicio de la justicia indígena, debido a que la privación de la libertad constituye uno de los peores castigos para la comunidad, por lo que cabe preguntarse ¿Qué efectos tiene sobre las personas indígenas el ser privado/a de la libertad? y ¿Qué efectos tiene esto sobre la comunidad a la que representa?.

En el camino de encontrar un grupo de mujeres con el cual hacer mi investigación tuve varios problemas, principalmente porque no tenía contactos, o las mujeres que lograba contactar estaban más enfocadas en otras problemáticas antes que la justicia, lo que ciertamente deja abierta una puerta para un tema de investigación a futuro. Conocer los motivos por los cuales las mujeres indígenas no colocan entre sus prioridades el acceso a la justicia, muchas de ellas me manifestaron que tenían mucho que contar en torno a la violencia, pero que no tenían el tiempo, muchas otras soltaban comentarios al aire como esperando que yo las captara. Existe una necesidad o más bien un pacto de silencio simbólico que dificulta que muchas mujeres indígenas, sobre todo mayores, hablen sobre la violencia y expongan las deficiencias de la justicia indígena en torno a este tema.

Esta tesis es una invitación a repensarse la justicia, a repensarse el rol de la mujer indígena y sobre todo a desmontar las ideas obsoletas que permanecen dentro de la

justicia ordinaria. Mi formación en derecho me hizo sentir incómoda en muchas ocasiones, sobre todo porque no es costumbre de las y los abogados cuestionarse la norma y cuestionarse la forma en la que esta afecta las realidades de las personas. Sin embargo, es mi interés que este se constituya en un primer acercamiento a un análisis más profundo de la situación de las mujeres indígenas víctimas de violencia dentro de la disputa que existe entre las justicias.

## Referencias

- Acevedo, Saríah. 2010. *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano*. Guatemala: Sinergia NO'J.
- Almeida, Ileana. 2008. *El Estado Plurinacional*. Quito: Abya-Yala.
- Anaya, James. 2005. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Andalucía: Trotta.
- Ávila Santamaría, Ramiro. 2008. "Ecuador Estado constitucional de derechos y justicia". En *Serie Justicia y Derechos Humanos, Neoconstitucionalismo y Sociedad*, 19-38. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.
- . 2013. *La prisión como problema global y la justicia indígena como alternativa local: estudio de caso*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- . 2016. *El neoconstitucionalismo andino*. Quito: Huaponi.
- . 2018. *La utopía andina. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir desde la literatura, el derecho y las ciencias sociales*. Madrid: Akal.
- Bidaseca, Karina. 2011. "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial". *Andamios. Revista de Investigación Social* 8 (17): 61-89.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 1996. "Rethinking racism: toward a structural interpretation". *American Sociological Review* (62): 465-480.
- Borchart de Moreno, Christiana. 2007. *El corregimiento de Otavalo: Territorio, población y producción textil (1535-1808)*. Quito: Universidad de Otavalo.
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Una imagen aumentada". En *La dominación masculina*, de Pierre Bourdieu, 17-72. Barcelona: Anagrama.
- . 2000. "Violencia simbólica". En *La dominación masculina*, 49-59. Barcelona: Anagrama.
- . 2002. "La fuerza del derecho: hacia una sociología del campo jurídico". En *La fuerza del derecho*, 155-220. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . 2007. "Estructuras, hábitos y prácticas." En *El sentido práctico*, 85-105. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bretón, Víctor. 2013. "Etnicidad, desarrollo y Buen Vivir. Reflexiones críticas en perspectiva histórica". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y El Caribe* (95): 71-95.
- Buitrón, Aníbal, y John Collier. 1971. *El Valle del Amanecer*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Butler, Judith. 2007. "Sujetos de Sexo/Género/Deseo". En *El género en disputa*, de Judith Butler, 45-99. Barcelona : Paidós.
- Butler, Judith. 2010. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires : Paidós .
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2006. "La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves". *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 48 (197) 35- 45.
- Castro, Milka. 2014. "Los puentes entre el derecho y la antropología". En *Los puentes entre la antropología y el derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica*, 17-64. Santiago de Chile: Escuela de Derecho: Universidad de Chile.

- Chisaguano, Silverio. 2006. *La población Indígena en el Ecuador*. Análisis de estadísticas socio-demográficas, Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
- Cifuentes, Antonela. 2017. Régimen Jurídico de la participación de las mujeres indígenas en el pluralismo jurídico ecuatoriano, Tesis de grado. Quito: PUCE.
- Collredo-Mansfeld, Rudi. 1998. "Dirty Indians', Radical Indígenas, and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador". *Wiley on behalf of Society for Latin American Studies (SLAS)* 17 (2): 185-205.
- Contreras Hernández, Jesús. 1979. "El compadrazgo y los cambios de la estructura de poder local en Chinchero (Perú)." *Boletín americanista* (29): 5-29.
- Cucuri, Cristina. 2009. "El acceso de las mujeres indígenas a la justicia en la Nueva Constitución del Ecuador", En *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, de Miriam Lang y Ana Kuccia, 122-132. Quito: UNIFEM.
- De Sousa Santos, Boaventura, y Agustín Grijalva. 2013. *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad*. Quito: Abya-Yala.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2012. "Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador". *Justicia indígena, plurinacionalidad e Interculturalidad en el Ecuador*, en Boaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva, 13-50. Quito: Abya-Yala.
- Diario El Norte. 2013. "¿Porque se llama ciudad blanca a Ibarra?", 28 de Septiembre. La Hora. 2005. "Otavalo batalla contra el racismo", 25 de marzo.
- Encalada Falconí, Karla. 2016. *Rusticidad, indígenas en la cárcel y racismo legal. Una etnografía del sistema de justicia estatal y las élites en Riobamba, Ecuador*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Fonseca, Melody. 2018. "Raza y racismo". En *Conceptos clave en los estudios de género* (2), de Hortensia Moreno y Eva Alcántara, 299-320. México: CIEG- UNAM.
- GAD de Cotacachi. 2015. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del cantón Cotacachi 2015-2035*. PDOT, Cotacachi: GAD Cotacachi.
- García Villegas, Mauricio. 2018. *The powers of law: a comparative analysis of sociopolitical legal studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García, Fernando. 2012. "No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades de Chimborazo y Chibuleo". En *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en el Ecuador*, de Boaventura De Sousa y Agustín Grijalva, 501-549. Quito: Abya-Yala.
- García, Ruth. 2013. "Género y justicia indígena: realidades y desafíos en el Ecuador" *Justicia Intercultural en los países andinos*. En A. Galves Rivas y C. Serpa Arana, 146-183. Lima : Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria.
- Guerrero, Andrés. 1998. "Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria". *ÍCONOS* (4) 112-122
- Hernández, Aída. 2008. "De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el sur de Río Bravo". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por L. Suárez y Aída Hernández, 75-106. Universidad de Valencia: Cátedra.
- Hernández, Aida. 2010. "Hacia una concepción multicultural de los derechos de las mujeres: reflexiones desde México". En *Reformas del Estado: Movimientos sociales y mundo*

- rural en el siglo XX en América Latina*, de O. Escobar. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, Rosalva Aída, y Andrew Canessa. 2012. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Quito: Abya Yala .
- Hoekema, André. 2002. "Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario". *El otro derecho* 63-96.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos. 2010. *Acceso a la justicia de las mujeres indígenas en Centroamérica*. San José de Costa Rica : Producción Editorial-Servicios Especiales del IIDH.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos . 2001. *Censo de Población y vivienda*. Base de Datos , Quito : INEC.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos . 2011. *Encuesta de Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las mujeres*. Estadístico, Quito: INEC.
- Llásag Fernandez, Raul. 2013. "Justicia indígena ¿Delito o construcción de la plurinacionalidad?" En *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en el Ecuador*, de Bouaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva, 321-373. Quito: Abya-Yala.
- Mahmood, Sabah. 2008. "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, de L. Suárez y Aída Hernández, 162- 214. Valencia: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia.
- Molina Ruiz, Carla Elizabeth. 2012. *Nuevas voces: participación política y conquistas legales de las mujeres indígenas del chimborazo*. Quito: FLACSO.
- Molina, María Elisa. 2006. "Transformaciones Histórico Culturales del Concepto de Maternidad y sus Repercusiones en la Identidad de la Mujer". *Scielo*. 15 (2) 93- 103.
- Morales, Juan Carlos. 2014. "¿Por qué Ibarra es Ciudad Blanca?". *El Telegrafo*, 13 de septiembre.
- Moreno Durán, Alvaro Hernán, y José Ernesto Ramírez Pinzón. 2018. *Sociología del campo jurídico en Colombia. Relaciones y Perspectivas*. Bogotá: USTA
- Moreno Parra, María. 2014. *Warmikuna Juyayay! ecuadorian and latin american indigenous women gaining spaces in ethnic politics*. Kentucky: UKnowledge.
- Municipio de Otavalo. 2015. *Actualización del Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón Otavalo*. demográfico y estadístico, Otavalo: Municipio de Otavalo.
- Núñez del Arco Proaño, Francisco. 2013. *El Ecuador y la Alemania Nazi: los secretos de una relación ocultada*. Editorial JG.
- Pacari, Nina. 1998. "La Mujer Indígena: Reflexiones sobre su identidad de género". En *Ciudadanía y Participación Política: Memoria del Simposio Abordaje de Género en América Latina y su incidencia en los campos socio-políticos*, 59-68. Quito: Ediciones ABYA YALA.
- Paredes, Julieta. 2017. "El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio". *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1).

- Pequeño, Andrea. 2009. "Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana", En *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, de Miriam Lang y Ana Kucia, 81-90. Quito: UNIFEM.
- Pequeño, Andrea. 2009. "Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos*. Quito: FLACSO.
- Picq, Manuela. 2009. "La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo". En *Participación y políticas de las mujeres indígenas en América Latina*, de Andrea Pequeño, 125-147. Quito: FLACSO.
- Ponce, Isabela. 2018. "El silencio más grande de todos". *GK*, 18 de enero 2024.
- Powers Vieira, Karen. 1994. *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Radcliffe, Sara. 2008. "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género". En *Raza, Etnicidad y Sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 105-136. Bogotá: CES.
- Ramírez, Silvina. 2017. "Pluralismo jurídico en el siglo XXI: ¿nuevas formas de Estado?". En *Justicia, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Nuevos debates y tendencias.*, 1-12. Temuco, Santiago: Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Reyes Gomez, Laureano, Ana Palacios, Socorro Fonseca, y Susana Villasana. 2013. "La Gerontocracia y el Consejo de ancianos". *Península VIII* (1): 7-24.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1996. *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz : Mama Huaco.
- Ruiz-Chiriboga, Oswaldo. 2017. "Finding right judge: challenges of jurisdiction between indigenous and ordinary adjudicators in Ecuador". *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 49 (1) 3-33.
- Sacoto de Merlyn, Pilar. 2013. *Compendio de Introducción al Derecho Penal*. Quito: Cevallos, Editora jurídica .
- Salgado, Judith. 2009. "Violencia contra las mujeres indígenas: entre las "justicias" y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad en Ecuador" *Revista de Derechos Humanos PADH Aportes Andinos* (25).
- . 2013. "El reto de igualdad: género y justicia indígena". En *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad*, de Bouaventura De Sousa Santos y Agustín Grijalva, 243-279. Quito: Abya-Yala.
- Salgado, Samyr. 2015. "Racismo y vida cotidiana en el mercado de Ibarra". En *Monografía de Ibarra. Volumen VIII*, de Sociedad Cultural "Amigos de Ibarra", 235-287. Ibarra: Casa de la Cultura de Ibarra.
- Sanchez Botero, Esther. 2017. «Mucho derecho y poca antropología: el impacto negativo, en sociedades étnicas, del derecho globalizado.» En *Retos del constitucionalismo pluralista*, de Gloria Amparo Rodríguez, 27-48. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Sarabino Muenala, Zoila. 2007. "El proceso de constitución de las élites indígenas en la ciudad de Otavalo". Tesis de maestría. Quito: FLACSO-ECUADOR.

- Segato, Rita. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sentencia de Segunda Instancia. 2019. Número 10281201900316. Sala Multicompetente de la Corte Provincial de Imbabura, 21 de junio.
- Shore, Chris, y Stephen Nugent. 2002. "Towards an anthropology of elites". En *Elite cultures: anthropological perspectives*, editado por Chris Shore y Stephen Nugent. London: Routledge.
- Surkuna; INREDH; Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador . 2018. *Acceso a la Justicia de las Mujeres en Ecuador* . Informe para la CIDH , Quito : Surkuna.
- Vallejo Real, Ivette. 2012. *Impunidad en el acceso de las mujeres indígenas a la Justicia. Estudio de casos sobre Violencia de Género en Ecuador, Perú y Bolivia* . Quito : ONU Mujeres .
- Vintimilla Saldana, Jaime. 2013. "Pluralismo Jurídico ¿Retórica o realidad?. Aproximación a la línea base preparada por el Consejo de la Judicatura del Ecuador". En *Justicia Intercultural en los Países Andinos.*, de A. Gálves Rivas y C. Serpa Arana, 206-225. Lima: Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria. Viteri, María Emilia. 2015. "Cultural Imaginaries in the Residential Migration to Cotacachi". *Journal of Latin American Geography* 14 (1): 120-138.
- Walsh, Catherine. 2008. "Interculturalidad, Plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". *Tabula Rasa* 131-152.
- Yuquilema, Verónica. 2015. *La Justicia Runa*. Quito: Inredh.

### **Normativa**

- Código Orgánico Integral Penal. (COIP). Registro Oficial (RO) 180 del 10 de febrero de 2014.
- Código Orgánico de la Función Judicial. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento N°. 544 del 9 de marzo de 2009.
- Constitución de la República del Ecuador. Publicado mediante Registro Oficial Suplemento N°. 499 del 25 de julio de 2008.

### **Listado de entrevistas**

- Entrevista a David Cordero realizada por Mónica Chugi, entrevista realizada en la investigación del proyecto “movimiento indígena ecuatoriano, reforma legal y efectividad de los derechos de los pueblos indígenas, 8 de julio de 2016.
- Entrevista a Verónica Yuquilema, abogada, 26 de junio 2019.