

**El derecho a ser:  
diversidad, identidad y cambio**

Etnografía jurídica indígena  
y afro-ecuatoriana

Gina Chávez V. y Fernando García

# **El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio**

Etnografía jurídica indígena  
y afro-ecuatoriana



**FLACSO**

Sede Académica de Ecuador



**PETROECUADOR**

2006.08  
11/08/04  
11/08/04

RECIBO  
CUT. 11/08/04  
BIBLIOTECA - FLACSO

<b>BIBLIOTECA - FLACSO - E C</b>
Fecha: _____
Categoría: _____
Procedencia: _____
Código: _____
Donación: FLACSO Ecuador

© De la presente edición:  
FLACSO, Sede Ecuador  
Páez N19-26 y Patria,  
Quito – Ecuador  
Telf.: (593-2) 2232030  
Fax: (593-2) 2566139  
[www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

ISBN: 9978-67-087  
Coordinación editorial: Alicia Torres  
Cuidado de la edición: Jesús Pérez de Ciriza  
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena  
Imprenta: RISPERGRAF C.A.  
Quito, Ecuador, 2004  
1ª. edición: agosto, 2004

# Índice

Presentación .....	9
Prefacio .....	11
Introducción .....	15
<b>Primera parte</b>	
La etnografía jurídica de los pueblos investigados .....	23
I. El pueblo kichwa de la provincia de Pastaza .....	25
II. El pueblo achuar de la provincia de Pastaza .....	45
III. El pueblo shuar de la provincia de Morona Santiago .....	79
IV. El pueblo afro-ecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas .....	109
<b>Segunda parte</b>	
Efectos en los sistemas normativos y de control social indígenas y afro-ecuatorianos de los cambios sociales, políticos, económicos y culturales recientes .....	159
Los sistemas indígenas y afro-ecuatoriano como sistemas jurídicos informales de reajuste, reciprocidad y solidaridad comunitaria .....	163

Elementos del sistema jurídico de los pueblos,  
autodenominados nacionalidades, shuar, achuar y  
kichwas de Pastaza y del pueblo afro-ecuatoriano del norte  
de la provincia de Esmeraldas ..... 166

Actos y comportamientos que, de manera potencial o real,  
alteran la paz social interna ..... 171

La noción de armonía como mecanismo de  
tratamiento y resolución de los conflictos ..... 178

La construcción de la norma jurídica ..... 183

Las autoridades: ámbitos de acción  
y resolución judicial ..... 191

**Tercera parte**

Relaciones entre los sistemas de derecho indígena  
y afro-ecuatoriano con el sistema formal ..... 199

Perspectivas de la vigencia del pluralismo legal  
y su contribución a la construcción de ciudadanía diferentes ... 207

Bibliografía ..... 219

Índice de siglas ..... 223

Glosario de términos ..... 224

# Presentación

Esta publicación forma parte del proyecto de elaboración de la etnografía jurídica de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, iniciado por FLACSO-Sede Ecuador en 1999. El primer volumen, *Formas Indígenas de Administración de Justicia* (2002) dio cuenta del sistema de justicia indígena kichwa de la Sierra y Amazonía.

Este volumen investiga el sistema de derecho de tres nacionalidades indígenas de la Amazonía: shuar, achuar y kichwa de Pastaza, así como del pueblo afroecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas. La investigación contó con el apoyo financiero de la Gerencia Ambiental de Petroecuador durante mayo de 2002 y abril de 2003 y con el auspicio del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE).

FLACSO espera que este libro sea un aporte a la discusión sobre justicia y pluralismo legal en el país. Espera también contribuir a la aplicación de las normas contenidas en la Constitución de 1998 referentes al tema, así como a la elaboración de políticas públicas orientadas a la construcción de un país diverso, incluyente y más equitativo.

Adrián Bonilla  
Director  
FLACSO-Sede Ecuador

## Prefacio

# El derecho no escrito o una práctica de la vida cotidiana

La imagen de la selva virgen, intocada, sin relación con los seres humanos, fue un invento literario y filosófico del liberalismo europeo (mito) para justificar la apropiación de los nuevos territorios ‘descubiertos’ por los piratas y aventureros, los conquistadores del Nuevo Mundo, del Asia y del África.

Extrañamente, el primer encuentro de Colón en América no es con la selva, es con sus habitantes, a quienes preguntaba hasta el cansancio sobre las minas de oro. El sueño de Colón era la expropiación de la riqueza, no el ‘descubrimiento del otro’, del salvaje, del indio o de la selva. No, el oro fue el motivo sustantivo, lo que movió la fuerza del conquistador y del descubridor, la razón última que logró el apoyo financiero de la corona española, de acuerdo a la sed del capital comercial.

Valga este recuerdo de la historia, inspirado en el informe del Banco Mundial sobre la desigualdad en América Latina, y que hace referencia a la Colonia, como la fuente primigenia de las diferencias sociales. En efecto, el texto del organismo internacional dice:

Tal como en el antiguo periodo colonial, hoy también son los grupos de elite los que dan forma a las instituciones y a las políticas públicas para favorecer, en primer lugar, sus propios intereses. Un ejemplo de ello es que los países de la zona no lograron niveles altos de alfabetismo sino hasta bien entrado el siglo XX (Banco Mundial, 2003).

Para los directivos del Banco Mundial, la desigualdad social que se vive en América Latina y el Caribe se agrava cuando se analiza la situación desde el

punto de vista de la raza y la etnia, puesto que, ellos dicen: “tanto los indígenas como los afro-latinos viven en considerable desventaja respecto de los blancos, quienes reciben los ingresos más altos de la región” (Banco Mundial, 2003:1).

Ni la selva es virgen, ni la desigualdad social se ha superado en estos últimos 500 años. Puesto que todo territorio es habitado, los pueblos amazónicos se autodenominan como ‘hombres de la selva’. Cada grupo humano o pueblo tiene una forma particular de ‘hacer el amor con la naturaleza’, de transitar y moverse dentro de ella, lo que determina su cultura, su modo de ser, y al mismo tiempo, le diferencia de los otros, su lengua y territorio son exclusivos.

En la actualidad existen aproximadamente cuatrocientas lenguas vernáculas reconocidas en la América Latina. En el Ecuador tenemos la existencia de catorce nacionalidades con idioma propio y particular. Estos son los pueblos ancestrales y primigenios que se han transformado conforme a las relaciones que establecieron con los ‘extraños’, los ‘otros’, los recién llegados. Cada uno fue llamado salvaje a su tiempo. Cuando se integraron al proyecto ‘civilizador’ de occidente entraron en los grupos sociales excluidos, marginados y pobres de la sociedad.

Los derechos humanos, universalizados en las últimas décadas, reivindicaban ante todo el derecho a ser, lo que implica el derecho de todo ser humano a su autonomía, es decir, a procurarse su propia forma de ser. Cuando el Estado latinoamericano comprenda el significado de esta realidad y la asuma como práctica jurídico política, podremos hablar de estados multiculturales y pluriétnicos. Mientras tanto, tendremos que señalar que los Estados son excluyentes, subordinados, de clase, que expresan el predominio de ciertas elites, tal como en el antiguo periodo colonial.

Cada pueblo tiene normas para sus relaciones con la naturaleza y con los seres que los rodean, tanto al interior de sus comunidades como hacia el exterior de su territorio. No es un derecho que alguien le otorga. Es un derecho consuetudinario, no escrito, pero sancionado por costumbre, que existe en la misma historia del pueblo, es consustancial a su existencia, a su modo de ser. Este conjunto de normativas (forma ancestral de administración de la justicia) regula las relaciones de parentesco entre los miembros de un mismo grupo humano, las relaciones familiares así como las relaciones externas, con otros grupos humanos, constituyen, a no dudar-



lo, el sustrato del derecho consuetudinario. Allí se determina el ámbito de su accionar de acuerdo al tipo de falta cometida y se establecen un conjunto de castigos o penas.

Por esto es aberrante ese principio liberal y occidental que determina que la ignorancia de la ley no exime de culpa. ¿Ignorancia de qué ley? La del Estado nacional, por supuesto. Pero, lo mismo se podría decir desde la óptica de los pueblos vernáculos: la ignorancia de nuestra ley no le exime de culpa, ¡señor!

La ideología liberal, predominante en América Latina y en el mundo occidental, se forja en el concepto de la libertad individual privilegiando el interés privado sobre el comunitario o social. Contradicción sustantiva con el derecho ancestral que se forja sobre el interés común. Además, los derechos colectivos, al contrario del derecho liberal, se apoyan en la solidaridad y en la vida comunitaria; en el colectivo, precisamente. De ahí la contradicción: en la sustancia de la vida cotidiana.

En el campo jurídico, los derechos individuales vuelven marginales y difusos los derechos colectivos, aquellos que comparte una sociedad como principios de cohesión y solidaridad, y en los que se fundan las cosmovisiones que unen la cultura con la naturaleza (Leff, 2002).

La FLACSO, a través de un convenio con la Gerencia de Protección Ambiental de Petroecuador, resolvió emprender la investigación de este campo socio-jurídico, inspirada en la corriente de la antropología jurídica que busca, precisamente, comprender el comportamiento de los pueblos amazónicos y afro-ecuatorianos al momento de presentarse una falta o al establecerse un castigo.

Cuando se produce una conducta no aceptada por el grupo humano, se pone en marcha una autoridad de carácter tradicional, de reconocido prestigio moral, quien juzga si el acto acontecido alteró el orden social existente y si merece o no un castigo. Esta autoridad define, al mismo tiempo, un procedimiento para establecer la verdad de lo acaecido. Se realiza una investigación y el 'culpable' tiene la potestad de acudir a esa autoridad o escoger otra.

En la práctica, el sistema de derecho consuetudinario, no escrito, existe en la vida cotidiana de los pueblos ancestrales del Ecuador, tanto en la región amazónica como en las regiones habitadas por los afro-ecuatorianos. Así lo confirman las investigaciones realizadas en los pueblos kichwa, achuar y shuar de la Amazonía y en el pueblo afro-ecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas.

Este libro recopila esta información y entrega muchas luces sobre la práctica del derecho ancestral, que deberá ser tomado en cuenta para establecer, al fin, un Estado para todos.

**Edmundo Guerra Vivero**  
Coordinador del proyecto  
Gerencia Ambiental de Petroecuador

---

## Introducción

El programa de Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) se encuentra interesado en llevar adelante el levantamiento de la etnografía jurídica de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos que forman parte del país, como un aporte importante a la vigencia del pluralismo legal aprobado por la Constitución en 1998.

El primer aporte se realizó a través de la publicación denominada *Formas indígenas de administrar justicia* (García, 2002) que cubrió a la nacionalidad indígena más numerosa del país, la kichwa, específicamente al pueblo Imbaya de la Sierra norte (Imbabura), al pueblo Chibuleo de la Sierra central (Tungurahua) y al pueblo Naporuna de la Amazonía (Napo). Este primer intento abrió el camino para el desarrollo del resto de etnografías jurídicas que todavía están pendientes de elaboración.

En este sentido, la FLACSO realizó un segundo proyecto de investigación sobre el tema que se inició en septiembre de 2002 y terminó en diciembre de 2003. Contó con el financiamiento de la Gerencia Ambiental de Petroecuador y fue ejecutado a través de un convenio conjunto entre la FLACSO, el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CODENPE) y las organizaciones indígenas representativas del pueblo shuar —Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH)—, del pueblo achuar —Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (FINAE)—, del pueblo kichwa de Pastaza —la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP)— y del pueblo afro-ecuatoriano —Confederación Comarca Afro-ecuatoriana del Norte de Esmeraldas—.

Este esfuerzo conjunto permitió la formación de un equipo de investigación multicultural, pluriétnico, multilingüe e interdisciplinar. Constituido por un antropólogo y una abogada de la FLACSO, un abogado indígena del CODENPE y cinco asistentes de investigación indígenas y afro-ecuatorianos<sup>1</sup>, escogidos por las organizaciones para el trabajo investigativo, lo que permitió que la elaboración de las etnografías jurídicas sea una tarea compartida entre representantes propios de cada pueblo e investigadores especialistas en el tema del derecho y la antropología.

Una vez que se consiguió el apoyo y auspicio de cada organización indígena y afro-ecuatoriana, se procedió a elegir en forma conjunta entre el equipo investigador y cada organización una o dos comunidades, a manera de estudio de caso representativo, en cada pueblo con el fin de concentrar en ella o ellas el trabajo de recolección de información. La elección tuvo como criterios de selección los siguientes: presencia conocida de prácticas de administración de justicia propia, reconocimiento por el conjunto de comunidades vecinas como una comunidad referente en el tema, aprobación y apoyo de las autoridades y miembros de la o las comunidades elegidas para intervenir en la investigación y la mayor o menor cercanía y acceso a los servicios legales estatales.

Las comunidades elegidas para cada caso fueron las siguientes: para el pueblo shuar, la comunidad de Tuutin Entsa, localizada en el Trans Cutucu, y la comunidad de Metsankim, en la vía Macas-Cuenca; para el pueblo achuar, la asociación Copataza, ubicada en la desembocadura del río Copataza con el río Pastaza que comprende las comunidades de Achuar, Santiak, Copataza y Chumbi; para el pueblo kichwa de Pastaza, la comunidad Rey del Oriente ubicada en la parroquia Santa Clara, en la vía Puyo-Tena, y para el pueblo afro del norte de la provincia de Esmeraldas, el ámbito de la parroquia Telembí y San José del Cayapas, ubicadas en el curso alto del río Cayapas, que comprende las comunidades de Telembí, Chispero, Majua, San Miguel y San José.

A continuación, la investigación dedicó un mes al adiestramiento del equipo de investigación en temas teóricos y metodológicos con el fin de ho-

---

1 Los abogados Raúl Llasag y Jesús Zambrano del CODENPE. Wilson Ampam: shuar; Toribio Freire: achuar; Miriam Guevara y Héctor Vargas: kichwas de Pastaza; Nelson Nazareno: afro-ecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas.

mogeneizar los conocimientos y las estrategias metodológicas a ser utilizadas. Inmediatamente, se inició la etapa de recolección de información que duró seis meses, centrada en dos tipos de actividades: la aplicación de entrevistas a informantes calificados y el seguimiento de casos de administración de justicia en las comunidades por parte de cada asistente, y los talleres colectivos (dos en cada pueblo) realizados conjuntamente entre el equipo investigador y las asambleas comunitarias. El equipo, durante la etapa de campo, mantuvo una reunión mensual con el fin de revisar y registrar la calidad de la información, para luego ingresarla en la base de datos diseñada para el efecto. Por último, durante los siete meses finales el equipo de investigadores de FLACSO realizó el análisis de la información y la elaboración de los resultados finales que recoge esta publicación.

El libro está formado por una introducción, que da cuenta de la importancia del tema elegido y de las principales categorías teóricas y metodológicas utilizadas en la investigación. La primera parte registra la etnografía jurídica de cada uno de los cuatro pueblos elegidos por separado, se parte del contexto histórico general para luego profundizar en los principales elementos que componen los respectivos sistemas de derecho. La segunda parte pretende hacer una reflexión sobre los principales hallazgos de los sistemas de derecho indígenas y afro-ecuatorianos y trata de responder a las preocupaciones planteadas al inicio del proceso investigativo: ¿de qué manera funcionan y permanecen los sistemas de derecho indígena y afro-ecuatoriano en un contexto de pluralismo jurídico?, ¿qué relaciones de coordinación se dan entre los sistemas de derecho indígena y afro-ecuatoriano y el sistema formal de justicia estatal?, ¿cuáles son las perspectivas de la vigencia del pluralismo legal en el país y su contribución a la construcción de ciudadanías diferentes?

Este trabajo examina diversos ejemplos de sistemas de derecho indígena y afro-ecuatoriano definidos como “una instancia social y política que tiene poder reconocido para administrar justicia, que posee las normas y los medios para crearlas o cambiarlas, autoridades y mecanismos para escogerlas, procedimientos para arreglar disputas, y un conjunto de sanciones para corregirlas” (Irigoyen, 2002: 202). Al plantear esta definición se deja de lado cualquier otra forma de control social arbitrario y autoritario.

En el transcurso del texto se usará la categoría de ‘sistema de derecho indígena y afro-ecuatoriano’, utilizado por muchos pueblos indígenas y afro-

americanos, en lugar de otras categorías similares como 'derecho consuetudinario indígena' o 'usos y costumbres', que implican una connotación de subordinación histórica y política.

La investigación antropológica del derecho, iniciada como dominio específico dentro del campo de la antropología a inicios del siglo XX, ha desarrollado a través de más de un siglo tres grandes paradigmas o enfoques explicativos sobre el papel del derecho en la cultura y en la sociedad<sup>2</sup>. El primero, conocido como 'paradigma normativo', delimita el campo de lo jurídico al estudio de las instituciones gobernadas por normas dirigidas a mantener el orden y la armonía social. El 'paradigma procesual' está interesado en el análisis de los procesos de disputa y sus comportamientos vinculados, según esta posición el derecho debe ser entendido como un fenómeno inmerso en la cultura y en las relaciones sociales y visto como un lenguaje para disputar, resultado de la negociación de los actores sociales involucrados. El tercer paradigma, conocido como 'paradigma de la historia y el poder', cuestiona la visión ahistórica y armónica de los dos paradigmas anteriores, e insiste en el papel del poder y el cambio como ejes estructurantes del derecho. Estas tres propuestas, de alguna manera, han generado en la actualidad dos posiciones distintas en el estudio antropológico del derecho: la una que está interesada en describir los sistemas jurídicos en sus lógicas y sistemas de valores, y la otra interesada en reconstruir las estrategias y estilos de disputa en contextos de pluralismo jurídico.

La presente investigación pretende rebasar esta dicotomía y está interesada tanto en el aspecto simbólico de normas y valores, como en las negociaciones y controversias que inciden en las disputas, considerando el contexto social total en el que se resuelven, así como las relaciones de poder y cambio involucradas. Del tercer paradigma antes descrito, rescata la noción de concebir al derecho al mismo tiempo como un instrumento de dominación y como un espacio de resistencia, lo cual lleva a mostrar la interconexión y mutua constitución de los diferentes ordenamientos jurídicos vigentes en países diversos cultural y étnicamente, como es el caso del Ecuador.

El concepto de pluralismo jurídico, planteado por la Antropología a comienzos de la década del ochenta, muestra también diversas concepciones.

---

2 El artículo de María Teresa Sierra y Victoria Chenaut en el libro de Esteban Krotz (edit.) (2002) está dedicado al análisis a profundidad de los tres paradigmas explicativos de la antropología jurídica.

Este trabajo reconoce la importancia de diferentes formas de regulación social o legalidades que todavía mantienen los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos diferentes a las formas de regulación generadas desde el Estado, como parte integrante del estudio del Derecho. Moore (1978: 720) habla del concepto de campo social autónomo, para mostrar la estrecha relación entre ambas formas. “El campo social semiautónomo tiene capacidad de generar reglas, y los medios para inducir las u obligar a su cumplimiento, pero simultáneamente se inscribe en una matriz social más amplia que lo puede afectar e invadir”. Es decir, el peso del derecho estatal en la construcción de las legalidades no estatales muestra una relación jerárquica del primero respecto de los segundos, además evidencia que se influyen mutuamente.

El planteamiento que está en el fondo es el de mostrar que el derecho estatal es en sí mismo plural, porque está afectado por otros órdenes normativos, el derecho internacional, el transnacional y también por las legalidades no estatales (los sistema de derecho indígenas y afro-ecuatorianos en este caso). El concepto planteado por Boaventura de Sousa Santos (1995: 297-298) de interlegalidad aparece como una concepción de diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestras mentes como en nuestras acciones, en ocasiones da saltos cualitativos o crisis oscilantes en nuestras trayectorias como en la rutina de los eventos cotidianos. Nuestra vida está constituida por una intersección de órdenes legales, esto es la interlegalidad, aparece como una categoría válida para observar las conexiones entre normas y su expresión simbólica, en diferentes planos que van de lo local y lo nacional a lo internacional.

Desde el punto de vista metodológico, se ha elegido el desarrollo del estudio de caso (una o varias comunidades locales) como la opción más válida para poder observar la relación entre normas y procesos inscritos en dinámicas históricas y de relaciones de poder. Cada uno de los sistemas indígenas y afro-ecuatoriano que se describen a continuación ha elegido los conflictos o disputas más característicos de cada pueblo, definidos por los mismos actores, para poder analizarlos en toda su complejidad y profundidad.

A los conflictos se los ha investigado teniendo en cuenta a los diferentes actores que intervienen en ellos, son los informantes calificados de la investigación, para luego reconstruir los procesos de resolución de problemas y analizar los diferentes juegos de poder locales, extralocales y externos que confluyen en ellos. Estos actores son las autoridades propias, tradicionales y

comunitarias, las familias, los y las infractores, las autoridades del sistema formal y otros actores afines (abogados, tinterillos) principalmente.

Vale la pena mencionar que la información de los sistemas de derecho indígena fue recogida en la lengua propia de cada pueblo y luego traducida al castellano por los asistentes locales de investigación, para luego incorporarla al sistema de registro utilizado por el equipo. Siguiendo las normas conocidas al respecto, en el texto, luego de cada testimonio se hace referencia a la fecha de la recolección de la información.



## **Primera parte**

## La etnografía jurídica de los pueblos investigados

La Constitución ecuatoriana de 1998 habla de la existencia de autoridades de pueblos indígenas y afro-ecuatorianos que aplican normas y procedimientos propios para resolver conflictos internos, cuya obligación en dicho ejercicio es la de observar la vigencia de la Constitución y la ley.

Partiendo de este postulado constitucional, la investigación se centró en una identificación general de los sistemas de control interno de los pueblos que operan en el marco de las relaciones endógenas y exógenas que mantienen, y de las relaciones de poder imperantes en los pueblos, autodenominados nacionalidades, shuar, achuar y kichwas de Pastaza y del pueblo afro-ecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas.

La indagación se orientó a identificar la relación entre la organización social y comunitaria, con el desarrollo de normas y procesos de resolución de litigios, partiendo del criterio de que para entender el desenlace de los conflictos resulta central entender el papel que juega la autoridad ejercida por parte de los padres, los mayores, los dirigentes comunitarios o las autoridades estatales.

Se buscó identificar el impacto que tienen los servicios legales gubernamentales en la vigencia de mecanismos propios de litigio, y para ello se escogieron casos tanto de comunidades que mantienen un nivel de relación cercano a éstos, como de aquellas que por su situación geográfica o por dificultades de acceso se encuentran más alejadas y, por ende, mantienen una influencia menos directa de estos mecanismos. Con esto, se buscaba evaluar hasta qué punto persisten estos mecanismos propios, o se han transformado o adaptado, a pesar de enfrentar fuertes influencias y presiones externas que pugnan por su asimilación al sistema oficial.

De los cuatro casos, la comunidad kichwa Rey del Oriente y el centro shuar Metsankim, tienen acceso directo y se encuentran cercanos a los centros urbanos de servicios legales; mientras que el centro achuar de Copataza, así como la comunidad afro de Telembí, tienen un menor contacto con los centros urbanos por su situación geográfica y las dificultades de acceso<sup>3</sup>.

En los cuatro casos se trata de comunidades basadas en relaciones de parentesco, cuya base es la familia ampliada descendiente de troncos comunes plenamente identificados y con escasas relaciones multidireccionales, aun en el caso de las comunidades que tienen mayor contacto con el exterior. La actividad religiosa, la participación política y la acción de las ONG y los gobiernos locales abren las relaciones hacia fuera de la comunidad y aunque son frecuentes y cada vez más intensas no copan la vida social.

Se realizó una identificación de las autoridades internas y sus ámbitos de acción encontrando que sus actuaciones implican la realización de actos administrativos, gubernativos y jurisdiccionales. Se ubicaron los principales actos y comportamientos de los miembros de la comunidad que de manera potencial o real alteran la paz social interna; los mecanismos de arreglo de disputas, los actores, las vías de asignación de la autoridad que ha de conocer y resolver el conflicto, y el impacto que estos mecanismos tienen en el mantenimiento de la paz social de las comunidades.

El análisis incluyó una verificación de la existencia de casos interpuestos ante la justicia formal, así como los hechos y las razones que llevan a un indígena o a un afro-ecuatoriano a acudir o no a dicho espacio judicial.

La identificación de sus sistemas normativos y de autoridad se encauzó en un marco de análisis sustancialmente conducido por los propios actores, en una dinámica de reflexión sobre los hechos que iba entre el antes y el ahora.

La descripción por casos demuestra las particularidades y especificidades de cada pueblo y nacionalidad, así como los diversos grados de importancia que tienen unas y otras actitudes o comportamientos en los distintos grupos. Esta identificación permitió ensayar algunas conclusiones aplicables al conjunto de sistemas de justicia de los pueblos y nacionalidades investigados.

---

3 A la comunidad achuar solo se accede por avioneta o a pie, mientras que a la comunidad afro solo se accede por canoa a motor o a canaleta.

## I. El pueblo kichwa de la provincia de Pastaza

### Contexto social y comunitario que rige su sistema de justicia

La comunidad Rey del Oriente está ubicada en el cantón Santa Clara, parroquia del mismo nombre, al borde de la carretera que conduce a la ciudad de Tena, a 45 km de la ciudad del Puyo y a 5 km del centro cantonal (ver mapa No. 1). Oriundos del Tena, sus 224 habitantes ocupan, desde hace 200 años, una superficie que en la actualidad alcanza 45 hectáreas adjudicadas hace cincuenta años durante el régimen del Dr. Velasco Ibarra. Cuentan, además, con una reserva de 1370 hectáreas de selva primaria, adjudicadas por ex Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IE-RAC), actual Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA). La reserva se encuentra ubicada a dos horas de la vía principal.

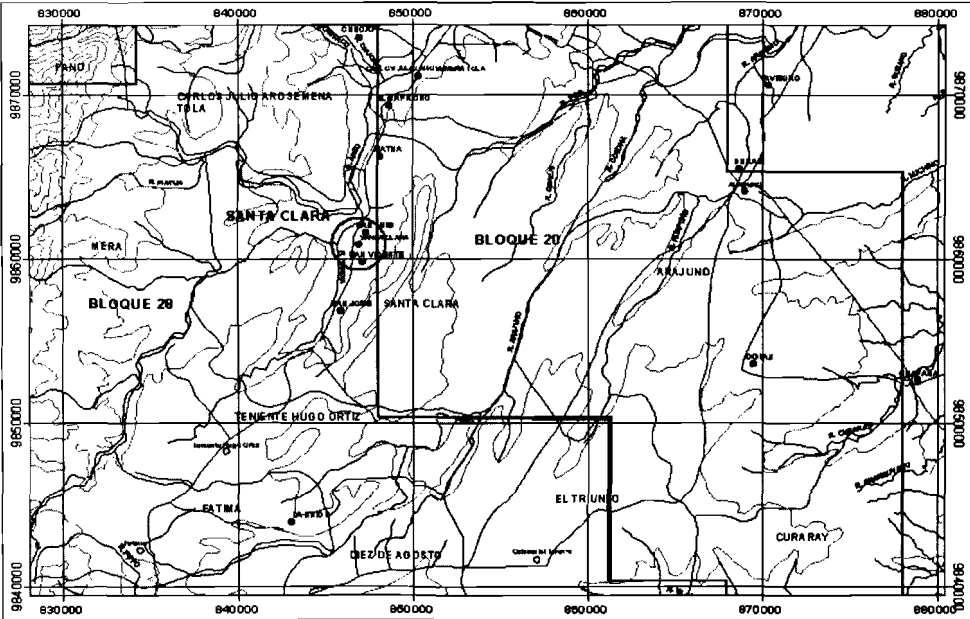
La comunidad kichwa Rey del Oriente la constituyen un grupo de familias descendientes de la comunidad Naporunas del Tena. Las tres familias básicas de la comunidad —Vargas, Calapucha y Grefa— han creado relaciones de matrimonio entre ellos, así como con mestizos de la provincia de Tungurahua, y con shuar y achuar de Pastaza, lo que ha diversificado y ampliado las bases familiares. Tradicionalmente, era el padre el que buscaba pareja para su hijo o hija, siendo éste un mecanismo de consolidación de alianzas y lazos familiares. En la actualidad, esta práctica se dificulta porque los y las jóvenes tienen una mayor autonomía de decisión y, por lo tanto, escogen sus parejas, lo que en ocasiones genera conflictos al interior de las familias.

El sistema de alianzas, aunque debilitado, se mantiene a través del compadrazgo y las alianzas matrimoniales, ambos consagrados mediante ceremonias tradicionales y ancestrales.

Colindan con sus tierras las tierras de colonos agrupados en colonias (San Vicente Ferrer y El Panecillo), llegados la mayoría de la provincia de Tungurahua, ciudad de Baños, desde la época de la reforma agraria, que viven en fincas o parcelas individuales de entre 45 y 50 ha.

La comunidad tiene 28 viviendas dotadas de agua entubada y luz eléctrica; una escuela bilingüe de 2 aulas; casa comunal y vía carrozable. Allí se escuchan cinco radios: dos en idioma kichwa, de propiedad de las misiones josefina y dominica, y las restantes en español, cuya señal se origina en las ciudades de Puyo, Tena y la última en Riobamba.

Mapa 1



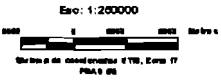
**LEYENDA**

□ Una de bloques de 200 ha



**SIGNOS CONVENCIONALES**

- Suelo impermeable
- Caserío
- Caserío central
- Caserío principal
- Caserío en ruina
- Río
- Vía



MAPA BASE  
UBICACION SANTA CLARA

**PLACIO OBSERVATORIO SOCIO-AMBIENTAL**

**Propósito:** Servir de base de información y apoyo técnico en el desarrollo de las acciones de planificación, gestión y monitoreo de los recursos y del ambiente ecuatoriano.

**Financiamiento:** OCA, Universidad de Guayaquil, INECEL, Observatorio de Guayaquil - Ambiental.

**Elaborado por:** GINA CHAVEZ V. y FERNANDO GARCIA, 2008

Es interesante notar que las emisoras que transmiten en idioma kichwa inician su labor a la hora de la guayusa, es decir, a las 5 a.m., a diferencia de las emisoras castellano parlantes, que, además, son escuchadas solo por jóvenes y mujeres que conocen el idioma.

Rey del Oriente vive básicamente de la agricultura de subsistencia. Sus habitantes practican una producción diversificada en chacra, y mantienen sembríos de naranjilla, café y cacao destinados al mercado. En la actualidad la ganadería es mínima (una sola familia posee ganado). La pesca es ocasional en la época de verano y la caza se practica eventualmente en la zona de reserva. La madera está agotada, aunque ocasionalmente venden tucos de *pigue* para la construcción. Confeccionan poca artesanía: *shigras* de pita y *chambira* pintadas con pinturas naturales como la *uquilla* y *zani*.

Aunque participan de la economía de mercado, mantienen al interior de la comunidad una economía de intercambio a través de la práctica de mingas comunitarias y familiares, cambio de manos y trueque.

Por temporadas, una parte de sus habitantes, considerada mínima por la propia comunidad, trabaja en las compañías petroleras por lapsos de seis a doce meses, en calidad de capataces, brujuleros u obreros.

Las diferencias económicas debidas a la posesión de ganado vacuno (una familia con seis cabezas de ganado) o caballar (una familia), así como la diferencia social que provoca la participación en política (una persona perteneciente al Partido Socialcristiano y otra al movimiento Pachakutik), generan envidias y divisiones en la comunidad, que aunque no son tratadas explícitamente como un problema, plantean la necesidad de buscar mecanismos de igualación social.

Los *yachak* son hombres y mujeres de poder que lo obtienen y ejercen a través de diferentes medios: piedras, cascadas, ríos, cuevas, cerros, boa. A las *yachak* mujeres se les atribuye en ocasiones poderes más elevados que a los *yachak* hombres.

Se reconocen dos tipos de *yachak*: los buenos y los malos. Los segundos son quienes hacen daño a las personas o a otros *yachak*, ya sea por envidia o por dinero. El daño consiste en la provocación de enfermedades, o la muerte de una persona atribuida al ejercicio de sus poderes. Cuando un *yachak* es catalogado como malo está prácticamente condenado a muerte, pues en cualquier momento la familia que se sienta perjudicada tomará ven-

ganza por sus acciones. No existen casos en que una *yachak* mujer haya sido acusada de usar mal sus poderes.

A la presencia de las misiones dominica y josefina se ha sumado la presencia formal de la misión evangélica desde 1999.

Cada comunidad cuenta con su cabildo nombrado anualmente por la asamblea de miembros; la organización local más importante es la asociación Santa Clara que reúne a comunidades kichwas de la zona, y es una de las trece organizaciones locales afiliadas a la OPIP.

Las organizaciones sociales de mayor presencia son las ligas deportivas y los grupos vinculados a proyectos productivos impulsados por el PRODEPINE (que apoya a grupos de mujeres) y por la ONG Terranova (que coordina sus actividades con el cabildo).

Esta descripción etnográfica revela la amplia relación y mutua influencia que existe entre la comunidad y el mundo exterior, al mismo tiempo que la vigencia de una forma de vida propia que subsiste a pesar de la mencionada influencia. Respecto al tema legal, se observa una importante cercanía a los centros de servicios legales y políticos que potencialmente facilita el acceso a ellos.

### **Cambios culturales que han influido en las actuales formas de justicia kichwa**

La influencia externa, intensificada a partir de la década del setenta, ha ido calando paulatinamente en la vida de la comunidad, aunque no ha exterminado sus creencias, valores y prácticas. La colonización, el avance de los centros urbanos, las actividades extractivas, como la explotación maderera, la ganadería y la industria hidrocarburífera<sup>4</sup>, han causado los mayores impactos, especialmente en cuanto a la ocupación del espacio, la introducción o cambio de valores y el surgimiento de nuevos conflictos.

Así mismo, la presencia misionera ha sido una fuente de transformación de valores y, al mismo tiempo, de la consolidación de centros comunitarios. Su labor se ha realizado por medio de acciones misionales, medios de comunicación y centros escolares (escuelas y colegios).

---

4 Rey del Oriente está cerca del bloque 10 y del oleoducto secundario de la compañía AGIP.

Las comunidades kichwas de la zona, rodeadas de colonos, cercanas a centros urbanos e invadidas de proyectos petroleros, mantienen un régimen de convivencia interna que ha impedido la desintegración de su identidad. La población de Rey del Oriente se identifica como kichwa y se reconoce distinta en valores, costumbres, prácticas y cosmovisión, respecto a la población mestiza y 'no-kichwa'.

Mientras estos valores, costumbres y prácticas se encuentran en constante readaptación, la comunidad se enfrenta al desafío de reproducirlos y resignificarlos. Abordan el análisis de su realidad actual estableciendo una relación constante entre el antes y el ahora. En dicha relación identifican el antes como un estado ideal sin mayores problemas, o con problemas cuya solución solamente requería la intervención de los mayores, padrinos o padres. Hoy, los problemas se han incrementado y muchos de ellos ni siquiera encuentran solución.

Consideran que el valor más elevado de la comunidad es la armonía entre sus miembros, por lo que definen a la trasgresión como un "no vivir en armonía". Una convivencia tranquila es el ideal de la comunidad, aunque no siempre se logre. Las discusiones entre indígenas, dice una informante, "es como insultar al propio cuerpo, al propio ser, por lo que no es bueno" (entrevista del 14 de diciembre de 2002).

El contacto y la incursión del mundo exterior modifican sus estructuras sociales, pero en medio de ello, el modelo comunitario de organización social impuesto paulatinamente por las misiones religiosas a todos los grupos indígenas, contactados a partir de la década del cincuenta, ha sido favorable para mantener un núcleo interno de preservación de sus estructuras fundamentales. Esto ha posibilitado el hecho de que mucha de la influencia foránea, aunque transforme valores, costumbres y prácticas, también sea asimilada, apropiada, readaptada e integrada a su dinámica fundamental de vida, bajo sus propios códigos culturales.

El modelo organizador en comunidades buscaba facilitar el proceso civilizatorio integracionista, que para la Amazonía ecuatoriana significó agrupar a poblaciones, hasta ese momento constituidas por familias ampliadas y dispersas, en amplios espacios de bosque amazónico. Las familias agrupadas en comunidades<sup>5</sup>, se circunscribieron a un espacio territorial reducido y desa-

---

5 Para el caso de los achuar, Descola (1989) las denomina 'semi-aldeas sedentarias'.



rollaron un modelo occidental de organización jerárquica, extraño a su forma tradicional de vida y organización social. Con el paso del tiempo, se ha podido observar que el modelo, que respondía a la necesidad de control y expansión del Estado central, fue asimilado y readaptado por las comunidades hasta el punto de dotarle de especificidades y particularidades. En la actualidad, cuando hablamos de comunidades indígenas, ya no pensamos en las comunas organizadas para conseguir facilidades crediticias y económicas del Estado. No son simples organizaciones, son estructuras organizativas de pueblos ancestrales, cultural y socialmente distintos a la sociedad nacional.

La comunidad Rey del Oriente, intensamente relacionada con el mundo occidental, mantiene un núcleo de identidad que hace posible que sus miembros se diferencien de quienes no son miembros de la comunidad. Su estructura organizativa, aunque armada jerárquicamente, refleja el juego de relaciones de poder intra e inter familiares; distinto de la democracia representativa, sobre la que se asienta el modelo occidental.

En cuanto al manejo de conflictos y resolución de litigios, aunque tienen acceso al sistema oficial, en la práctica ocurre que observan y adaptan modelos de procedimiento judicial, muchos de ellos formales —debido, tal vez, a que se asemejan a la ritualidad de sus actos ceremoniales— y los incluyen en sus propios procesos. En ellos, no son un juez y los abogados quienes, aplicando normas y procedimientos preestablecidos, conducen los procesos, sino que son los propios litigantes junto con sus autoridades, como se verá más adelante.

### **Conflictos y problemas: la percepción de los actores**

A la par del ideal de reencontrarse con las formas de vida del pasado, el presente está atravesado por la sensación de que muchas cosas han cambiado y debilitado la forma de vida comunitaria. Los problemas se han vuelto más complejos y han aparecido nuevos, que son fruto, en gran medida, de la intensificación del contacto y la incursión del mundo exterior en su espacio de vida.

Los problemas de violaciones, formación y presencia de pandillas de jóvenes indígenas y no indígenas, conflictos por el acceso a recursos naturales escasos, pesca fundamentalmente, y los problemas territoriales que los enfrentan a empresas petroleras y al Estado, son nuevos en las comunidades y

no siempre se encuentran mecanismos para enfrentarlos y solucionarlos.

De los nuevos problemas y conflictos, las disputas territoriales son las que mejor han sido enfrentadas, con el apoyo de la estructura comunitaria y de las organizaciones de segundo y tercer grado a la que pertenecen. Sin embargo, los conflictos con colonos por la pesca indiscriminada, las violaciones que cada vez son más frecuentes, así como la presencia de pandillas que rondan las comunidades, no son tratados como conflictos y ni afectados ni autoridades internas encuentran soluciones.

La cercanía a los centros de servicios legales podría entenderse como una oportunidad para optar por otros mecanismos de resolución de conflictos frente a la inacción de sus autoridades o la ausencia de mecanismos propios. Sin embargo, son contados los casos en los que acuden al sistema gubernamental de justicia. Y no lo hacen por varias razones: falta de confianza en la efectividad del sistema gubernamental, dificultades del idioma, costos económicos elevados, trámites complejos y desconocidos.

Otra razón por la que se resisten a acudir al sistema de justicia oficial es la imposibilidad de poder participar dinámicamente en el proceso. Sienten que no son escuchados —en todas las acepciones del término— y que no pueden emitir opiniones acerca de la mejor manera de resolver el problema. En el proceso judicial gubernamental, las partes entregan todo el proceso a los abogados y a las autoridades judiciales. Tampoco alcanzan soluciones con la ayuda de los parientes sociales o consanguíneos, que a menudo son requeridos durante los procesos internos.

Existe también la percepción de que el sistema jurídico gubernamental, al estar manejado por los jueces y abogados, puede prestarse para favorecer a quien primero acuda a él o a quien tenga dinero. Un informante dice:

Muchas de las veces el culpable es el primero en acudir a la autoridad con el objetivo de ganar. Allá no hay ayuda o apoyo de familias, como en la parte indígena, y hay veces que el culpable sale ganando (entrevista del 15 de enero de 2003).

Afirman que los indígenas no asociados a las organizaciones son los que más acuden a las autoridades públicas, pero los socios están obligados a respetar a sus propias autoridades, lo que implica solucionar los problemas mediante consejo y acuerdos que queden suscritos en actas. Una actitud de un so-

cio catalogada como reprochable es la de trasladarse ante la autoridad de los mestizos sin antes conversar con la comunidad.

Otro aspecto importante es el hecho de que no consideran a la sanción como la mejor vía de corrección de las malas conductas. Un informante sostiene: “No podríamos solucionar los problemas solo con el castigo que es momentáneo, ese rato se asustan; pero si le aconsejamos, la persona reflexiona y entiende” (entrevista del 10 de enero de 2003).

El consejo es visto como el mecanismo más efectivo para enfrentar y solucionar un conflicto o un litigio, tanto es así que inclusive las autoridades públicas son conminadas a dar consejos. Una mujer informante dice: “En la familia el que solucionaba estos problemas es el sabio *Yachak*, quien aconsejaba diciendo que la vida es bonita cuando no existe problema. Similar solución da el teniente político, así el problema se solucionaba dialogando” (entrevista del 16 de enero de 2003).

Si los consejos no aportan solución, las mismas autoridades consideran la posibilidad de apoyarse en otras instancias o autoridades para corregir las malas actitudes. “Los mayores —dice otra mujer informante— son los *apus*, quienes tienen buena idea, buen corazón, experiencia y aconsejan, y lo hacen sin sanciones. Primeramente, se les aconseja de una buena manera y con palabras sencillas y cariñosas —dice un informante—, pero si vuelve a cometer otro error se le lleva ante la asamblea”.

Los consejos se dan a la hora de la toma de la guayusa en medio de un acto ceremonial que ocurre por la madrugada. La hora de la guayusa es un momento de socialización y también de tratamiento de asuntos y problemas. Un informante dice:

En mi hogar muchos nos acostumbramos a levantar a las dos de la mañana, a la hora que se toma la guayusa, ahí se hace levantar a los hijos y se les aconseja la cosmovisión de los indígenas, el respeto a los seres de la naturaleza y a los seres humanos (entrevista del 24 de febrero de 2003).

## El manejo de casos

Una transgresión ocurre cuando alguien provoca peleas, discusiones, divisiones, abusos, desobedece órdenes de padres, mayores o disposiciones de

dirigentes comunitarios. La transgresión es un acto catalogado como un mal comportamiento individual que tiene que ser tratado para ser corregido.

Estos malos comportamientos ocasionan problemas familiares, problemas entre familias, problemas con la autoridad tradicional o comunitaria, problemas por acceso a recursos intra o entre comunidades, o problemas de muerte por mala práctica chamánica o adulterio.

Cuando ocurre un hecho que afecta a algún interés familiar, personal, patrimonial, pecuniario o comunitario, el o los afectados evalúan distintas opciones para resarcir los daños y ponen en juego su red de relaciones sociales y familiares para conseguirlo.

### Problemas familiares

En general, se considera que los problemas familiares deben ser tratados dentro de la comunidad. Si las conductas son reiterativas, la autoridad comunitaria actúa interponiendo sus buenos oficios para que el agraviado acuda a otras instancias organizativas o públicas.

Muchos problemas familiares permanecen en ese ámbito y son tratados por los padres, abuelos, padrinos, suegros, *yachak*; es decir, por las redes familiares y sociales dentro de la comunidad. Otros problemas, si bien tienen origen en el ámbito familiar, a causa de sus impactos sociales pueden trascender dicho ámbito. Es el caso de adulterio que, aunque ocurre en el espacio familiar, existe una presión social para que el marido lo vengue.

Los problemas que se manejan en el ámbito familiar tienen que ver con la desobediencia de hijos a sus padres, maltrato físico del esposo a la esposa y otras desavenencias conyugales. Estos problemas son conocidos y tratados por los padres y abuelos, y pueden involucrar a padrinos o suegros, según el caso, quienes luego de verificar el problema pueden aplicar castigos identificados como tradicionales: absorción de humo de comején mezclado con ají, absorción de tabaco por la nariz, azote con ortiga o consejos. Estos castigos, así como los consejos, se aplican, generalmente, en los actos rituales y tiempos rituales ya mencionados.

Cuando se separa una pareja no lo hace por vía de divorcio. En casos de separación, quien se queda en la casa toma a cargo las tierras de la pareja. Hay casos en que las dos partes abandonan las tierras y la comunidad.

Cuando esto ocurre, es posible que quien decida regresar a la comunidad, recupere las tierras. Tradicionalmente, las tierras se entregaban a los hombres, pero últimamente se ha modificado esta regla y las mujeres pueden acceder a ellas.

Cuando una muchacha joven se queda embarazada sin haberse casado, permanece en la casa de su propia familia. Hay juicios de reconocimiento de hijos en los juzgados formales, pero no resultan efectivos para las demandantes por las razones antes anotadas, y también porque rara vez el padre accede a cumplir los requisitos que le impone el juez.

Un conflicto de traición puede ser presentado a la dirigente de mujeres de la comunidad. La dirigencia de la mujer es un cargo de corta data dentro de las organizaciones indígenas y responde a la promoción de derechos de igualdad de género venida del mundo occidental. La labor de la mujer autoridad no siempre es fácil porque su representación pública, que es una nueva forma de participación de la mujer en la comunidad, supone la igualación de derechos, concepto occidental que aún provoca conflictos ideológicos y prácticos. La dirigencia de la mujer, sin embargo, se ha instaurado como un cargo obligatorio en casi todas las organizaciones indígenas y cada vez alcanza mayor importancia y presencia.

Así, la dirigente mujer a la que se presenta un caso puede acudir al consejo para equilibrar las pretensiones de las partes en conflicto, pero con frecuencia orienta a la parte denunciante a que acuda a instancias externas a la comunidad. En casos de maltrato conyugal, por ejemplo, facilita el acceso de la denunciante a la comisaría de la mujer o a la tenencia política.

### **Problemas personales**

Los problemas personales tienen que ver con disputas, peleas o rencillas personales que ocurren entre vecinos, ya sea por envidias, chismes o a causa de una borrachera.

Uno de los hechos que causa más problemas personales es el estado de embriaguez, durante el cual afloran resentimientos y disputas.

Los chismes también ocurren con frecuencia y pueden devenir en problemas graves que no solo involucran a los querellantes sino también a sus familias. El chisme aparece a veces como un mecanismo de igualación so-

cial, si se produce contra quien ha conseguido o alcanzado algún logro personal, social o económico.

Las querellas o rencillas personales son sometidas al conocimiento del presidente de la comunidad, que llama a las partes en conflicto para evaluar el problema y aconsejar en beneficio de la superación de las causas de la disputa. En otros casos, se acude al catequista para que proporcione consejos en nombre de Dios.

Algunos chismes y peleas por estado de embriaguez han derivado en asesinatos, por lo que toda la comunidad trata de controlar estas acciones. Cuando ocurren, se ha llegado a acudir al gobernador del Puyo, o a interponer denuncias legales.

### Problemas relacionados con la propiedad

Las disputas sobre la propiedad tienen que ver, generalmente, con discusiones entre vecinos por daños a la propiedad, robos de chacras o animales, o por problemas de linderos entre miembros de la comunidad.

Se han dado casos en que un vecino ha matado al animal que ha invadido su chacra. Cuando se trata de una gallina, se considera inclusive el derecho a consumirla. Esto provoca discusiones y demandas de pago por el animal muerto. Como argumento de defensa del hecho, el denunciado puede alegar falta de cuidado de los animales por parte de su dueño. En una ocasión el denunciado argumentaba que el animal es el responsable por estar en su chacra. Estos problemas son conocidos por el presidente de la comunidad, quien busca que el causante de la muerte del animal pague a su dueño. Otros casos se han resuelto con consejos a las partes, no han implicado reconocimiento pecuniario. Los denunciantes llegan a conformarse con estos mecanismos pues, aunque no constituyan solución, evitan que los problemas se agraven.

Los robos de chacras son, mediante el diálogo, ora disculpados, ora imputados al culpable, a quien se exige la inmediata recompensa por el daño.

Los robos menores se castigaban antiguamente envolviendo las manos del ladrón con hojas de *camachu* o lechero (*mandi*) y acercándolas a la candela para que se asustara y desistiera de seguir robando, evitando siempre causar inhabilidades físicas durante tal práctica.

En la actualidad, los casos de robos se ponen en conocimiento del presidente de la comunidad. Él llama a dialogar a las partes. Si el requerido no acude al llamado, se trasladan a su casa para obligarle a resolver el asunto. La demanda es pecuniaria y se llega a un acuerdo luego de que cada parte ha alegado sus argumentos. Fijado el valor del daño, se conmina al agresor a pagar de inmediato y se cierra el caso con la firma de un acta redactada de mutuo acuerdo, que permanece para constancia en la oficina del jefe político.

El robo de ganado es un asunto grave, puesto que la mayoría de las veces implica a personas de fuera de la comunidad. Por lo general se acude a las autoridades gubernamentales.

### **Problemas de linderos**

Los problemas de linderos ocurren tanto entre miembros de la comunidad como con miembros de comunidades vecinas.

Entre miembros de comunidades vecinas, estos problemas tienen que ver con la invasión de territorios de caza y pesca, robo de cosechas y linderos. Son sometidos a las autoridades de las dos comunidades en conflicto, en manos de quienes se alcanza la solución.

Las disputas por recursos naturales con colonos y, fundamentalmente, las ocasionadas por la incursión petrolera, pueden ser tratadas por la asociación y, dependiendo de la intensidad del conflicto, se desarrollan estrategias de resistencia que involucran verdaderas coaliciones entre las organizaciones de segundo y tercer grado, grupos de apoyo, ONG, Iglesia, etc.

Es muy recordada en la zona la lucha por la posesión de la tierra con la misión josefina, fue un conflicto que enfrentó a las comunidades de Santa Clara con los religiosos en la década del ochenta, cuyo desenlace fue a favor de los indígenas. El intento de apropiación de tierras comunitarias fue resistido firmemente por la movilización de la población, que no dudó al enfrentar al poder de la Iglesia local.

### **Problemas comunitarios**

La desobediencia a disposiciones de las autoridades comunitarias, la ausencia o retraso en el cumplimiento de tareas comunitarias —como las min-

gas—, las peleas y chismes entre socios, son considerados problemas comunitarios internos.

Por lo general, la desobediencia y el desacato a la autoridad son conocidos por el síndico y, en casos de reincidencia, por la asamblea. Si los casos son reiterados, el presidente puede invitar a autoridades de otras comunidades a tratar el problema. Se convoca, otras veces, a los mayores de prestigio para que, emitiendo sus opiniones y consejos, modifiquen la conducta del socio rebelde.

### **La mala práctica del chamanismo**

Los problemas relacionados con lo que se define como “mal uso del chamanismo”, son tratados hoy en día por los dirigentes comunitarios, dada la trascendencia que han cobrado en la vida comunitaria.

La actuación de un chamán es permanentemente evaluada por los miembros de la comunidad, a causa del poder que se les atribuye. Un informante sostiene que cuando un chamán pasa por una comunidad y alguno de la familia se enferma, es su responsabilidad. Las muertes atribuidas por mala práctica chamánica derivan, en ocasiones, en venganzas de parte de la familia afectada (ver Anexo 1).

Dada la alta frecuencia de estos problemas, las organizaciones indígenas se esfuerzan por encontrar mecanismos de evicción de la muerte por esta causa. En Rey del Oriente, como medida alternativa de control a la mala práctica chamánica, los dirigentes han quitado las piedras de poder del chamán acusado de hacer daño para, con ello, retirarle sus poderes. “A un chamán del río Curaray que hacía el mal —cuenta un informante— le fueron quitadas sus piedras y levantada un acta ante el jefe político de Tena, entre la Asociación de Chamanes Indígenas del Napo (ASHIN), representada por Javier Grefa, y el chamán malo. El chamán malo era uno de sus líderes. Luego de que se le quitaron las piedras, se dedicó únicamente a curar. Este chamán murió ‘chontapaleado’ o ‘chonteado’, por efecto de la acción de un chamán más poderoso” —concluye el informante— (entrevista del 24 de febrero de 2003).

Los chamanes, sin embargo, son astutos y pueden engañar a las autoridades comunitarias en su intento por controlarlos. Cuenta otro informante



que a un chamán, cuyas piedras le fueron quitadas, engañó a los dirigentes de la comunidad entregando piedras falsas, luego de lo cual se fue a vivir en Santo Domingo para evitar el control de la comunidad.

### Problemas por el control de recursos naturales

La escasez de recursos naturales es cada vez más sentida en Rey del Oriente. La invasión de colonos ha afectado gravemente a la pesca. Cuentan que antes ‘barbasqueaban’<sup>6</sup> cada tres meses y conseguían abundante pesca, pero ahora la pesca escasea.

El problema, según los moradores, se debe a que la empresa concesionaria de la carretera saca las piedras del río, aunque las autoridades públicas culpen a los indígenas de ‘barbasquear’ los ríos sin considerar la frecuente pesca, por parte de los colonos, para la venta en el mercado.

Los colonos utilizan atarrayas, dinamita y barbasco para producir una pesca destinada al mercado, mientras que los indígenas solo pescan para su sustento. Los colonos, denuncian los informantes, vienen a día seguido a votar dinamita, 2 ó 3 veces en cada poza, y algunos botan un veneno en el arroz para pescar. “Antes —dice un informante— no había tanta gente, los colonos se dedicaban a la agricultura y no pescaban, ahora ya pescan” (entrevista del 15 de enero de 2003).

Con el municipio de Puyo se ha generado otro problema; a pesar de las múltiples denuncias indígenas sin respuesta institucional, el municipio no controla a las personas que botan basura río arriba, provocan grave contaminación al río y perjudican a todos los habitantes.

Puesto que el problema involucra a gente de fuera de la comunidad, saben que cualquier solución será posible solo si se alcanzan acuerdos tripartitos: indígenas, colonos y municipio, que garanticen una pesca con respeto.

---

6 Barbasquear: modo de pesca en el que se utiliza el barbasco, una planta que reduce el oxígeno del agua y hace que los peces suban a la superficie.

## **Conflictos sin resolver**

Los cambios culturales de las comunidades indígenas producidos por la transformación inducida de un patrón de asentamiento disperso a otro más concentrado, permitieron que la organización comunitaria y sus procesos de adaptación interna alcanzasen una representación de intereses múltiples: organizativos, comunitarios y generales del grupo. Sin embargo, los vertiginosos cambios producidos por la intensidad del contacto con el mundo exterior han rebasado la capacidad de actuación de estas estructuras organizativas y superado su capacidad de respuesta.

Fuera de los problemas antes descritos, ocurren otros que no los conoce ni los resuelve ninguna autoridad; éstos son, básicamente, problemas relacionados con el cambio de valores éticos de la juventud, fruto de la migración y de la cercanía de colonos. Los problemas ocasionados por grupos de pandilleros —robos, violaciones, actos de desorden y violencia pública— rebasan el ámbito de control de las autoridades tradicionales y de las comunitarias, permaneciendo irresueltos. En ocasiones se denuncia a la tenencia política o a la policía, pero tampoco encuentran una respuesta efectiva.

Las pandillas están compuestas por jóvenes mestizos pero algunas involucran también a jóvenes indígenas, lo que complica la actuación de sus familiares y de las autoridades comunitarias para establecer medidas de control y castigos.

Las violaciones son cada vez más frecuentes. Se conocen varios casos. En uno de ellos fueron violadas ocho mujeres de Santa Clara por jóvenes identificados posteriormente como colonos. Durante el año 2002 se dieron cuatro casos en los que estuvieron involucrados estudiantes del colegio de la misión en Santa Clara. En febrero de 2003, cuentan algunos informantes, ocurrieron cuatro violaciones. La comunidad considera graves estos problemas, y las familias afectadas han denunciado algunos casos a la policía y al teniente político sin encontrar respuesta de ninguna de las dos partes.

La reflexión sobre la gravedad de estos casos les hace ver la importancia de no dejarlos en la impunidad y, aunque no tienen muchas opciones, piensan que siempre habrá que realizar las denuncias a las autoridades públicas y a la OPIP (la organización de tercer grado) para que éstas ayuden a encontrar salidas. Reconocida la magnitud y gravedad de los hechos, se proponen ponerlos a consideración de la asamblea.

Otro problema que aparece, no solo en Rey del Oriente sino también en otras comunidades, es la actuación en búsqueda de beneficios personales por parte de algunos dirigentes. A causa del ejercicio de la dirigencia comunitaria, éstos salen con frecuencia de las comunidades a otras ciudades y hasta fuera del país, para realizar gestiones o actos de representación. Esta ampliación del ámbito de acción de los dirigentes les ofrece oportunidades económicas y personales, que a veces derivan en comportamientos no éticos, que incluyen compromisos alejados de los mandatos comunitarios con instituciones u organizaciones, y también el inicio de nuevos compromisos sentimentales.

Éste es un reclamo permanente de las mujeres y las familias de los dirigentes que tienen estos comportamientos, pues el impacto provocado en la integración familiar es desastroso. Como la frecuencia con la que ocurren estos casos es cada vez mayor, existe una creciente preocupación por el tema.

El control indirecto de la comunidad sobre los dirigentes consiste en rotar la representación comunitaria para no permitir procesos frecuentes de reelección. Así, el dirigente, luego de su gestión, vuelve a la base, con lo que se impide la consolidación de liderazgos personalistas o caudillistas. Las relaciones multidireccionales y coyunturales que se logran en el ejercicio de este nuevo tipo de liderazgo amenazan con disminuir la efectividad de controles internos.

## Las autoridades

### Procedimientos y sanciones

La autoridad tradicional —persona mayor de prestigio, padrinos, papá, mamá, *yachak*, catequista— se asienta en el valor, prestigio, generosidad, amabilidad, preocupación o valentía que demuestre la persona en su diario accionar. Es una autoridad que surge de la forma organizadora de la familia ampliada. Su liderato representa los más altos valores de la cosmovisión indígena. La autoridad tradicional aconseja a las partes en conflicto sobre el buen comportamiento y las responsabilidades familiares y sociales, promoviendo también un proceso de socialización.

Guarda y acrecienta su autoridad quien es reconocida como una persona sabia, con experiencia, amigable, amante de la paz y la tranquilidad. Quienes se someten a su autoridad, por lo general acuden a su casa para re-

cibir sus consejos y, si acceden a ponerlos en práctica, sellan los acuerdos con agradecimientos, comida y bebida.

Una autoridad comunitaria, por el contrario, es designada por la comunidad para cumplir sus mandatos. Deberá velar por la paz de la comunidad, promover los buenos modales, la voluntad de solucionar problemas, el respeto por los miembros y por los reglamentos comunitarios, y representar a la comunidad, dentro y fuera de ella.

Dentro de las opciones que tienen quienes se sienten afectados por una mala actuación de otra persona, está el hacer una primera elección de la autoridad a la que someterá el tratamiento del litigio. Dicha selección se hace dependiendo de la calificación que el mismo afectado haga de su caso: si lo considera leve lo pone en conocimiento de su núcleo familiar o del presidente de la comunidad; si lo considera grave o difícil, lo puede presentar directamente al presidente de la comunidad o al de la asociación.

Aunque está presente la opción de acudir al sistema gubernamental de justicia, solo lo hace quien cuenta con recursos económicos en el momento del suceso, o quien busca deslegitimar y desconocer la autoridad de su organización, debido a alguna rencilla personal con aquella.

Cuando alguien somete su caso a alguna autoridad, espera que sea resuelto en el menor tiempo posible. Si no es atendido a satisfacción, emite fuertes críticas a la autoridad. Las opiniones de los demandantes con respecto a la actuación de la autoridad constituyen un aspecto importante en la configuración de su prestigio, por lo que una autoridad busca siempre atender los requerimientos que se le hacen. El descuido y la desatención a las demandas puede llevarlo a ser considerado un mal dirigente, lo que repercute en su futura participación en el sistema de cargos y representaciones comunitarias.

Otra forma de examinar a la autoridad es evaluando si su actuación y decisiones beneficiaron más a una parte que a otra. Las críticas que se pueden verter sobre una autoridad parcializada pueden ser muy fuertes y perjudiciales para su prestigio. Podrían también agravar los problemas, por lo que siempre la autoridad se cuida de alcanzar un punto de balance que satisfaga a ambas partes.

Tanto la autoridad tradicional como la comunitaria optan, en un primer momento, por entablar un diálogo entre las partes, antes de acudir a otros procedimientos. Escuchan a ambas partes, a terceros —generalmente familiares de las partes o parientes sociales (padrinos, madrinas)— para dilucidar las causas y los responsables del problema.

Uno de los primeros recursos a los que apela la autoridad es al careo o reunión entre las partes en conflicto, para que expongan sus puntos de vista. El diálogo es intenso y puede durar varias horas, hasta lograr que las partes flexibilicen sus posiciones y permitan encontrar una solución. Ubicado el problema y las responsabilidades de los implicados, se llega a una decisión mediada por consejos, que pueden consistir en castigos rituales, multas o trabajo comunitario.

Los castigos rituales son cada vez menos frecuentes debido a la apertura que han tenido sobre valores relacionados con el maltrato a los menores y los derechos de las mujeres, así como a los niveles de liderazgo alcanzados por las autoridades comunitarias frente a los ancianos o líderes tradicionales. Los actos rituales se circunscriben cada vez más a las pocas familias que cuentan con un chamán en su seno, o con un mayor de mucho prestigio, cuya capacidad para influir sobre los jóvenes sea efectiva, a fin de que éstos acepten someterse a las pruebas y decisiones del chamán o sabio anciano.

Los casos de reincidencia con respecto a actos de desacato a las decisiones comunitarias, especialmente las relacionadas con el conflicto petrolero, pueden derivar en expulsiones de la comunidad.

En casos de muerte por pleitos se puede llegar también hasta el abandono de la comunidad, no porque medie una decisión comunitaria, sino para evitar actos de venganza.

Hay que anotar que los consejos se dan a ambas partes, dependiendo del grado de responsabilidad que considere la autoridad que cada parte tiene. El consejo, a su vez, representa una orientación ética para los litigantes, hacia la cual buscarán alinear a las partes antes de dar por zanjado el problema.

Esto es así porque, aunque las sanciones puedan ser materiales (multas pecuniarias o trabajo comunitario), lo que verdaderamente importa en la dilucidación del conflicto es la integridad, el buen nombre y el buen comportamiento de los implicados. Por ello, el fin de cualquier mecanismo de arreglo propuesto por las autoridades es restaurar la armonía y tranquilidad de la comunidad mediante la rectificación de acciones por parte de los infractores, evitando, como dice un informante, que el acusado siga siendo “mal visto por la comunidad”.



*Chamán de la zona*



*El chamán 'limpiando'*



*El 'chamán 'limpiando'*

## II. El pueblo achuar de la provincia de Pastaza

### Contexto social y comunitario que rige su sistema justicia

La Asociación Achuar de Copataza está compuesta por seis centros: Copataza, Santiak, Chumbí, Iwía, Wisui y Achuar. Pertenecen administrativamente a la parroquia Simón Bolívar, provincia de Pastaza, y son filiales de la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador, FINAE (ver mapa No. 2).

Las comunidades de la asociación están conformadas por pocos grupos familiares. El centro mayor, Copataza, se compone de 20 familias. El centro Achuar está compuesto por 12 familias. El centro más antiguo de la asociación es Copataza, y el más reciente es Santiak, conformado en 1998 a raíz de la separación de tres familias del centro Achuar.

La composición actual del centro obedece al tipo de agrupamiento en *se-mialdeas* sedentarias, descrito por Descola en 1989, conformadas a finales de la década del sesenta por las misiones religiosas, la misión evangélica en Pastaza y la misión católica salesiana en Morona Santiago, que rompieron las formas tradicionales de vida y de ocupación territorial.

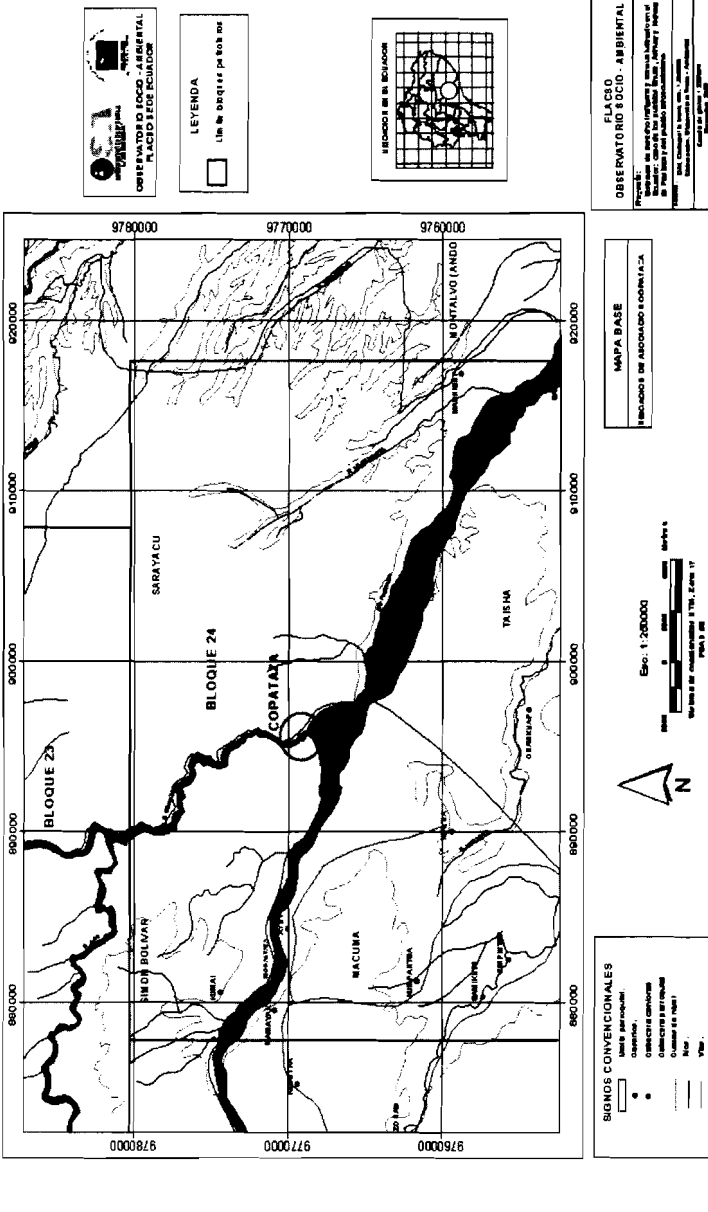
Los grupos familiares estaban tradicionalmente organizados en casas formadas por un solo grupo familiar, practicantes de matrimonio poligínicos (el hombre casado con varias mujeres, muchas veces hermanas entre ellas), asentados inicialmente en la casa del padre de la novia para luego construir su propia casa, lo cual no significaba la conformación de grandes familias ampliadas conviviendo por tiempo prolongado en una misma casa. Cada unidad residencial correspondía a un grupo doméstico autónomo de producción y de consumo (Descola 1989: 153-155).

Esta herencia cultural parece subsistir y reproducirse en la actual dinámica de funcionamiento de los centros, que cada cierto tiempo experimentan divisiones internas que se plasman en la conformación de nuevos centros. El síndico de Copataza justifica esta dinámica diciendo que: “Todos los habitantes de Copataza habitaban en esta comunidad pero por el aumento demográfico y por tener una enorme extensión territorial acordaron crear otros centros” (entrevista del 11 de diciembre de 2002).

Descola (1989: 154) habla de la resistencia achuar a conformarse como comunidades, debido a las numerosas causas de fricción que pueden darse en



Mapa 2



una convivencia prolongada. La conformación del centro Santiak, originada a partir de una discusión entre varias personas durante una celebración del día de la madre, parece recrear, en esta época, la ancestral dificultad para la convivencia comunitaria. Esta dificultad, según Descola, no necesariamente responde a razones de escasez de recursos porque los achuar han dispuesto y disponen de amplios espacios de territorio para sus actividades productivas. El alto valor que se da a la autonomía personal y familiar parece seguir definiendo un estilo de vida con poco apego a la convivencia comunitaria.

Los grupos familiares más importantes de Copataza son: Illanes-Vargas, Canelos-Piñola, Vargas-Chuchukia, Canelos-Naweche, Wampankit-Illanes, Imunda-Illanes, Chiripa-Vargas, Canelos-Ankuash, Freire-Aranda. Las familias del centro Achuar son: Freira-Vargas y Aranda-Freire. Según un informante, estos apellidos no son auténticos, pues fueron impuestos por las misiones mediante el bautismo.

El centro Achuar fue fundado el 17 de febrero de 1985 por Jencham, Turipia y Chup y sus hijos, desprendiéndose del centro Copataza constituido a finales de la década del sesenta. Está ubicado en la margen derecha del río Copataza a una altura de 1500 metros sobre el nivel del mar. Con un clima de bosque húmedo tropical, se encuentra ubicado aproximadamente a 100 kilómetros de distancia, por vía aérea, del centro parroquial de Shell Mera.

Desde Shell Mera o Macas se accede a la comunidad únicamente por vía aérea. En su interior, el centro más cercano es Copataza, que queda a tres horas de camino a pie; el acceso a pie desde Shell Mera puede demorar hasta tres días.

Su idioma es el *achuar chicham*, pero la mayoría de la población habla también el kichwa y el castellano. El primero debido a que muchos achuar se encuentran casados con mujeres kichwas, y el segundo por el continuo contacto con la sociedad nacional.

La emigración desde la asociación es relativamente baja. Un informante calcula que varía entre un 5 y 13 por ciento de la población, siendo los hombres los que más salen. Quien sale, lo hace para dirigirse a la ciudad de Puyo, Coca o Macas, para realizar actividades laborales o compromisos sociales temporales.

Las viviendas tradicionales están construidas con materiales de la zona (paja toquilla, *chapi*, chonta, maderas resistentes y otros). Los planteles educativos, que son obras municipales, y la casa comunal, son de madera y te-

cho de zinc. La vivienda tradicional, *jea*, mantiene la arquitectura y simbolismo descritos ampliamente por Descola (1989). Está dividida en dos partes: *tankamash* (sala de visitantes) y *ekeent* (donde se ubica la cocina y la sala de mujeres). Pocas familias tienen sus viviendas con techo metálico y madera. En Achuar se consume agua entubada que no alcanza a cubrir toda la demanda de la comunidad, agua de vertientes y agua de lluvia; sin embargo, en otros centros, como en Copataza, las instalaciones de agua entubada están malogradas. Dos familias tienen letrinas de pozo ciego y una letrina de uso público.

Achuar posee dos baterías y dos paneles, utilizados exclusivamente para las radios de comunicación: la de Alas del Socorro de la misión evangélica, y la UHF de la federación FINAE. Se alumbran con leña o mechero (*chimbuzo*) que funciona con diesel.

Las radios les permiten mantener una comunicación diaria con otras comunidades. A través de ellas se cubren necesidades de tipo personal y comunitario, también permiten atender casos de emergencia.

Las emisoras que se sintonizan en la comunidad son la radio La Voz de la Finae, Tricolor de Riobamba, Radio Mía y Radio Puyo de Puyo, Radio Bonita de Ambato y varias radios de Perú. Al interior de la comunidad, el *pupunt* (corneta hecha de cuerno de toro, de barro, de caracol o de tubo PVC) sirve para convocar a los miembros a reuniones o mingas. Los medios escritos son utilizados en menor porcentaje.

La comunidad cuenta con una botica con escasos medicamentos. En caso de enfermedad, cuando no acuden a medicamentos naturales, los habitantes consultan a la doctora de Alas del Socorro, quien receta por radio y, si es preciso, envía los medicamentos. Cuando los casos son de gravedad la doctora autoriza la salida de los pacientes al hospital Vozandes de Shell Mera, en una avioneta de la misión.

Cuentan con una escuela fiscal, "Abdón Calderón", y un colegio a distancia regentado por la misión evangélica, "Pedro Vicente Maldonado". Un profesor bilingüe achuar-castellano, trabaja por la mañana en la escuela y por la tarde en el colegio.

La baja cantidad de alumnos del colegio hizo que en este año no se asignara un profesor exclusivo para el colegio. Seguramente, durante el próximo año, el colegio dejará de funcionar.

La Asociación Achuar de Copataza posee un título global de 48 mil hectáreas legalizado bajo el gobierno de Rodrigo Borja, que comparten los seis centros que conforman la organización, la propiedad es colectiva, dentro de ella cada familia tiene un lote de terreno asignado de acuerdo al número de hijos. Mientras los hijos son solteros trabajan las tierras de sus padres, pero cuando contraen matrimonio ocupan su respectivo lote. La tala de árboles es de baja escala.

La agricultura de subsistencia en cultivos de chacra con producción diversificada está destinada exclusivamente para el autoconsumo. Los principales productos son la yuca, algunas variedades de plátano, camote, papa china, maíz, caña de azúcar, papaya y frutas cítricas. La distancia y la carestía de los vuelos hace prácticamente imposible pensar en una producción destinada al mercado.

El manejo de la chacra está en manos de la mujer, aunque si el hombre se encuentra en la comunidad, participa en las actividades de desmonte y mantenimiento. La chacra es el espacio de abastecimiento alimenticio básico pero también es el espacio de socialización de las niñas. Allí las madres les transmiten desde corta edad las técnicas de sembrío y los sentidos cosmogónicos, cantos y ceremoniales requeridos para obtener buenas siembras y cosechas.

Se practica el intercambio de trabajo a través de la minga para construir o mantener obras públicas como la pista aérea y obras comunitarias. Se acude también a la minga para abrir chacras grandes de particulares, construir casas y canoas, etc.

Pescan con anzuelo, redes de atarraya y barbasco. Cuando alcanzan una buena pesca —que excede a la capacidad de consumo de la familia— la comparten con otras familias y, en casos excepcionales, llevan el excedente al Puyo para comercializarlo. No se permite utilizar para la pesca dinamita ni sustancias químicas. La caza es otra fuente frecuente de alimentación.

La cacería junto con la guerra y el amor físico constituyen los tres ejes de relación entre los achuar y la selva. La caza, dice Descola, es una conducta predatoria cuyas condiciones de ejercicio y consecuencias posibles no dependen del simple talento de quien la practica (Descola, 1989: 306). Esta actividad, por lo tanto, exige el desarrollo tanto de competencias técnicas como mágicas. Las primeras vinculadas con la fabricación y uso de las armas (cerbatana, curare y carabina especialmente), la cría de perros de cace-

ría que es facultad de las mujeres, el desarrollo de habilidades de rastreo, acercamiento y conocimiento del ruido de las posibles presas, elaboración de trampas y transporte y procesamiento de las piezas de caza.

La caza es una actividad prioritariamente masculina, aunque la mujer cumple papeles complementarios. Se la realiza en un área protegida de selva de 50 kilómetros cuadrados alrededor de las viviendas. La competencia mágica está relacionada con los sueños y los cantos sagrados (*anents*). Los primeros son de predicción y determinan la suerte de un cazador, y los segundos se cantan para atraer a los espíritus benefactores de la caza.

En artesanía, los hombres elaboran cerbatanas, canoas, canastas (*shikiar*) y collares, mientras que las mujeres fabrican tinajas, *mocaguas* y *tachau* (platos típicos de cerámica). Estos productos están destinados en su mayoría al uso interno. Cuando tienen oportunidad los venden a los escasos visitantes que llegan al centro. Aunque participan del programa de comercialización de artesanías Chankuap manejado por una ONG con sede en Macas, que incluye actividades de promoción, capacitación y mejoramiento de tecnología artesanal, no resulta muy atractivo para sus habitantes integrarse a la producción sistemática que requiere el mercado, por lo que son pocas las personas que se vinculan a estas actividades de manera regular.

Los hombres están en permanente movimiento, ya sea para realizar actividades de caza y pesca, ya para asistir a reuniones dentro o fuera del territorio; se ausentan regularmente del centro. Entonces, quedan en manos de las mujeres todas las responsabilidades del manejo de la casa, la chacra, el cuidado y alimentación de los hijos tiernos y escolares.

La relación hombre - mujer es de colaboración mutua para la subsistencia de la unidad familiar, pero presenta una evidente autonomía personal. Una mujer espera que su marido participe de las actividades de sostenimiento de la chacra; pero, si esto no ocurre porque él se encuentra fuera del centro, ella será capaz de cubrir todas las necesidades del hogar sin que disminuya drásticamente su capacidad de subsistencia, para ello podrá cazar o pescar si es preciso.

El centro está organizado bajo el modelo comunal occidental, tiene una directiva conformada por un síndico, un vicesíndico, un secretario y un tesorero. La misión de la directiva es administrar el centro, velar por la paz interna, promover proyectos, organizar trabajos y garantizar el bienestar de sus habitantes.

Esta breve descripción etnográfica presenta al centro Achuar, al igual que los demás centros que conforman la Asociación Achuar de Copataza, como comunidades que tienen contacto relativo con el mundo exterior, debido a las distancias y a las dificultades de acceso y comunicación. Se configuran entonces como agrupaciones sociales con tradiciones y costumbres más arraigadas y definidas que aquellas comunidades que mantienen relaciones más intensas con la sociedad nacional. Su pertenencia étnica es clara y su apego al mantenimiento de costumbres, creencias y prácticas propias y tradicionales es evidente.

En cuanto al manejo de conflictos y resolución de litigios, sus autoridades tradicionales y comunitarias son las llamadas a conocer y resolver los problemas y conflictos que se presentan al interior de las comunidades. Aunque conocen del derecho oficial, las percepciones sobre el sentido y la efectividad de la justicia ordinaria, así como las dificultades de acceso y comunicación con los centros urbanos hacen que el acceso a la justicia gubernamental no sea una opción práctica.

### **Cambios culturales que han influido en las actuales formas de justicia achuar**

La agrupación en comunidades modificó el estilo de vida tradicional de la familia achuar, tuvo efectos tanto en la forma de relación interna como externa.

La organización en centros supuso el agrupamiento de varias familias en un espacio territorial limitado y el establecimiento de un nuevo modelo de representación común, expresado en la directiva del centro. Esto contribuyó a reducir las tensiones entre unidades familiares que existían antes del ingreso de las misiones.

Antes de la llegada de los misioneros —dice el mayor del centro Achuar— vivíamos en problemas por dos chamanes, Ushaap y Wajarí, que empezaron a matar a nuestras familias a través de brujerías, ante lo cual nos organizamos y los matamos; al saber este acontecimiento los familiares empezaron a vengarse de nosotros, después de algún tiempo (entrevista del 4 de enero de 2003).

Los misioneros evangélicos del Gospel Missionary Union, G.M.U., que actuaron en la zona achuar de la provincia de Pastaza, se preocuparon, como lo describe Descola (1989: 50), de la deculturación total y de la extirpación de todos los elementos de la cultura tradicional percibidos como ‘satánicos’: poligamia, chamanismo, religión autóctona, guerra, entre otros.

La delimitación territorial significó la reducción de sus espacios de vida, que solo conoció el significado del límite por el uso consuetudinario que le daba un determinado grupo familiar (área de vivienda, chacras itinerantes y grandes espacios de caza y pesca). Antes, el espacio de vida se construía mediante la ocupación y el uso de sus recursos de caza, pesca y recolección, y se peleaba, no se delimitaba.

La gestión misionera ‘blanqueó’ los nombres y apellidos familiares e implantó nuevos valores religiosos y de comportamiento individual y social. No obstante, los habitantes de la comunidad reconocen ciertos beneficios que trajeron las misiones para su pueblo. Un dirigente del centro Pompuentsa, dice con energía: “No podemos acusar a las misiones que han venido a cambiar nuestra cultura porque nos dieron una apertura para terminar las peleas, para tratar mejor a nuestras mujeres, aunque no estemos con nuestros trajes típicos” (tercer taller achuar del 28 de julio al 1 de agosto de 2003).

Otros miembros contrastan opiniones acerca de los aportes misioneros, resaltando que abrieron las puertas para la incursión de personas extrañas —empresas petroleras— cuyo ánimo fue obtener beneficios económicos desconociendo los derechos de las comunidades.

Las relaciones de los centros con el mundo exterior también se modificaron. La apertura de pistas aéreas y la dotación de radios significó la intensificación del contacto con el mundo exterior. Fueron transformados de “jibaros y feroces guerreros” en poblaciones objeto de atención y servicios públicos como escuelas, colegios o servicios de salud. También significó la presencia estatal con proyectos de extracción de recursos no renovables, concesionando espacios de su territorio a empresas petroleras. En el territorio achuar están ubicados el Bloque 23, concesionado a la empresa argentina Compañía General de Combustibles (CGC), y el Bloque 24, concesionado a la compañía norteamericana Burlington.

El reconocimiento del nuevo liderato comunitario ha sido paulatino y, como se veía en el caso kichwa, también se ha dado un proceso de apropiación de esta nueva forma organizativa, que ha empezado a cobrar sentido a

partir de la reafirmación actual de los valores propios y la cosmovisión achuar.

El síndico es denominado *irutkamajuntri*, que significa “la persona encargada de velar por la comunidad”; este dirigente siempre comentará con los mayores todos los asuntos para obtener su opinión y sus consejos. Las decisiones que toma la directiva están casi siempre precedidas por un proceso de legitimación que surge del seno familiar, en donde la opinión de la mujer es valorada y escuchada.

El centro no contempla la dirigencia de la mujer en su estructura, pero en las reuniones y asambleas están presentes temas como el adulterio, las peleas por celos o el maltrato conyugal, como aspectos que afectan a los derechos de las mujeres. Se ha planteado ya la necesidad de una participación política de la mujer en las estructuras comunitarias, aunque no se llega, en el caso de la asociación achuar, a tomar una decisión positiva al respecto. Algunos centros achuar, así como la FINAE, tienen reconocida dentro de su estructura una dirigencia de la mujer.

### Los conflictos y problemas: la percepción de los actores

La actitud de la persona que origina malestar en el hogar y en la sociedad es catalogada como una transgresión, que significa desobediencia o incumplimiento de las normas establecidas en el hogar o la comunidad. Un problema es un conjunto de hechos o circunstancias que dificultan la consecución de algún fin o una acción dudosa que se debe esclarecer (entrevistas del 31 de diciembre de 2002 y 1 de enero de 2003).

En la lectura de los conflictos y problemas se establece una tajante diferenciación entre el antes y el ahora. El antes representa una vida armónica y respetuosa. En la antigüedad, dicen los participantes en el primer taller de trabajo con la comunidad:

No existía desobediencia, nunca se criticaba y todos trabajaban en armonía. No realizaban trabajos para la comunidad porque esta no existía, y cuando no avanzaba una persona con su trabajo, pedía ayuda a otras, quienes lo ayudaban voluntariamente. Nunca peleaban por gusto, cuando peleaban de borrachos el problema era de ese momento y al día siguiente se lo olvidaban, por tal razón nadie intervenía en el asunto.



Cuando los hijos desobedecían a los padres, describen los participantes que trabajaron en grupos:

Eran disciplinados de la siguiente forma: preparaban guayusa y les hacían levantar a la madrugada para dar consejos; una vez aconsejados, los padres olvidaban el problema. Para orientarles a los hijos les llevaban caminando una cierta distancia del bosque y allí preparaban y tomaban la planta de *guanduc* (*maikiua*) o tabaco (*kasak*) en ayunos de 2 ó 3 días, con el objetivo de ver una visión y alcanzar el espíritu de los antepasados (*Arutam*). Si un hijo no cumplía los mandatos de sus padres le llevaban donde un anciano (a) para que sea ortigado. Un incumplimiento de mandato podía ser que una mujer joven castigue cruelmente a su hijo. También existía el castigo simple de jalar la oreja o poner tabaco en los ojos a los niños llorones (primer taller achuar del 12 al 14 de marzo de 2003).

El sentido de armonía y reciprocidad que se le otorga a la vida anterior a la agrupación en centros, sirve como referente ideológico para determinar lo que debe ser la comunidad ahora, a pesar de los cambios ocurridos.

Se apela también a las referencias de la vida del pasado para indicar que la vida actual está plagada de conflictos resultantes de la relación con el mundo exterior. Antes, el control de sus vidas y sus espacios de vida era total, mientras que hoy compiten por el control de su espacio de vida con el municipio, con instituciones del Estado, con las misiones, las empresas privadas de extracción petrolera, etc.

El centro Achuar, como parte de la Asociación Achuar de Copataza y de la FINAE, se encuentra en un proceso de fortalecimiento de su identidad. En este proceso se generan espacios de formación, capacitación y reflexión, en los cuales se intercambian y sintetizan ideas para reconocerse cada vez con más fuerza como una nacionalidad. Ello repercute, obviamente, dentro del manejo interno de los asuntos de la comunidad, en favor de un mayor autorreconocimiento de su autonomía interna.

En cuanto al manejo de conflictos y la resolución de litigios, el *irukta-majuntri* (síndico) es la autoridad encargada de conocer, tratar y establecer las sanciones correspondientes a quien haya cometido actos que transgredan la paz de la comunidad, aunque también llegan a su conocimiento casos originados en el ámbito familiar y personal.

Con frecuencia se apoya en la opinión de los mayores, especialmente cuando los problemas atañen a la comunidad, pero acude también al presidente de la asociación o a su asamblea cuando se trata de casos considerados difíciles. Las asambleas de la FINAE también son un espacio para considerar conflictos y problemas comunitarios, a partir de los cuales esta instancia ha podido legislar sobre algunos aspectos y establecer normas generales para la nacionalidad achuar, filial de la federación.

Por la historia de enfrentamientos y las significaciones transmitidas por las misiones, los chamanes son identificados como brujos y son, generalmente, mal vistos. Se reconoce el poder que tienen pero no se les considera como autoridad dentro de la comunidad. Por el contrario, para los achuar, las actividades del chamán representan un poder que debe ser sometido al control de la comunidad para evitar su mal uso.

### **El manejo de los casos**

Los principales problemas que activan el sistema de justicia en el centro Achuar, según lo manifiestan sus propios actores, son los siguientes: comentarios, problemas familiares, incumplimiento de las obligaciones, inmoralidad sexual, robos, peleas, mentiras, constante ingreso de la nacionalidad shuar, cacería indiscriminada, problemas territoriales con empresas extractivas (entrevistas 31 de diciembre de 2002 y 1 de enero de 2003).

Esta primera identificación no da cuenta de otros conflictos, como la muerte por mala práctica de la brujería, conflictos por prácticas poligámicas de nuevo tipo, conflictos producidos por actos incestuosos; todos los cuales, si bien surgen espontáneamente, no son reconocidos inmediatamente como problemas, pero lo van siendo a medida que avanza el diálogo. En el caso del incesto, el tema surgió solo durante el último taller, en el que participaron representantes de siete de las asociaciones que también conforman la FINAE.

Los participantes de la Asociación Achuar de Copataza expresaron una rotunda negativa frente a la existencia de casos de incesto en sus centros y tímidamente mencionaron que son casos que a veces ocurren en otras asociaciones. El incesto parece ser un tabú celosamente guardado por las familias, debido a los efectos que produce en la composición familiar achuar, sin

embargo, para comprobarlo se requiere de un examen más minucioso y prolongado que escapa de los objetivos de la presente investigación.

Al margen de la clasificación de los problemas realizada por los actores, se seguirá la clasificación que se hizo para el caso kichwa: se agruparán los diversos casos en problemas familiares, problemas personales, problemas relacionados con la propiedad, problemas de linderos, problemas comunitarios, mala práctica chamánica, control de recursos, finalizando con una breve revisión de los casos irresolubles.

El orden del análisis no obedece al orden de surgimiento de los temas durante los talleres y entrevistas. Busca, ante todo, claridad para el lector al clasificar los tipos de problemas y conflictos que enfrentan hoy en día las comunidades estudiadas.

### **Problemas familiares**

Los problemas catalogados como familiares son los relacionados con peleas entre esposos, adulterio, discusiones entre hijos, peleas entre padres e hijos, voluntad del marido de tener dos mujeres, mentiras, robos.

De éstos, las discusiones entre hijos, entre hijos y padres, entre esposos por causas menores como celos y otras desavenencias, mentiras o robos de los niños y jóvenes, son considerados problemas menores y son tratados en el núcleo familiar.

#### **a) Robos**

Los robos se identifican como actitudes de jóvenes que adoptan costumbres de afuera. Estos problemas son corregidos por las familias implicadas mediante diálogos y consejos que se dan al niño o joven que ha incurrido en la falta.

#### **b) Discusiones de pareja**

En las discusiones dentro del hogar no intervienen otras personas a menos que sean graves o reiteradas. En el caso de parejas jóvenes, el responsable de dar consejos es el padre. Cuando la pareja es mayor, no se considera necesaria la intervención de nadie.

Las peleas frecuentes entre esposos, los maltratos, los celos, según la intensidad y frecuencia, llegan a requerir la intervención de los mayores de la comunidad, quienes mediante consejos enseñan a la pareja el valor de convivir en armonía dentro del hogar. Si no se alcanza una solución puede llegar a intervenir el síndico y establecer sanciones.

### c) Maltratos y celos

A los problemas de maltratos y celos se les da más atención. Cuando una de las partes acude a sus familiares para buscar una solución al problema, ellos procuran aportar criterios constructivos (entrevista 1 de enero de 2003).

Cuando se evalúa el aporte de un familiar como no positivo, se le pide que se retire de la reunión y puede ser fuertemente criticado por el resto de los asistentes (entrevista 31 de diciembre de 2003). “Un hombre valiente — dice un informante mayor— nunca celaba si no tenía razón. Hombre celoso sin razón es un hombre cualquiera, debe ser burlado” (tercer taller achuar del 28 de julio al 1 de agosto de 2003).

Se considera que el hombre tiene ‘razón’ en materia de celos, cuando la mujer es vista en público conversando con otro, cuando desobedece al marido o se muestra muy atenta con un visitante. Las normas de comportamiento femenino son, evidentemente, rígidas y celosamente guardadas por la familia achuar. Por su parte, la mujer tiene razón de celar a su marido cuando éste pretende a otra mujer o no cumple con sus responsabilidades maritales.

Desde el punto de vista del marido, los maltratos y los celos siempre tienen una razón de ser. Ellos buscan argumentar los motivos de su actuación. Los parientes, por su parte, intentan dilucidar el problema evaluando si el origen de las desavenencias conyugales —sean reclamadas por el hombre o por la mujer— se debe a chismes provenientes de un miembro exterior al núcleo familiar.

Si se concluye que es la actitud de uno de los cónyuges la que ha originado el problema, se le llama la atención y se le advierte que puede ser catalogado como celoso, calificativo que resta prestigio al acusado. Pero si se concluye que el problema es producto de chismes de terceros, se convoca al o a las personas involucradas, a quienes se exige un cambio inmediato de actitud e, inclusive, se les impone sanciones como multas o trabajos comunitarios.

Cuando interviene el síndico, éste hace una convocatoria a la pareja. Les llama la atención y les aconseja. Puede llegar inclusive a sancionar a la pareja rebelde con trabajos comunitarios, o puede enviarles a tomar *natem* (ayahuasca, bebida sagrada) por dos días (entrevista 31 de diciembre de 2003).

A quien acusa a la otra parte de mal comportamiento sin tener razón, la comunidad lo desprecia y pasa a considerarlo una persona de poco valor. Éste es un juicio grave porque representa la marginación del sistema de cargos y representaciones sociales de la comunidad.

#### d) Práctica actual de la poligamia

Los conflictos derivados de la práctica actual de la poligamia y los relacionados con el adulterio son los que más trascienden el ámbito familiar, dado que involucran valores tradicionales fuertemente arraigados que el colectivo resguarda, y sobre los cuales presiona, por diversos medios, para que no queden en la impunidad.

Los problemas relacionados con la poligamia, según los participantes del primer taller del centro achuar, ocurren cuando un hombre atiende solo a una de sus esposas y a los hijos que con ella tiene, descuidando la atención y cuidados de las demás mujeres y de sus hijos. Aunque se considera que la poligamia no es una norma sino una decisión personal, esta práctica aún está legitimada en la comunidad. Existen varios casos de hombres que tienen dos o tres mujeres, sin embargo, ahora es vista por la mayoría de sus miembros como una práctica difícil de sostener y causante de muchos problemas.

En el imaginario achuar, solo puede practicar la poligamia quien ha tenido ‘una visión’, es decir, quien se ha visto a sí mismo como un hombre valiente, capaz de sostener a más de una mujer. El valor se demuestra manteniendo la armonía en el hogar, al atender por igual a todas sus mujeres, tanto en el aspecto material como sentimental. “Los jóvenes de ahora —dice un participante del tercer taller achuar— sin tener visión quieren tener más de una mujer” (28 de julio al 1 de agosto de 2003).

Los participantes sostienen que la poligamia achuar funcionaba cuando las otras mujeres eran hermanas de su primera mujer y todas, junto con sus hijos, vivían en la misma casa. Esta realidad cambió debido a que los hombres, en sus frecuentes salidas fuera de la comunidad, adquieren compromisos sentimentales con mujeres que no tienen ninguna relación consanguí-

nea, e inclusive son de otros pueblos. Sin embargo, en los casos en que las mujeres pertenecen al mismo grupo consanguíneo y viven en el centro, se hace difícil convivir en la misma casa y las mujeres optan por construir otra casa para ella y sus hijos.

Uno de los mayores de Copataza tiene tres mujeres y es el centro de las críticas de los participantes en el taller por tenerlas en tres casas distintas, a lo que se defiende diciendo: “Yo he vivido en poligamia y por el número de hijos en un momento decidieron mis mujeres hacer cada una su casa para vivir con sus hijos. Por falta de materiales no he podido hacer una casa grande” (tercer taller achuar del 28 de julio al 1 de agosto de 2003).

El testimonio público —poco frecuente entre la mujer achuar— de la primera mujer del líder de uno de los centros de la Asociación Achuar de Copataza, confirma que la poligamia solo es admitida si se practica de manera tradicional, ella dice: “Cuando el hombre quiere tener otra mujer, a una le da rabia y dolor, y ganas de darle con el machete, pero luego se acepta siempre que se nos atienda a todas por igual porque todas tenemos necesidades” (primer taller achuar del 12 al 14 de marzo de 2003).

En la actualidad, los cambios de valores incentivados por la religión y por la promoción de los derechos de la mujer provocan una opinión contraria generalizada a esta práctica. Un participante joven en el tercer taller, dice: “Ahora los jóvenes estamos pensando que la poligamia es mala y pedimos a los mayores que reconozcan que han hecho mal, porque es un daño para la mujer” (tercer taller achuar del 28 de julio al 1 de agosto de 2003).

Los problemas relacionados con la práctica actual de la poligamia trascienden las fronteras de los centros, a tal punto que en una asamblea de la FINAE, realizada en septiembre de 2002 convocada para tratar el problema petrolero, se aprovechó la oportunidad para poner a discusión el tema. La asamblea debió tratarlo y terminó estableciendo como norma general que quien quiera tener otra mujer debe atender por igual a todas sus mujeres.

Dentro de las comunidades los padres dan constantes consejos a los jóvenes, respecto de los problemas y sufrimientos que acarrea el casamiento con un hombre casado. A los hombres se les aconseja que sepan dar igual atención a sus mujeres e hijos, tal como antes.

A X le dije —expresa un participante del tercer taller achuar— que si tienes 3 mujeres ¿por qué vives solo con una?, así no funciona el sistema, ahí se ori-

gina el problema porque una mujer desprotegida no funciona, también las mujeres tienen iras y necesidades. No se puede decir —continúa— que X tenga tres mujeres porque no vive con ellas.

Como una medida para evitar problemas en familias poligámicas, se está exigiendo al síndico vigilar que el marido atienda a todas las mujeres por igual, y así evitar que la mujer se busque otro. Por la gravedad que implica el adulterio dentro de los achuar, ahora se considera que si la mujer se consigue otro compromiso debido a la desatención del marido, se puede alegar tal hecho para que no se le dé muerte y, en su lugar, se le castigue al marido. La sanción es establecida por el síndico.

#### e) Adulterio

Los casos de adulterio acarrear problemas igualmente graves y existe una fuerte presión social para enfrentarlos con severidad.

Un mayor prestigioso del centro achuar dice con energía:

El que causa la muerte es el adulterio. Este tipo de delito es muy terrible porque corrompe la amistad dentro de una sociedad y en el hogar. Una mujer casada no es una comida para compartir con otros, sino pertenece a un solo hombre. Hombre o mujer que cometen adulterio el pago es la muerte o también un castigo tenaz. Entonces, yo como anciano les advierto a toda la juventud en general (casados o jóvenes) no cometer este tipo de problema porque trae consecuencias negativas. Si un achuar no mata o castiga a su mujer que cometió adulterio, tal persona pierde su autoridad y es burlado por otras personas (primer taller achuar del 12 al 14 de marzo de 2003).

El adulterio y la mala práctica del chamanismo representan las faltas más graves dentro del mundo achuar. En vista de que es admitida la poligamia, quien comete adulterio es solamente la mujer:

Cuando la mujer comete adulterio se le debe quitar la vida o debe ser maltratada —dicen con pleno convencimiento—. Si el hombre les encuentra en el acto, puede matarles a los dos. Cuando es otra persona que ve, no vale la pena avisarle al marido, sino que es él mismo el que deberá descubrir (segundo taller achuar del 23 al 24 de mayo de 2003).

Se sostiene que en vista de que no hay una ley para matar, debe quedar a conciencia del marido el matar o no a los adúlteros: “si es valiente puede matar” —dicen—. Con semejante sentencia, nadie desea ser reconocido como un hombre sin valentía, por lo que todo adulterio derivará en la muerte de los implicados: “En un caso —cuenta uno de los participantes en el segundo taller— le localizó en Perú después de dos años al hombre que cometió adulterio con su mujer, y allá lo mató”.

Los chismes sobre adulterio son considerados un problema por el número de casos y porque pueden producir reacciones injustas. En el relato de un participante del segundo taller: “Una persona de Morona Santiago a quien le dijeron que su mujer había estado con otro, llegó a matarlos, y luego de un tiempo se comprobó que no era verdad”.

El marido a quien le comentan de un posible adulterio de su mujer, para evitar cometer una posible injusticia se toma su tiempo, hasta dos años dicen los participantes del taller, para perseguirlos y esclarecer la verdad. El marido deberá desarrollar sofisticadas estrategias para obtener pruebas contundentes contra la mujer.

Los chismes de adulterio son mal vistos por las implicaciones que acarrea tanto el hecho como lo que representa el verse involucrado en un ‘chisme’ de este tipo, por lo que hacen continuas apelaciones para no verse involucrados en estos actos. Una persona que se vea envuelta en un falso chisme también correrá el riesgo de perder su honor y prestigio, por lo que no es algo que suceda con mucha frecuencia.

Puesto que la sanción por adulterio es drástica y existe presión social para ello, los asistentes al taller comentan los esfuerzos que están promoviendo en varios centros para modificarla por sanciones menos severas. Una de ellas es un acuerdo que se está difundiendo por los centros, en el sentido de que si el esposo decide no matar a los adúlteros, todos deben aceptarlo, y si alguien apoya la muerte, debe ser sancionado.

Este tipo de medidas, sin embargo, no tienen un apoyo generalizado, pues no se llega a restituir el prestigio del marido ofendido dentro de la comunidad.



## f) Incesto

Es denominado *akamamau*, en lengua *achuar chicam*, que es el nombre de un gusano que se relaciona ‘entre sí’, y representa el *maumaru*, espíritu que entra en el hombre achuar y le lleva a cometer el incesto. Como se mencionó en líneas anteriores, solo se puso a discusión este tema en el último taller comunitario, en el que participaron representantes de otros centros achuar.

Según los informantes, el incesto ha ocurrido desde la antigüedad y, a pesar de ello, nunca se ha sancionado. Cuando se casaban el padre y la hija, la hermana y el hermano, no eran expulsados de la comunidad, pero se les retiraba la confianza, sostiene un informante en el tercer taller.

En la actualidad, las comunidades que han tenido casos de incesto están pidiendo expulsión de la comunidad y la pérdida de derechos para los implicados. Se apela también a los consejos que puedan dar los mayores, padres y dirigentes, para evitar estos hechos.

## Problemas personales

El recuerdo de la vida de la familia achuar antes de la constitución de las comunidades está todavía presente. La imagen de una vida en armonía es permanentemente evocada por todos los informantes. “No se conocían la minga —reconocen— sino la colaboración de los miembros consanguíneos y sociales de la familia: cuñados, tíos, hermanos, compadres, prestando la mano para realizar algún trabajo”. La participación de los familiares era voluntaria, sin embargo, se esperaba obtener una actitud recíproca en caso de necesitarlo.

En aquella época, sostiene un participante del primer taller, las peleas se olvidaban fácilmente: “ellos no conocían técnica de pelear —dice— simplemente se daban de trompones y se acababa el problema”.

Es significativo constatar la aparente contradicción en los relatos achuar, que por un lado invocan la vida pasada como una vida de armonía y respeto generalizado y, por otro lado, la recuerdan como una época de guerras intestinas.

La tajante diferenciación entre el ‘dentro’ y el ‘fuera’, entre el ‘nosotros’ y el ‘otro’, que resalta Laura Rival (1996) en las construcciones ideológicas

de los huaorani, que por lo demás son similares en casi todos los pueblos de foresta tropical con fuertes prácticas autárquicas, haría pensar que también es el sustento del entendimiento achuar respecto de la familia, esto es, del espacio de la casa, como la delimitación del 'dentro' y el 'nosotros' que representa lo conocido, lo manejable, lo armónico, diferenciado claramente con el 'afuera' y el 'otro' que representa lo desconocido, lo incierto, esto es, el caos, la guerra.

Las evocaciones de vida ideal armónica, entonces, se refieren a la vida de las antiguas familias, mientras que las evocaciones de la vida en guerra se refieren a las luchas inter-tribales que ocurrían por disputas territoriales, alianzas fallidas, raptos de mujeres, guerras chamánicas, etc.

Los conflictos personales, en la actualidad, se refieren a las disputas personales o peleas, fruto de discusiones en estado de embriaguez que, por lo general, ocurren al interior del centro.

Aunque las peleas o discusiones personales continúan siendo vistas como problemas menores, pueden derivar o ser la oportunidad para problemas más graves, como lo que sucedió con la división del centro achuar en 1998.

El hecho ocurrió dentro de la celebración del día de la madre y se desató fruto de una pelea entre varias personas que practicaban un juego. El relato del problema descrito por el investigador achuar del proyecto es muy significativo para mirar la evolución de actitudes y conductas aparentemente intrascendentales, y constatar que en ellas quizá se encierran viejas rencillas que pueden derivar en peleas y divisiones de gran envergadura. El relato dice:

Por el aumento demográfico se iban originando problemas internos o externos pero no de mayor escala. El primer día del mes de mayo de 1998 el profesor de la escuela y colegio convocó a una reunión para planificar el programa del día de la madre. Reunidos entre todos quedamos de acuerdo en celebrar este día tan importante para las madres. El día señalado fue la fecha 12 de mayo. Llegó la fecha indicada y se realizó el programa preparado por los profesores y luego se pasó al programa deportivo. El problema se originó dentro del deporte de voley; entre compañeros empezaron a discutir y luego intervinieron otras personas. Por este acontecimiento, tres familias empezaron a dispersarse de la comunidad y no participaban en las mingas y en los otros eventos programados por los profesores y síndicos; únicamente decididos a irse a otro lugar.

Para evitar que el problema se agrave, planificaron reuniones para tratar el tema, buscando una reconciliación de los implicados, lo que no se logró porque en la primera reunión, tres familias manifestaron su decisión de irse a otro lugar para crear un nuevo centro.

En una segunda reunión —continúa el relato— el consejo directivo del centro convocó a los dirigentes de la asociación y a las autoridades de las comunidades Copataza y Chumpi para tener una reunión amplia para tratar el asunto.

En la fecha indicada mantuvimos la reunión con la presencia de los invitados y juntos realizamos la investigación y analizamos para detectar cuál era el problema grave. En conclusión descubrimos que el asunto no era de gravedad ya que ellos intentaban abandonar la comunidad para perjudicarnos a nosotros y así fundar una nueva comunidad y ser dueños de todos y vivir sin control. En la dicha reunión no obtuvimos ninguna solución.

En una tercera reunión intervinieron misioneros evangélicos achuar para apoyar las conversaciones, pero no lo lograron, y fue ahí cuando estas tres familias salieron de la comunidad en una pequeña canoa, río abajo, a formar el nuevo centro (actual centro Santiak) (segundo taller achuar del 23 al 24 de mayo de 2003).

Estos hechos, según el relato, son vistos por sus actores como positivos y negativos. Positivos en cuanto la comunidad se quedó con todos los servicios básicos adquiridos de las instituciones y, además, sigue recibiendo el apoyo de la misión, así como que la conformación del nuevo centro fortalece a la asociación. Negativos, porque la población achuar disminuyó, fruto de lo cual se cerraron la escuela y el colegio por un año. Los que abandonaron la comunidad perdieron los bienes que tenían dentro de ella y sus hijos perdieron el apoyo que recibían de parte de la misión (se refieren a la escuela y el colegio).

Entre los aspectos más relevantes del relato, es importante notar la calificación de 'problema no grave' que dan al deseo expreso de separarse del centro para formar otro. Para los achuar no es extraño el deseo de un grupo de familias de querer formar otro centro, así no cuente en principio con las ventajas materiales que haya alcanzado su centro matriz. Cuentan, sin embargo, que han tenido acuerdos al interior de la asociación Copataza para evitar seguir dividiendo a las comunidades y, por el contrario, trabajar para

fortalecerlas con más servicios y beneficios que se puedan obtener de organismos de apoyo.

El relato nos muestra, por otro lado, una suerte de predisposición a zanjar los problemas con medidas radicales. Confirma, por lo demás, la constatación de Descola (1989), respecto del poco apego a una convivencia comunitaria prolongada, tradicional en los achuar desde los tiempos de la vida en familias. Demuestra, por último, que los derechos patrimoniales y comunitarios se fijan por la permanencia en la comunidad y no por su pertenencia.

### **Problemas comunitarios**

La desobediencia y falta de respeto a la autoridad constituyen los problemas intracomunitarios en el mundo achuar. Estas actitudes están asociadas, según los participantes en el primer taller, con los cambios de costumbres y valores a partir de la formación de comunidades, que rompió la vida armónica anterior. Aunque este tipo de problemas no son frecuentes, se refieren a ellos como hechos que provocan importantes problemas comunitarios. Las actitudes rebeldes frente a la autoridad son atribuidas, por lo general, a los jóvenes que salen de la comunidad y regresan con comportamientos que alteran la vida cotidiana.

A parte de los problemas relacionados con la autoridad comunitaria, los problemas intracomunitarios se dan por discusiones entre vecinos, por trasvuros de niños o animales, o por robos menores.

Los conflictos intracomunitarios no son vistos como graves y nadie recuerda que algún problema de desobediencia a la autoridad o de discusiones entre vecinos haya derivado en problemas mayores.

Tampoco se mencionó la existencia de importantes problemas de linderos entre miembros de la comunidad. Esto se debe a que los centros achuar aún disponen de una importante extensión de tierras que cubre las necesidades de subsistencia de sus habitantes obteniendo, inclusive, excedentes productivos, lo que reduce la posibilidad de conflictos por recursos. Aunque no se hicieron estudios en este sentido, la falta de referencia a los problemas de linderos o de robos de chacras, hace pensar que aún se mantienen vigentes los sistemas productivos y de abastecimiento de recursos alimenticios internos que Descola (1989) describió con detalle en su investigación.

## Problemas intercomunitarios

Las históricas luchas interétnicas entre shuar y achuar también fueron apaciguadas en el proceso de nucleación dirigido tanto por los católicos salesianos como por los protestantes del G.M.U., según lo describe Descola (1989: 52), estos últimos actuaron en las poblaciones localizadas en la parte norte y sur del Pastaza, en donde se encuentra Copataza.

Este apaciguamiento, sin embargo, no ha evitado que ocurran conflictos, tanto con los shuar como con los kichwas que también son sus colindantes, debido a incursiones en su territorio o conflictos de tipo personal, que potencialmente reeditan las viejas rencillas interétnicas.

## Conflictos por los recursos del bosque

Los conflictos relacionados con el acceso a los recursos naturales tienen que ver, básicamente, con incursiones de gente de otras comunidades (shuar y kichwas) a sus espacios naturales en busca de caza, pesca y demás productos del bosque.

Como se mencionaba anteriormente, ninguno de los informantes mencionó que al interior de las comunidades se dieran conflictos por el acceso a los recursos del bosque o de los ríos, esto hace que los conflictos por recursos naturales sean, básicamente, conflictos interétnicos.

Cuando las incursiones son frecuentes o reiteradas y han fallado las negociaciones directas, el síndico es el encargado de poner en conocimiento de su par, esto es, del dirigente de la comunidad a la que pertenece el invasor, la existencia del conflicto, a fin de afrontar conjuntamente el problema y llegar a un acuerdo de no-incursión.

La estructura comunitaria resulta muy efectiva para afrontar estos problemas, los de acceso ilegítimo a recursos naturales dentro de su territorio, así como los demás conflictos intercomunitarios. El diálogo y la negociación directa con los dirigentes de la comunidad implicada son los mecanismos más utilizados. El espíritu que guía estas negociaciones es el de terminar el conflicto en el menor tiempo posible y sellar los acuerdos mediante la suscripción de un acta. En pocos casos se han aplicado mecanismos de indemnización económica por causa del acceso a recursos; de hecho, en Copataza no se ha dado ningún caso, aunque cuentan de casos en otras asociaciones.

Como el objetivo de la negociación es terminar el conflicto, aunque se trata de forzar las pretensiones al punto más favorable para cada parte, siempre se termina en un punto en donde cada parte ceda algo, lo que se hace explícito en el acuerdo. En los relatos referidos a problemas de este tipo se resalta, por lo general, cuánto tuvo que ceder la comunidad para alcanzar el acuerdo, en aras de la convivencia pacífica entre las comunidades implicadas.

### **Conflictos con individuos de otras nacionalidades**

Pueden ocurrir debido a rencillas, disputas personales o accidentes personales ocurridos en la circunscripción territorial achuar. Estos conflictos son, en ocasiones, la oportunidad para reeditar los viejos enfrentamientos entre nacionalidades, que crean un ambiente de tensión generalizado en la zona y movilizan no solo a los centros implicados sino a otros centros aledaños, e inclusive a las respectivas federaciones, en la búsqueda de mecanismos de apaciguamiento del conflicto.

En el caso de una muerte ocurrida el 24 de noviembre de 2001, cuyo relato fue reconstruido por el investigador achuar del proyecto, se constata el modo en que tales hechos derivan en conflictos interétnicos y cómo actúan los diversos actores. Este caso es relevante, también, para identificar la lógica acusatoria que manejan las partes dentro del conflicto. El relato es como sigue:

...una señora shuar que se encontraba frente a Copataza, se ahogó al cruzar el río, cuando pretendía traer su canoa que había quedado en la otra orilla debido a que un shuar residente en Copataza había utilizado la canoa para cruzar el río. Al saber de la muerte, la gente de Copataza se organizó para buscar el cadáver, y a los 4 días fue hallado en las playas del río Pastaza frente a la comunidad Kayantsa.

De inmediato, los familiares de la señora fallecida estuvieron en Copataza acusando a la gente por la muerte y, para evitar problemas, las autoridades convocaron a una reunión urgente para explicar a los familiares lo ocurrido.

En dicha reunión se informó lo sucedido, se llegó a un acuerdo<sup>7</sup> y firmamos el documento de no alterar más problemas entre ambas partes.

7 Este acuerdo se refiere a la aparente aceptación de los familiares de la fallecida de los argumentos de descargo de responsabilidades que hiciera la gente de Copataza.

Por la insistencia de los familiares, el cadáver fue trasladado a la comunidad de ellos (San Pedro) donde el cadáver fue chequeado por los familiares y, según ellos, observaron las señas o heridas y luego comentaron que la señora fue asesinada, esto complicó más el problema.

Por las investigaciones realizadas por la gente de Copataza se llegó a conocer que los familiares de la fallecida identificaron al shuar, que tomó la canoa de la señora para pasar el río, como causante de su muerte, por el hecho de haber tomado la canoa. Esto hizo que la persona escape del centro achuar y se dirija a su comunidad. Buscando liberarse de tal responsabilidad, esta persona informó en su comunidad que la gente de Copataza es la responsable del asesinato de la señora.

Estos comentarios fueron transmitidos por medio de la radio, por lo que pronto llegaron a conocimiento de los familiares de la víctima, quienes asumieron como cierta la acusación. Esto dio inicio a una disputa abierta con el centro achuar, mediante mensajes por la radio:

Amenazando y dando un plazo de cuatro días para que la misma comunidad mate a la persona responsable y, en caso de incumplimiento, atacarán a la comunidad Copataza para terminar con todos.

Nosotros como una comunidad autónoma y democrática organizamos de manera inmediata para enfrentar esta amenaza y también el ataque... Los shuar no cumplieron con la amenaza porque saben las estrategias que tenemos en cuanto a defensa y, solamente, buscaron otra forma de vengarse, con brujería.

Para resolver el problema, la autoridad comunitaria con su directorio, en coordinación con el consejo directivo de la asociación, señalaron una fecha para tener una asamblea extraordinaria que realice una investigación sobre la muerte de la señora y sobre las amenazas. El 15 de diciembre de 2001 se dio la asamblea en la sede de la asociación a la que asistieron un total de 54 delegados de 6 comunidades (Copataza, Chumpi, Santiak, Achuar, Kuan-kua y Mashient)<sup>8</sup> en donde se realizó una investigación, análisis y discusión sobre la muerte de la señora, mediante testigos, luego se resolvió de las siguientes maneras:

---

8 Las dos últimas comunidades no pertenecen a la Asociación Copataza, sin embargo, asistieron por contribuir a la solución del problema.

- Afirmamos que la señora fallecida, el 24 de noviembre de 2001 fue ahogada en el río Copataza, nadie la asesinó.
- Rechazamos totalmente las amenazas de los shuar de parte de los familiares de la señora y de otros.
- Anulamos totalmente los comentarios (mentiras) del señor que acusó a la comunidad de la muerte de la señora.
- Que la asociación Copataza mantenga un diálogo urgente con la asociación Pupunas para tener una reunión amplia para definir este conflicto.

Todo este documento fue enviado a las organizaciones indígenas de la región para que tengan conocimiento y que nos apoyen en esta situación. Solo así hemos logrado defender nuestro derecho como nacionalidad achuar.

En ningún momento del conflicto se planteó algún tipo de indemnización por la muerte de la señora. Lo importante en su lógica acusatoria era dilucidar quién fue el responsable y quién se encargaría de cobrar la muerte.

En el entendimiento achuar, de igual modo que en el shuar por su herencia guerrera, una muerte solo puede subsanarse con otra muerte, y toda muerte ocurre por algo, por lo que siempre habrá un responsable. A pesar de los cambios culturales, esta concepción no ha variado y aflora cada vez que ocurre una muerte.

Como se puede ver también en el relato, una muerte puede ser el detonante de un generalizado estado de inquietud y pérdida de la paz de toda la región, es por ello que para apaciguarlo, todas las comunidades que tienen oportunidad intervienen directamente en las reuniones o asambleas que se organizan para tratar el tema, o por medio de otros medios como la radio, dando opiniones y contribuyendo en la búsqueda de mecanismos para terminar con el conflicto.

## **Problemas territoriales**

En la actualidad, el problema más crítico para las comunidades es la concesión de campos petroleros a empresas extranjeras, cuya presencia provoca daños ecológicos y sociales, como efecto del ingreso de maquinaria, personal de las compañías, enfermedades desconocidas, y otras formas de intervención que dividen a las comunidades.



Esta situación es enfrentada por la comunidad mediante el control y sanción de las personas que se dejan seducir por los ofrecimientos de las petroleras. Se cuenta el caso ocurrido en el año 2002, en la asociación Pumpuentasa, en donde Rubén Yankuam fue sancionado “según la ley achuar” por haber participado en un taller realizado por la compañía y hacer uso de un vuelo de la compañía. El infractor fue convocado a una asamblea extraordinaria en donde se corroboraron los hechos mediante testimonios de personas que los conocieron, así como porque el mismo acusado los admitió. El infractor sostuvo, además, que la compañía representaba beneficio y desarrollo para la comunidad, criticó a la FINAE por su actitud de resistencia frente a la compañía, y se ratificó en su deseo de colaborar con la petrolera.

La actitud del acusado y su resistencia a variar su posición llevó a que el presidente de la asamblea ordenara su castigo público mediante ortiga, designando a diez jóvenes de la comunidad para que lo ejecuten. Luego de ello, el presidente, junto con los ancianos presentes en la asamblea, decidieron despojarle de sus derechos como miembro de la comunidad.

En la actualidad, y luego de nueve años de vida jurídica, la FINAE cuenta con un reglamento, así como con varias resoluciones y acuerdos tomados en asambleas y congresos que establecen la prohibición de entablar diálogos y negociaciones con las petroleras a título individual, o como centro de manera aislada de la federación, bajo pena de castigos y pérdida de derechos comunitarios.

La defensa territorial se ha tornado el eje fundamental del proceso de fortalecimiento identitario de los pueblos indígenas del Ecuador, y como parte de éste de la autodenominada nacionalidad achuar. Ha dado lugar a un nuevo tipo de unificación al interior de los pueblos y comunidades, al fortalecimiento de los espacios comunitarios y al replanteo de las relaciones pueblos indígenas-Estado. La fuerza de la demanda territorial ha impedido, hasta los actuales momentos, la incursión de proyectos petroleros en la zona centro-sur de la Amazonía ecuatoriana. Esta estrategia, compartida por todos los estamentos organizativos que van desde las comunidades y centros hasta las federaciones y confederaciones indígenas, sirve de sustento a otra estrategia más general, que desde hace una década, trabaja por la reconstrucción como pueblos y nacionalidades.

## Mala práctica del chamanismo

Se considera que hay brujos conocidos y brujos escondidos. Los brujos escondidos, dicen, se acercan a las familias en son de amistad para luego provocar daños. Solo otros brujos pueden saber si el brujo en cuestión hace daño o no.

La poca densidad poblacional de las comunidades achuar es atribuida a las malas acciones de los brujos, lo que crea una abierta resistencia hacia ellos y plantea la necesidad de controlar sus actuaciones (primer taller achuar del 12 al 14 de marzo de 2003).

Antiguamente, una muerte atribuida a un brujo daba inicio a un ciclo de matanzas entre la familia del muerto y la familia del brujo. “Brujos astutos se encubrían acusando a otro de serlo y por ello las familias tenían que investigar para saber la verdad” —dice un informante en el primer taller comunitario—. Ahora se plantea la posibilidad de no vengar la muerte del brujo con el fin de evitar nuevos episodios de matanzas entre familias, sin embargo, no resulta fácil para la comunidad alcanzar consensos alrededor de tales medidas. Mantener vigente la amenaza de muerte, y la muerte misma, resulta, hasta hoy, la medida más efectiva para prevenir la denominada ‘mala práctica chamánica’.

En la actualidad —dice un mayor del centro achuar— la familia del brujo que hace daño, le da consejos al brujo a la hora de tomar la guayusa o cuando está tomando *nateem* (ayahuasca). El brujo también puede ser citado por el síndico para recibir consejos, y en caso de desoír los consejos, el chamán debe pagar con la muerte (primer taller achuar del 12 al 14 de marzo de 2003).

Éstas y otras razones han hecho que el prestigio de los chamanes haya decaído de manera significativa al interior de los centros achuar.

Antes de la llegada de los misioneros y en esta actualidad —dice un mayor del centro achuar— la muerte por mala práctica chamánica sigue igual, porque los brujos son personas que dañan a la gente con enfermedades que no pueden curarse en los hospitales, sino donde ellos mismo, caso contrario el paciente se puede morir (entrevista del 31 de diciembre de 2002).

El brujo o chamán es una persona que tiene un poder de los espíritus malos para hacer daño a la gente o curar a los enfermos. Para ser brujo una persona tiene que irse donde un chamán y paga una cierta cantidad de dinero o especia valorada y, luego, el chamán le da su poder de curar a los pacientes y también de brujear (*wawek*) a las personas. Esto lleva un cierto tiempo en ayunos y después la persona se queda profesional (entrevista del 2 de enero de 2003).

El mal uso de la brujería es uno de los problemas de mayor gravedad dentro de las comunidades achuar, desde el tiempo de la vida en familias. La constitución de comunidades buscó desterrar las prácticas chamánicas sustituyéndolas por otras de base cristiana, sin embargo, éstas han subsistido como muchas otras costumbres, creencias y prácticas. El chamanismo es un poder que posee una persona —hombre o mujer—, pero que también se lo liga a su familia, es por ello que la mala práctica chamánica derivaba en una guerra entre familias. En la actualidad se ubica la responsabilidad en la persona, aunque aún se otorga responsabilidad a la familia para ejercer control de las actividades del chamán, evitando que cause daño a otras personas. Aunque se requeriría otro estudio, parece ser que la venganza por mala práctica chamánica en la actualidad representa un rezago de las guerras familiares que se libraban anteriormente, y que hoy han tomado nuevas características y modalidades.

Se considera que los brujos hacen daño por envidia, por venganza, por peleas, por problemas anteriores con familias o por dinero. Los centros se encuentran buscando medidas alternativas para establecer controles a las actividades de los chamanes, una de ellas es someter a los brujos a la autoridad de la comunidad haciendo que ésta legitime y legalice su actividad, para lo cual la asociación le otorga una licencia expedida por su presidente.

La guerra chamánica representa uno de los mecanismos de ajuste entre los habitantes de la selva amazónica. En la actualidad, parece ser que no solo representa una guerra entre familias sino una confrontación al interior de las comunidades y entre comunidades. El simbolismo de las actuales guerras chamánicas y de las disputas entre comunidad y chamán, requiere una indagación más profunda que escapa al ámbito del presente trabajo.

## Las autoridades

### Procedimientos y sanciones

A una autoridad tradicional (mayores, ex dirigentes) se le reconoce por su prestigio, valentía, responsabilidad, experiencia alcanzada y por la sabiduría reflejada en su forma de vida. El mayor es aún hoy en día considerado un guía espiritual y sabio de la comunidad. Tanto en las reuniones familiares como en las comunitarias, el o los mayores de la comunidad ocupan el lugar central de la casa tradicional, ubicado en la viga central de la casa achuar. Allí permanecen durante el tiempo que dura la reunión y, aunque no participen siempre en las discusiones, cuando uno o varios de ellos toman la palabra son escuchados con atención y respeto por todos los asistentes.

En las reuniones comunitarias también son invitados a participar los mayores, y si el sitio de reunión no es la casa tradicional, se los ubica en los primeros lugares, de manera que se encuentren visibles para todos.

La autoridad comunitaria es designada mediante asamblea del centro para cumplir los mandatos de la comunidad. Son elegidas como autoridades comunitarias las personas que han dado muestras de mantener un buen comportamiento familiar y social, son dinámicas, honestas e interesadas por los asuntos de la comunidad. Para ser autoridad comunitaria se debe ser socio activo del centro y pertenecer a la misma nacionalidad.

En el conocimiento y tratamiento de conflictos interfamiliares dentro de la comunidad, los ancianos actúan como apaciguadores de conflictos, aunque llegan a aplicar los denominados ‘castigos consuetudinarios’ a quienes cometen errores o faltas, especialmente cuando éstos son reiterados. Sin embargo, en los conflictos inter-comunitarios, su rol es menos conciliador y pacificador llegando, en ciertos momentos, a azuzar peleas.

Por su lado, a la autoridad comunitaria se le otorga la potestad de juzgar a los socios que cometen delitos o incumplen las normas y reglamentos establecidos. La autoridad actúa basada en las normas comunitarias, aunque apela a los consejos y a evocaciones de los valores tradicionales. La autoridad comunitaria tiene la potestad de juzgar a los socios que cometen delitos y faltas comunitarias, sociales, morales y familiares (entrevista del 31 de diciembre de 2002).

La directiva de la asociación es considerada la autoridad superior del centro y se le otorga facultades para vigilar a sus bases; es vista, además, como una instancia para resolver ciertos problemas al interior de las comunidades. “Los síndicos de los centros —dice la autoridad comunitaria del centro achuar— acuden a la asociación cuando no pueden resolver algún problema” (entrevista del 31 de diciembre de 2002).

A la autoridad comunitaria se le encarga vigilar y administrar a su comunidad, organizar eventos, reuniones, talleres, convocar a sus socios, planificar y programar actividades, resolver problemas, realizar gestiones, organizar y convocar a mingas. Tiene la potestad de hacer cumplir los reglamentos internos, así como sancionar a los infractores.

Las autoridades comunitarias no reciben ningún pago por sus funciones porque es un cargo de compromiso con la comunidad, no de lucro personal. El buen desempeño en sus funciones es recompensado con reconocimiento social, respeto y diversas muestras de aprecio.

Cuando se pone a conocimiento de la autoridad comunitaria un conflicto o problema, éste generalmente convoca a las partes para ser escuchadas, aunque en ocasiones acude directamente a dialogar con la parte acusada con el fin de hacerse una mejor idea del problema presentado. Lo primero que hace es tratar de persuadir, mediante consejos, a las partes para que lleguen a un acuerdo. Si no lo logra, prolonga los diálogos y las reuniones hasta ubicar las respectivas responsabilidades y las formas de solución. Si ve que su actuación personal no es suficiente, convoca a personas mayores o familiares políticos o consanguíneos para que conozcan el caso y apoyen en la búsqueda de la mejor salida.

La autoridad comunitaria puede establecer sanciones de tipo pecuniario o personales, mediante multas o trabajos comunitarios, y sus decisiones son, por lo general, cumplidas. En los casos en que no logra encontrar una salida satisfactoria para las partes, que las partes no ceden sus posiciones, o que desobedecen sus resoluciones, acude al presidente de la asociación para hacer valer su autoridad.

Los achuar de Copataza casi nunca han utilizado el sistema jurídico estatal, no solo por las distancias que separan a la comunidad de los juzgados gubernamentales, sino por sus propias convicciones acerca de que la justicia oficial no les garantiza soluciones aceptables (entrevista del 31 de diciembre de 2002).

Sin embargo, las pocas veces que han acudido a las autoridades gubernamentales —teniente político o juzgados— ha sido para: “Tener una guía de los pasos legales a fin de defender los derechos indígenas que en muchas ocasiones han sido violados” (entrevista 1 de enero de 2003).

El síndico de Copataza también expresa que los indígenas acuden a la autoridad pública cuando enfrentan invasiones de sus territorios por compañías petroleras. En este caso, no se acude para buscar justicia sino para demandar al Estado el resguardo de sus derechos territoriales.

En este sentido, es relevante el actual conflicto entre la empresa petrolera CGC concesionaria del Bloque 23, y los kichwas de Sarayacu y los achuar. Ante el inminente inicio de actividades de exploración, las comunidades han adelantado diversas acciones de protesta, resistencia y oposición, considerando que el proyecto petrolero representa una incursión ilegal e ilegítima a su territorio. En el año 2000 se conformó el Comité Interfederacional entre tres federaciones shuar y achuar, FICHS, FIPSE Y FINAE, a fin de aunar esfuerzos en la defensa territorial. Su labor y resoluciones son ampliamente respaldadas y celosamente acatadas por las comunidades.

Sus estrategias han incluido la judicialización del conflicto mediante la instauración de juicios penales contra la empresa, así como quejas y solicitud de medidas cautelares a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Aunque no se puede prever el desenlace de estos acontecimientos, resulta novedoso el hecho de que las comunidades indígenas hagan un uso tan amplio y variado de los mecanismos formales de justicia nacionales e internacionales.

El conflicto petrolero es vivido con intensidad en las comunidades de la zona y está acompañado por la labor de seguimiento y denuncia que llevan las respectivas federaciones (ver Anexo 2).

Finalmente, la autoridad comunitaria está en permanente evaluación por parte de los miembros de la comunidad. Un desempeño poco dinámico así como las ligerezas en que pueda incurrir la autoridad pueden traer muchos efectos en su contra. Aunque hay márgenes de tolerancia, es totalmente inadmisibles que el dirigente negocie o ponga en riesgo la integridad territorial de la comunidad: “El síndico —dice un participante en el tercer taller comunitario— no solo está para hacer cumplir con las normas sino que él también será castigado en caso de que no cumpla con sus obligaciones” (28 de julio al 1 de agosto de 2003).



*Mujeres achuar asistentes al taller comunitario.*



*Mujer achuar sirviendo chicha de yuca a los asistentes al taller comunitario.*



*Un 'mayor' achuar asistiendo al taller comunitario.*



*Hombre y mujer 'mayores' asistiendo al taller comunitario.*





*Madre e hijas achuar preparando plátano verde.*

### **III. El pueblo shuar de la provincia de Morona Santiago**

#### **Contexto social y comunitario que rige su sistema de justicia**

El estudio de los ordenamientos jurídicos de la nacionalidad shuar se realizó en dos comunidades, Tuutin Entsa y Metsankim, pertenecientes al cantón Taisha, provincia de Morona Santiago.

El centro Metsankim (ver mapa No. 3) pertenece a la asociación Limón compuesta por nueve centros. Se encuentra ubicado en el cantón Limón Indanza a dos horas y media, desde Sucúa, por la carretera vía a Cuenca. Lo componen 40 familias con sus respectivas viviendas, lo que supone un total de 250 habitantes. Cuenta con energía eléctrica y con agua entubada, además de una escuela primaria, no dispone de dispensario de salud. La mayoría de la población es bilingüe: shuar y castellano.

Se encuentra vinculada al centro cantonal de Limón Indanza a través del mercado, donde se proveen de los bienes que no producen, generalmente elaborados. Las principales actividades económicas son la agrícola con productos de subsistencia y el cultivo comercial de naranjilla para los mercados urbanos. También es importante la ganadería de vacunos y el cultivo de pastos. Las tierras son comunitarias y se distribuyen de acuerdo al número de productores de cada familia.

El centro Tuutin Entsa (ver mapa No. 4) está ubicado detrás de las cordilleras del Kutuku, a 30 kilómetros aproximadamente del cantón Taisha, parroquia Tuutin Entsa, limita al norte con el cantón Taisha, al sur con los ríos Kankaim y Panki, al este con el río Panki y al oeste con el río Kankaim.

Tuutin Entsa cuenta con un territorio de aproximadamente 1730 hectáreas, de las cuales 30 hectáreas están ocupadas por viviendas, 200 hectáreas son ocupadas en actividades productivas familiares y las restantes 1500 hectáreas son reserva. Está conformada por 90 familias, con una población de 300 hombres y 350 mujeres.

Actualmente, la comunidad cuenta con un espacio cubierto de recreación, multicanchas, y otras obras municipales.

Los miembros de la comunidad salen con frecuencia a la ciudad de Macas, ya sea a estudiar o en busca de un trabajo temporal. El abastecimiento

Mapa 3

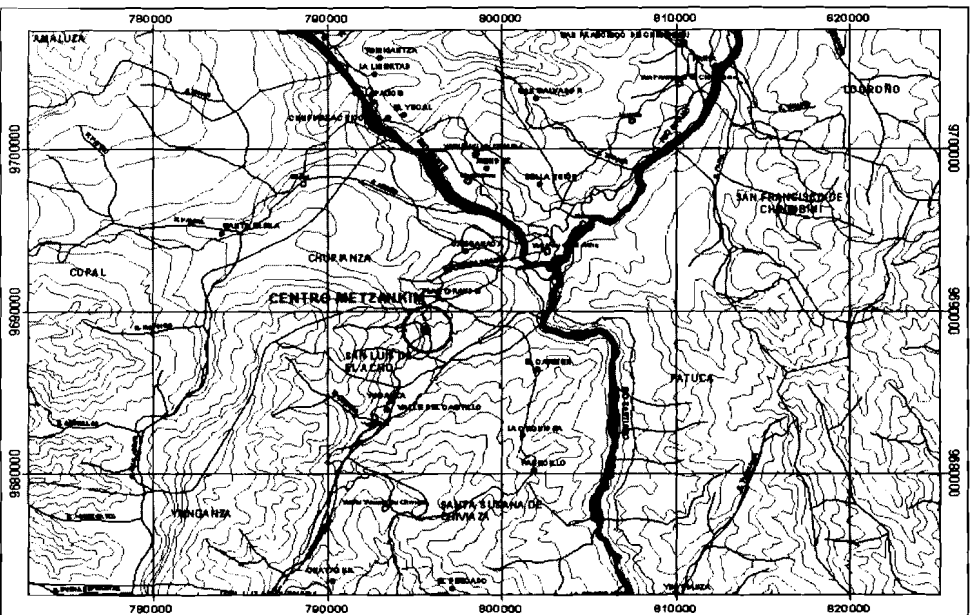


**FLACO**  
**OBSERVATORIO SOCIO-AMBIENTAL**

**Propósito:**  
Elaborar el inventario fitogenético y cartular los datos por el Ecuador, sobre los bosques húmedos, secos y helados de las zonas y del pueblo amazónico.

**Financiamiento:**  
FONDECYT, Chile; FONCYT, Chile; FAPESP, Brasil; Observatorio de Tarma - Perú; Universidad de Quito - Ecuador.

**Elaborado por:**  
Gina Chávez V. y Fernando García, 2004



**SIGNOS CONVENCIONALES**

	Urbano
	Observación
	Comunicación
	Comunicación
	Ruta
	Río
	Agua



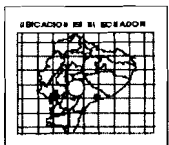
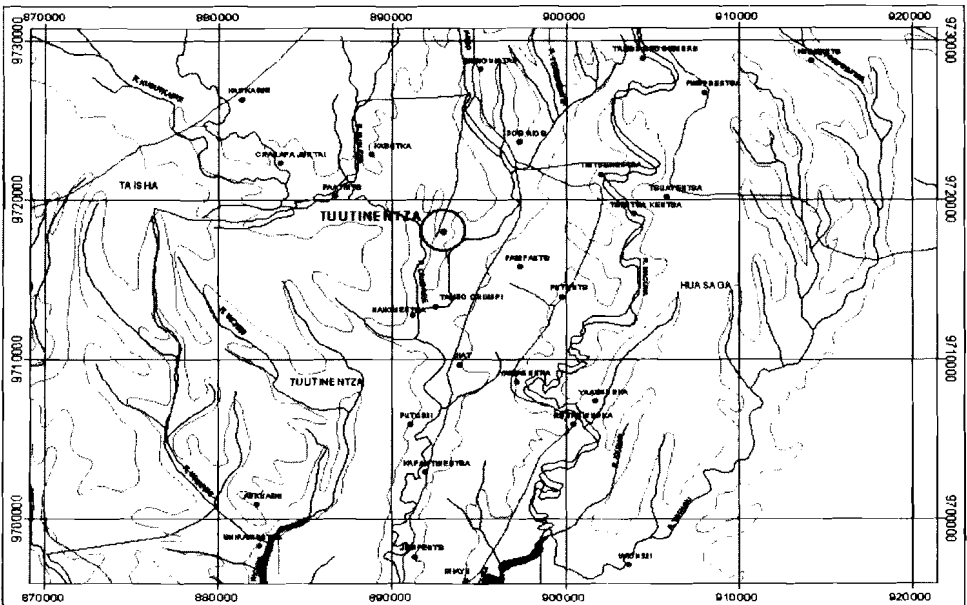
Escala: 1:200000

0 500 1000 metros

Mapa de coordenadas UTM, Zona 17  
PMA 2 04

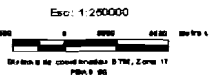
**MAPA BASE**  
**UBICACION CENTRO METZANKIN**

Mapa 4



**SIGNOS CONVENCIONALES**

- Área urbana
- Centro
- Contorno
- Contorno
- Contorno
- Carretera
- Río
- Arroyo



MAPA BASE  
UBICACIÓN TUUTINENTZA

FLACSO  
OBSERVATORIO SOCIO - AMBIENTAL

Proyecto:  
Estudio de las migraciones y desplazamientos en el Ecuador con énfasis en las provincias de Azuay y Bolívar de Pastaza y del ámbito intercomunal.

Título:  
Las Migraciones de los Pueblos Indígenas, Campesinos de Inca - Azuay y Campesinos de Inca - Bolívar

Escuela de Geografía y Urbanismo  
Quito, Ecuador, 2008

de productos o la designación de cargos en la federación shuar, FICHS, con sede en Sucúa, también ausenta a un miembro de la comunidad. En la actualidad, prácticamente todos los miembros son bilingües: shuar-castellano.

A Tuutin Entsa se llega por vía aérea en un vuelo en avioneta que dura de 25 a 30 minutos, de Macas a la comunidad. Entre comunidades y con Macas y Shell Mera se comunican a través de la radio de la federación o la radio motorola instalada para el funcionamiento de la pista aérea.

Sus viviendas son de madera y cinc y no tienen energía eléctrica. Algunas personas cuentan con paneles solares. El agua que consume la comunidad proviene de pozos que funcionan con bombas Mecate. La comunidad no cuenta con alcantarillado ni letrinas.

Funcionan una escuela y un colegio que cubren los niveles de primaria, ciclo básico y diversificado en donde estudian 110 alumnos: 57 mujeres y 52 hombres, con 7 profesores. La educación es bilingüe y cuenta con profesores bilingües.

Cuenta, también, con un centro de salud permanente, y las emisoras que escuchan son la emisora de la federación shuar y emisoras peruanas.

Se practica la ganadería y la agricultura de subsistencia con producción variada. Los principales productos cultivados son yuca, plátano, maní, maíz, caña de azúcar. Por la distancia y la carestía de los vuelos, todo lo que se produce lo consumen sus miembros. Al interior de la comunidad funciona el intercambio de trabajo que consiste en mingas comunitarias o familiares. El vicepresidente de la FICHS dice:

La forma de pago como tal no existe en las comunidades, pero los agradecimientos por parte de los socios sí los recibimos; nuestra gente de vez en cuando o en las mingas que se realizan nos brindan chicha o nos invitan al almuerzo. Esas recompensas son pequeñas formas de pago (entrevista del 5 de diciembre de 2002).

En tanto el régimen de tierras es comunitario, las tierras ocupadas por viviendas y chacras son de uso familiar-individual, pero el título general es colectivo y está a nombre de la FICSH. “Un socio de la comunidad nunca puede tener un título individual dentro de la comunidad con título colectivo” —sostiene el síndico de Tuutin Entsa— (entrevista del 19 de noviembre de 2002).

## Cambios culturales que han influido en las actuales formas de justicia shuar

En su imaginario, el shuar es el hijo de *Arutam*, que es el gran espíritu que otorga valentía y fuerza al guerrero que es por excelencia un hombre libre y luchador. Un habitante de Tuutin Entsa hace el siguiente relato:

Nosotros no somos shuar, nuestros antepasados iban a las cascadas a recibir los poderes de los *Arutam*, los espíritus protectores, por lo que éramos los más valientes para luchar con los osos y los tigres feroces, los animales más fieros no nos intimidaron, éramos valientes para tumbar los árboles grandes, para la guerra, sabíamos fabricar o hallar todo lo necesario y nunca sentimos carestía, sobre todo éramos sinceros y francos, respetábamos las posesiones de nuestros vecinos; solo los monos saben robar, decíamos.

Nunca tuvimos esclavos ni jamás fuimos esclavos de nadie, los abuelos contaban hace muchísimos años que bajaron de la sierra los ejércitos del Inca Túpac Yupanki queriéndonos hacer sus esclavos; decían que hubo una batalla terrible y que muchos shuar murieron allí, pero al fin los ejércitos del Inca no pudieron conquistarnos, porque los shuar nos habíamos unidos tuvieron que regresar.

Después de poco tiempo bajaron otros tipos más extraños que los guerreros del Inca, con sus escopetas y ropa de metal y nos hicieron buscar hasta los lugares más apartados de la selva el metal amarillo que para nosotros no tenía ni un valor, habitaron entre nosotros algunos años, amontonados como las hormigas en sus ciudades (entrevista del 5 de junio de 2003).

El síndico de Tuutin Entsa recuerda con claridad:

La primera familia que se asentó en estas tierras, hace mucho tiempo atrás (sin precisar fechas), fue el señor Juan Washikiat con su familia, y desde ese entonces se cuenta que vivían como salvajes en medio de la selva. La única manera de salir del pueblo era caminando por 13 ó 15 días. Hoy la comunidad ha crecido y actualmente es reconocida como parroquia. Antiguamente, nuestra gente vivía en guerras, por tal razón se huía de los enemigos y se iban a vivir muy lejos. Tampoco tenían posesión de la tierra porque un tiempo vivían en un lugar, trabajan para alimentarse, y luego se iban a otro lugar. Entonces se puede saber que la primera familia que se asentó en estas tierras vino huyendo de los enemigos, no se puede saber de dónde exactamente vinieron.

En ese entonces no existía nada, ni los trabajos, ni las casas, peor la pista de aterrizaje, pero la gente sí sabía la necesidad, entonces salía al pueblo, salían a Macas para comprar pequeñas cosas como herramientas para trabajar, hacer sus huertas, la única manera de salir era de Tuutin Entsa-Taisha-Macuma-Macas e igual lo hacían de retorno (entrevista del 18 de noviembre de 2002).

Los shuar han ocupado de manera tradicional extensas tierras que para la década del ochenta iban de la franja sur del Pastaza hasta el Zamora, cerca de Loja (Descola 1989: 41). Shuar significa gente numerosa. Su continua movilidad entre la parte norte y sur del Pastaza y su expansión hacia otras regiones del país se debe a varios factores: necesidades de uso de los recursos del bosque, presión ejercida por la colonización venida desde la Sierra, que ocupó una buena parte del valle del río Upano, así como las guerras inter-tribales, aún recordadas con claridad por el pueblo. Esto les dio la fama de pueblo expansivo, imaginario que aún les acompaña en estos días, y que es corroborada por la actual ubicación de asentamientos shuar en las cinco provincias amazónicas, e inclusive en la costera provincia del Guayas.

Por su permanente movilidad y sus demandas de uso del bosque, se consideraban enemigos naturales de los achuar, cosa que se fue superando de manera paulatina a partir de la época de la agrupación en comunidades.

A diferencia de los achuar que presentaron fuertes resistencias al contacto con otros grupos étnicos y colonizadores que fueron apareciendo esporádicamente en el alto Amazonas, los shuar se mostraron más abiertos al contacto y durante la incursión misionera de la década del sesenta en la Amazonía, constituyeron la vía de contacto hacia otros pueblos resistentes.

Por su temprano contacto con las misiones, especialmente la salesiana que trabajó con los jíbaros shuar desde finales del siglo XIX, en 1964 constituyeron la federación shuar que en poco tiempo llegó a ser la organización indígena más importante de este tipo en América del Sur, quienes, en palabras de Descola (1989: 43), en una loable preocupación de ecumenismo étnico, invitaron a los achuar (hacia 1975) —a pesar de ser sus enemigos hereditarios— a integrar esta federación. De esta manera, lograron un importante contacto en la región, mediante el ofrecimiento de servicios, en particular la educación bilingüe radiofónica impartida por instructores shuar, así como les permitió ampliar su espacio de movilidad por cuanto muchos de

los jóvenes instructores shuar se quedaban en el lugar donde realizaban la instrucción al casarse con una joven achuar. Tal mecanismo de implantación, sostiene Descola (1989: 43), hubiera sido inconcebible a fines de la década del sesenta, cuando todo shuar arriesgándose en territorio achuar se encontraba ipso facto en peligro de muerte.

La misión salesiana, que optó por un ecumenismo más respetuoso de la cultura en comparación con los misioneros protestantes del G.M.U., adoptó la misma estrategia protestante de agrupamiento de familias en comunidades alrededor de una pista aérea dotada de una radio para facilitar la comunicación y la dotación de servicios. Optó también por el destierro, aunque por métodos menos agresivos que los implementados por los misioneros protestantes, de las creencias que favorecían las guerras internas y el modo expansivo de uso del bosque. Pasaron, entonces, de salvajes a seres humanos, viviendo en comunidad y siendo portadores de valores sobre la vida y las leyes del Estado, lo que les hacía objeto de políticas protectivas y asistenciales.

A partir de aquí, las referencias de su forma de vida antes de la agrupación, resaltan el cambio cultural ocurrido, y la descripción que hacen de su vida implica una permanente diferenciación entre el 'antes' y el 'ahora':

No éramos civilizados y los hombres tenían hasta doce mujeres —dice un participante en el taller de Metzankim—, antes no teníamos terrenos firmes y andábamos como salvajes. Ahora como civilizados ya tenemos un terreno firme. Nuestros padres eran grandes jefes e imponían su autoridad. Ahora se acepta que tengan dos o tres mujeres pero eso depende de su capacidad (taller shuar del 23 y 24 de junio de 2002).

Por su parte, el síndico de Tuutin Entsa dice:

Lo que se puede entender por salvaje es la costumbre de guerra, de venganza, de matar al enemigo que tenía la gente, y porque vivía en medio de la selva y no se sabía de las leyes de castigo que hoy sabemos. Ellos solo sabían de las costumbres, ellos vivían como animales porque se mataban unos a otros y nadie les decía nada (entrevista del 18 de noviembre de 2002).

Como en el caso achuar, el agrupamiento de varias familias en una misma comunidad trajo algunas dificultades iniciales, entre ellas la legitimación so-



cial de las nuevas autoridades encargadas de dirigir y representar a la comunidad. La conformación de la federación shuar y el acompañamiento que tuvo ésta de los salesianos, ayudó a consolidarla y a asumir, inclusive, un liderazgo político entre otros pueblos indígenas.

Esto modificó el liderato tradicional del guerrero y del anciano sabio que conducía el grupo familiar y lo trasladó a la directiva del centro, con el síndico a la cabeza. El síndico de Tuutin Entsa lo recuerda de esta manera: “Antiguamente, también existían grupos diferenciados. Dicen que el guerrero tenía el poder del pueblo, el guerrero era el más temible para todos y se tenía que respetar” (entrevista del 19 de noviembre de 2002).

El estado de guerra tribal era evidente y generalizado en la selva amazónica hasta mediados del siglo pasado, por lo que las misiones dieron mucha atención a los mecanismos para terminar con ellas. La inseguridad familiar y personal que provocaba el ejercicio de la venganza diezmó a muchas familias, y esto, entre otros factores, favoreció la propuesta misional de finalizar la guerra tribal para optar por una forma de vida comunitaria, basada en normas internas y normas estatales.

Por su efectividad retórica y práctica, la venganza actuaba como mecanismo de disuasión y de diferenciación frente al grupo enemigo (Rival 1996: 35). En términos regulatorios, la venganza antes que un mecanismo de justicia intra o interfamiliar era, precisamente, una señal de carencia o de falla de otros mecanismos de resolución de conflictos en la relación interfamiliar (Harris 2000: 62), aunque puede haber una apreciación distinta desde los propios actores:

Antiguamente, dice el vicepresidente de FICSH, nuestra forma de administrar justicia era la venganza. Si tú matabas, también tenían que matarte o matar a un familiar para poder vengarse de la muerte, pero ahora ya con la civilización los misioneros nos obligaron a que dejemos nuestras costumbres. Ahora no podemos hacer eso porque existen las leyes del Estado, por tal razón nosotros acudimos al sistema jurídico estatal (entrevista del 5 de diciembre de 2002).

El ejercicio de la venganza, como sostiene Laura Rival (1996: 77), representa un hecho social que debe ser analizado en función de las diferencias internas que crea la muerte y que son creadas por ella. Esta perspectiva que se ajusta al mundo huaorani, es también, en gran medida, aplicable a las prác-

ticas de venganza entre los demás pueblos de la Amazonía con herencia guerrera, aunque en la actualidad las mantengan de manera no explícita. Se debe, sin embargo, tomar en cuenta las diferencias que existen entre uno y otro pueblo, y los matices que se dan en cada caso en el ejercicio de esta práctica.

Los diálogos o alianzas fallidas, los requerimientos de acceso a espacios del bosque, las disputas chamánicas, etc., podían desencadenar una serie de muertes y venganzas entre grupos familiares. En la actualidad, algunos diálogos fallidos, el adulterio y las disputas chamánicas parecen ser los detonantes de aislados episodios de muerte por venganza.

El orden jurídico shuar, contemplaba regulaciones claras para actos que alteraban la armonía familiar.

Nuestros mayores, dice un informante mayor de Tuutin Entsa, castigaban a sus hijos cuando cometían un error, cualquiera castigaba, tanto el padre y la madre... A los varones les daban de tomar *maikiua* (*malicaua*) haciéndoles ayunar y ortigándoles, y a las hijas las garrroteaban, las ortigaban y les dejaban en la misma casa. También cuando robaban lo humeaban en la candelita poniendo ají y tabaco para que estos hagan humo y luego le ponían al niño la cabeza en el humo (entrevista del 12 de mayo de 2003).

En casos de adulterio —dice la autoridad comunitaria de Metsankim—:

Nuestros abuelos cogían a la mujer con un machete y la cortaban la piel de la cabeza y se decía que el varón que cometía el error debía ver la sangre y jamás volvería a cometer el error. Actualmente, se habla de expulsarle definitivamente de la comunidad... (entrevista de 5 de julio de 2003).

Actualmente, estas prácticas han quedado en desuso debido a algunas razones. Unas tienen que ver con el hecho de que estas prácticas rituales eran aplicadas por los mayores y transmitidas de padres a hijos como una forma de socialización del grupo familiar; otras están relacionadas con los nuevos valores asumidos por la comunidad respecto de los derechos de los niños y la condena a las prácticas que puedan representar maltrato. Un participante en el taller de Metsankim dice: “Ahora con los derechos de los niños y las mujeres ya no podemos aplicar nuestra costumbre de corre-

gir a nuestros hijos y por eso muchas veces no nos hacen caso” (23 y 24 de julio de 2003).

Los problemas e infracciones al interior de las comunidades, por lo demás, son vistas como fruto del contacto que establecen los jóvenes que salen de las comunidades y regresan con otras costumbres, así como de los actos que traen personas que vienen de afuera. La pérdida del estado de armonía comunitaria, entonces, se debe a la relación que se establece con los otros.

### **Los conflictos y problemas: la percepción de los actores**

El que se identifique al ‘otro’ como la fuente de pérdida de armonía comunitaria hace que si bien se reconoce que al interior existen problemas, éstos se ven como menores o manejables.

En nuestra comunidad —dice el presidente de la junta parroquial de Tuutin Entsa— existen muchos problemas pero la mejor manera de solucionarlos es el diálogo acudiendo a las autoridades comunitarias, a las asambleas, o a los dirigentes de la FICHS. Si el problema es de robo tiene que pagar el valor de la pérdida. Siempre se ha tratado de solucionar de la mejor manera, pero si el caso es grave, ya sea por matar a otra persona, si la solución no se puede dar en nuestra organización, se tiene que entregar a los jueces competentes del Estado (entrevista del 3 de diciembre de 2002).

Los problemas son, por tanto, manejables y solucionables por los estamentos comunitarios que van desde la base, la comunidad o centro, hasta la organización de tercer grado. La manera de enfrentar los conflictos y problemas, de partida, opta por instaurar un diálogo entre las partes de tal manera que se alcance la ‘mejor solución’.

La mejor solución es aquella que busca restaurar las buenas relaciones entre los miembros de la comunidad, eliminando los rencores y resentimientos que puedan ser fuente de futuros conflictos. Si la autoridad comunitaria no observa la voluntad de las partes para superar los conflictos o problemas, acude a las instancias superiores respectivas —asociación o federación— para encontrar una solución.

En nuestra comunidad —dice un miembro de Tuutin Entsa— sí se dan problemas, pero nosotros como familias vemos y tratamos de solucionar de la mejor manera para que no haya peleas, rencores, peor crímenes. Para eso están las autoridades, para controlar todos esos problemas. Se puede solucionar también acudiendo a las autoridades las dos partes interesadas si es que se trata de daños materiales del vecino. Si es causado por animales, se tiene que pagar el precio que ponga el afectado. Siempre se ha tratado de solucionar conversando, poniéndose de acuerdo, pero en algunos casos por simple cosa se ponen bravos, no quieren reconocer el daño, a veces uno se les perdona para que no haya más problemas entre familiares (entrevista del 3 de abril de 2003).

Un buen acuerdo implica, como se puede ver en el relato, la posibilidad de perdonar un daño menor, con el fin de superar el problema. El diálogo es visto como el mecanismo más eficiente para superar conflictos y problemas, por lo que en cualquiera de las instancias que se presente el caso, la autoridad correspondiente empezará por llamar a un diálogo entre las partes.

Esto, sin embargo, no significa que todos los casos se resuelvan mediante el diálogo. Cuando fracasa el entendimiento entre las partes, la respectiva autoridad impone sanciones ya sea pecuniarias o comunitarias, como trabajo comunitario, amonestaciones, multas, etc.

Para los casos considerados de gravedad, como muertes por disputas personales, los integrantes de la comunidad consideran que si no pueden solucionarlo dentro de la comunidad deben ser trasladados a las autoridades públicas. Esto, sin embargo, en la práctica ocurre muy pocas veces.

Cuando se da una muerte, el responsable se ve en la obligación de abandonar el centro llevándose consigo a su familia, para no ser objeto de venganza. La posibilidad de la entrega a las autoridades públicas casi nunca ocurre (de hecho nadie nos relató un caso específico), aunque se haga una apelación retórica a esa posibilidad. Esto es así tanto en Metsankim, que tiene acceso directo a la tenencia política ubicada en la parroquia Yunganza y al juzgado de Limón Indanza, como en Tuutin Entsa que tiene una tenencia política en la misma comunidad, por ser parroquia, y el juzgado está en Macas, que se encuentra más alejado y cuyo contacto con la ciudad se da básicamente por vía aérea.

## **El manejo de los casos**

Para los miembros del centro Tuutin Entsa, los problemas más comunes son: robos, asesinatos, peleas por tierra o por linderos, conflictos familiares y vecinales, violaciones, infidelidades, incumplimiento de obligaciones, amenazas, chismes, mala práctica de la brujería, cambios culturales.

Para el centro Metsankim, los conflictos internos más comunes se dan por venganzas, traiciones, conflictos de linderos, ventas de terrenos, adulterios, chismes, desacuerdos familiares, desconocimiento de normas y reglamentos, desobediencia a la autoridad, falta de liderazgo de las autoridades, falta de elemento humano calificado, falta de coordinación con las autoridades municipales, división de las organizaciones shuar, poligamia, maltrato a las mujeres y niños.

Nótese que entre Tuutin Entsa y Metsankim, en este último hay un incremento considerable de problemas que implican no solo conflictos al interior del centro y conflictos ocasionados fruto del intercambio cultural con la sociedad mestiza, sino que enfrentan también problemas de venta de tierras comunitarias, así como conflictos vinculados a la relación que mantienen con el municipio, lo que no ocurre en los otros centros estudiados.

Metsankim es una comunidad que mantiene una relación muy intensa y cotidiana con el centro urbano y eso le abre a otro tipo de problemas. Los dirigentes, inclusive, mencionaron que reciben una pequeña cantidad de dinero del municipio para obras sociales de la comunidad.

No obstante, de esta intensa relación y vínculo cotidiano con la sociedad mestiza, al interior es evidente que continúan vigentes formas de relación interna propias y distintas a las establecidas por la sociedad nacional, así como son propias y distintas las formas, mecanismos y procedimientos de control social que les rigen.

Para efectos del presente trabajo, el análisis del manejo de estos problemas se hará sobre la base del orden desarrollado en los casos anteriores.

## **Problemas familiares**

Los problemas familiares tienen que ver con desavenencias de la pareja, separaciones de parejas, pequeños robos, discusiones con hijos y entre hijos.

Ante estos problemas, que generalmente se resuelven al interior de la familia, se puede acudir a la autoridad comunitaria para buscarles una solución.

Un acto que representa un problema familiar es el robo de la chica, aún vigente, frente al cual los padres del muchacho se ven en la obligación de acudir a la casa de los padres de la chica a dialogar y, como dice el vicepresidente de la FICSH, “solucionar de la mejor manera”, lo que significa explicar la intención del muchacho de establecer una relación duradera y estable con la muchacha. Los padres del muchacho tratan de que éste sea el primer acto de responsabilidad familiar y social que afronte su hijo, y si los padres de la chica lo aprueban, el problema se habrá “solucionado bien”.

Esto no siempre ocurre así, pues en ocasiones los padres de la chicha oponen resistencia y niegan la unión de la pareja. Estos casos pueden provocar rencillas familiares que antes podían derivar en muertes, pero ahora se busca la intermediación de la autoridad comunitaria para llegar a un acuerdo honroso para ambas partes.

Nosotros, como familia, —dice un informante mayor de Tuutin Entsa— dependemos de las autoridades. Si hay un problema familiar o de pareja tenemos que informar al síndico de la comunidad para que él, junto con la directiva del centro, busquen la manera de solucionar el caso; o también los padres en los hogares pueden solucionar cuando los hijos (as) tienen problemas en el matrimonio. En los casos de embarazo de una hija, el papá le obliga al joven que se case o reconozca al hijo, caso contrario queda en manos de las autoridades del centro o del Estado (entrevista del 3 de abril de 2003).

## **Problemas personales**

Los problemas más frecuentes tienen que ver con desavenencias y disputas personales entre jóvenes o entre personas en estado de embriaguez. Los problemas de este tipo no son vistos como graves y se considera que se resuelven con facilidad mediante consejos que pueden dar a los infractores, personas mayores o el síndico del centro.

Otro problema que tiene que ver con enfrentamientos personales es el chisme. Aunque puede quedar en el ámbito particular, son varios los testimonios que hablan de las consecuencias fatales que pueden acarrear los chismes. Hay chismes que han derivado en muertes, por lo que se pone mucha

atención para identificar si un rumor que corre en la comunidad es o no un chisme.

Al parecer, la difusión de rumores es muy frecuente dentro de las comunidades y, fácilmente, puede derivar en acusaciones contra personas determinadas, lo que puede desencadenar conflictos y enfrentamientos. Por la gravedad que conlleva el chisme, “en Metsankim —dicen los participantes en el taller comunitario— se ha establecido que no se avise el chisme y que se niegue a escuchar” (23 y 24 de julio de 2003).

Una persona que sea identificada como chismosa puede ser citada por la autoridad comunitaria para sostener un careo con la persona contra la cual se están lanzando comentarios. Si se comprueba que son falsos, que son producto de un chisme, la persona chismosa será obligada a pedir disculpas públicas y, en ocasiones, inclusive a realizar trabajos comunitarios. Estos acuerdos se sellan en un acta, acompañada por consejos. En casos de reincidencia, la sentencia puede implicar que se catalogue a la persona como chismosa, con lo cual se produce una pérdida de prestigio social, situación grave por las repercusiones sociales y morales que tiene al interior de la comunidad.

## Asesinatos

Como se mencionaba en líneas anteriores, los casos de asesinatos en la antigüedad daban inicio, por lo general, a un ciclo de venganzas y muertes. La práctica de la venganza, como en el caso huaorani (Rival 1996: 77), nunca ocurría al interior del núcleo familiar, por lo que resultaba impensable matar a un familiar cercano. La venganza se dirigía a todo el grupo familiar enemigo y no solo a una persona, por lo que el responsable de una muerte no solo era el causante sino toda su familia. La práctica era ceremonial y, por lo general, implicaba una gran movilidad de las familias dentro del bosque, escapando o protegiéndose de los efectos de la venganza u ocupando espacios abandonados por la familia responsable de la muerte.

En la actualidad, cuando alguien mata, el responsable y su familia se ven obligados a abandonar la comunidad a fin de escapar de la venganza. Todas las pertenencias de la familia del asesino son entregadas a la viuda, y él y su familia pierden todos sus derechos en la comunidad. El recuerdo de la venganza es muy fuerte y dramático: “Se llegó a matar entre hermanos recuer-

da un mayor de Metsankim hasta llegar a entender que eso no era lo correcto” (taller del 23 y 24 de julio de 2003).

Aunque la expulsión de la comunidad podría significar la muerte cultural del asesino y su familia, esta medida es vista al interior de la comunidad como un mecanismo de protección de sus vidas, en tanto que él o alguien de su familia que quede en la comunidad será, tarde o temprano, objeto de la aplicación de la venganza.

Acogerse a los mecanismos de justicia estatales también es visto como una vía para detener la venganza.

Los estatutos y reglamentos de la FICSH, expedidos el 12 de enero de 1964 y vigentes hasta la actualidad, contemplan una disposición que asume abiertamente los términos de la ley formal, aunque establece una modalidad propia de resolución. Dice:

Art. 22.- Un socio que sea declarado autor, cómplice o encubridor en sentencia de un delito penal de acción pública será expulsado del centro, los bienes muebles e inmuebles se distribuirán de la siguiente forma:

El 50 por ciento a los legitimarios del hecho y el 50 ciento restante para los huérfanos o cónyuges y parientes cercanos al afectado como indemnización.

Aunque en el contexto de los estatutos este artículo tiene una redacción y sentido completamente extraños —revelando la mano externa que la redactó—, se nota el intento de la federación de resolver de manera alternativa el tema del ejercicio de la venganza al interior de las comunidades. Algunos casos se han sujetado a este artículo, sin embargo, no se han podido desterrar de manera definitiva los conceptos tradiciones sobre la vida y la muerte, que consideran que una muerte solo se subsana con otra muerte.

El cambio cultural que introdujo nuevos valores, si bien logró frenar las frecuentes pugnas interfamiliares, no ha podido desterrar de manera definitiva los significados propios sobre la vida y la muerte que tradicionalmente han mantenido los habitantes del bosque amazónico.



## **Problemas relacionados con la propiedad**

Los problemas relacionados con la propiedad tienen que ver con robos de bienes, de cosechas o de productos del bosque, daños materiales entre vecinos, problemas de linderos. En el centro Metsankim se mencionó, además, la venta de tierras comunitarias a colonos.

Los robos o daños a la propiedad, así como los problemas de linderos, son denunciados a la autoridad comunitaria quien cita a las partes involucradas a entablar un diálogo para identificar el o los responsables. Como resultado, se llega a determinar un precio, el precio que ponga el afectado, como sostiene el presidente de la junta parroquial de Tuutin Entsa: “Siempre se ha tratado de solucionar conversando, poniéndose de acuerdo entre todos” (entrevista del 3 de diciembre de 2002).

Cuenta la autoridad comunitaria de Tuutin Entsa:

Últimamente, se solucionó un problema en el que el vecino se robó la madera aserrada y la vendió. El afectado puso en conocimiento de las autoridades, entonces nosotros intervinimos en el asunto, le citamos al infractor para que nos explique por qué cogió la madera sin permiso, entonces el infractor, para que no lo expulsen de la comunidad o sea sancionado, tuvo que pagar el precio de la madera y se hizo un acta de compromiso en la que se decía que si volvía a cometer la misma falta, definitivamente se le expulsaría de la comunidad (entrevista del 5 de julio de 2003).

Un aspecto importante de resaltar, es el hecho de que el acusado muy rara vez niega haber cometido el hecho; por el contrario, lo admite y su defensa se centra en exponer las razones por las que actuó de tal manera. El caso se centra, entonces, en analizar dichas razones y otorgarles un valor moral que unifique a las partes, así como en negociar el pago que debe reconocer el infractor por los daños causados.

Los casos de disputas de linderos pueden traer problemas mayores pues llegan a provocar divisiones dentro de la comunidad, por lo que el síndico busca dejar bien en claro entre las partes los límites de cada propiedad. Cuando no logra un acuerdo, el síndico acude al teniente político para buscar su intermediación en el arreglo y así superar las divisiones internas que este tipo de problemas genera.

## Venta de terrenos

En Metsankim, la venta de terrenos representa un problema comunitario por cuanto reduce la extensión de tierras comunitarias e incrementa la presencia de colonos en la zona. Aunque legalmente las tierras comunitarias son inalienables, imprescriptibles e inembargables; en los hechos, comunidades como Metsankim, cercanas a la carretera, se han visto frecuentemente tentadas a vender sus tierras a colonos, provocando constantes conflictos tanto entre los miembros de la comunidad como con los colonos que las adquieren. Este problema lo enfrentan con más intensidad desde que el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) hoy Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) inició el proceso de adjudicación de tierras.

La deuda que habían adquirido los indígenas por pago de la adjudicación —que llegaba hasta seis millones de sucres, de acuerdo a los participantes en el taller de 23 y 24 de julio de 2003—, hacía que algunas personas vendieran una parte de sus terrenos a los colonos, y que éstos se asentaran en ellas aplicando el modelo de manejo de finca impuesto por la reforma agraria, lo que significaba el desbroce del bosque y su transformación, ya sea a cultivos o a pastos.

Su presencia también significaba entablar relaciones con personas apremiadas por conseguir un rendimiento económico de la finca que les permitiera cubrir sus compromisos con el banco o con el IERAC, lo que transformaba a los shuar en objeto de posibles vivezas o estafas por parte de los colonos. En una representación que realizaron durante el taller comunitario, recrearon la manera como el cura ingresaba a la comunidad para entablar amistad con la comunidad y, luego de lograrlo, facilitaba el ingreso de colonos que con argucias y ofrecimientos de todo tipo (dinero, productos, herramientas, víveres), les convencían para que vendieran significativas extensiones de terreno a precios ínfimos.

Otro modo de adquirir terrenos que tenían los colonos era ofreciendo préstamos a los shuar, que luego no podían pagar ya sea porque no lograban reunir el dinero o porque la deuda había crecido debido a los intereses, lo que se convertía en una buena oportunidad para cobrar la deuda en lotes de tierra.

La asociación Limón, compuesta por 9 comunidades, considera que por estas vías han perdido casi el 60% de sus tierras, por lo que en la actualidad

están demandando al INDA (antiguo IERAC) la intermediación para que se entreguen las tierras adquiridas por deudas, “por haber sido engañados con la entrega de dinero y pequeños regalos como picos o machetes, y diciéndose ser hermano o compadre” (taller del 23 y 24 de julio de 2003).

El anterior IERAC terminó dando trámite a estas ventas a pesar de haber firmado un acta con la federación shuar que las impedía.

La venta de terrenos se da aún en estos días a pesar de existir claras prohibiciones legales que lo impiden por ser propiedad comunitaria. Las necesidades de dinero para estudios, medicinas y otros, hacen que —de manera ilegal— algunos miembros de la comunidad accedan a vender tierras bajo su manejo, provocando graves perjuicios al patrimonio del centro. Las autoridades comunitarias no han establecido sanciones específicas para quien vende, pero han buscado exigir al INDA que no dé paso a la legalización de estas tierras a favor de los colonos, y, de esta manera, buscan desincentivar la venta de tierras colectivas.

### **Problemas comunitarios**

Los problemas comunitarios tienen que ver, tanto con la falta de cumplimiento de obligaciones de los miembros de la comunidad, como con la debilidad de liderazgo de un dirigente determinado:

Una autoridad de la comunidad —dice el vicepresidente de la FICSH— tiene que llevar el control de sus socios, ver si es que cumplen con las obligaciones de la comunidad, como son acudir a las mingas y a las reuniones. Si no cumple con estas obligaciones, el socio será sancionado por las autoridades y tendrá que pagar una multa definida (entrevista del 4 de diciembre de 2002).

La rebeldía de los socios es vista como resultado del contacto con el mundo exterior, que incentiva otros valores de tipo individual que rompen el espíritu de la colectividad. Lo que busca el síndico cuando una persona no cumple con sus obligaciones comunitarias es, entonces, estimular su participación; si no responde a tales estímulos, aplica multas u otras sanciones.

Los problemas que se deben a la falta de liderazgo del dirigente repercuten en la organización y adelanto de la comunidad. En Metsankim, el pro-

blema de liderazgo es más sentido que en Tuutin Entza, los participantes en el taller comunitario fueron enfáticos en reconocer que, en ocasiones, sus líderes no tienen el suficiente compromiso con la comunidad y no incentivan a sus socios.

Los problemas más graves son —dice el síndico de Metsankim— la falta de comunicación y coordinación entre la directiva, la existencia de líderes débiles que no saben tomar decisiones porque ninguno de ellos toma *natem*, lo que significa que no se preparan, la falta de motivación para el trabajo y la falta de voluntad para defender los derechos del pueblo. También tenemos problemas por la falta de personal técnico propio para emprender proyectos de la comunidad”. “El liderazgo —dice una mujer participante en el taller— requiere contar con personas con decisión firme y voluntad para servir al pueblo, que no se pierdan con las primeras dificultades, que tengan principios para defender los intereses de la comunidad frente a intereses políticos y que tengan habilidad para negociar pero sin ceder principios comunitarios (23 y 24 de julio de 2003).

Como respuesta, la comunidad se plantea el reto de recobrar valores culturales propios para enfrentar los múltiples problemas actuales. Uno de sus desafíos consiste en revalorizar algunas prácticas y costumbres que sirvan como elemento de fortalecimiento organizativo, aunque no es claro el modo como puedan reincorporarlas, dadas las actuales condiciones de vida.

La cercanía y el vínculo que tiene Metsankim con los centros poblados tienen una fuerte repercusión en el grado de organización del centro. La visión de sus dirigentes está abierta, en los actuales momentos, a la relación que mantienen con el municipio del cantón Limón Indanza que entrega una pequeña cantidad de dinero a la dirigencia del centro para pequeñas obras comunitarias. Esta relación abre nuevas expectativas, especialmente relacionadas con el manejo de recursos económicos municipales destinados a favorecer la conformación de circunscripciones territoriales indígenas, aunque no existe la norma legal que ampare su operatividad. Esta expectativa se ve alimentada por un programa que actualmente está desarrollando la FICSH, en convenio con una ONG ambientalista, para conformar circunscripciones territoriales indígenas de hecho, que desarrollen un modelo de funcionamiento propio.

Los nuevos espacios locales de poder llevan a los líderes de Metsankim a dar una mayor importancia a las posibilidades de funcionamiento como circunscripción territorial, lo que favorece la vigencia de una lógica de búsqueda de recursos económicos para la comunidad, una intensificación de las relaciones con el municipio, así como un manejo directo de la relación entre el centro y el municipio, lo que potencialmente debilita el trabajo al interior de la comunidad, así como la intermediación que hacía la asociación y la federación con los poderes públicos locales. Para el caso del ejercicio de justicia, sin embargo, la conformación de las circunscripciones territoriales indígenas no sería tan negativa, en tanto que permitiría establecer la competencia y jurisdicción de la administración de justicia por parte de las autoridades indígenas. Esta propuesta tiene el apoyo del centro, al interior del cual ya funciona un consejo y una directiva como circunscripción territorial shuar, denominada CTSHA.

### Problemas intercomunitarios

Los conflictos entre comunidades son generalmente ocasionados por disputas de linderos:

Estos son problemas graves —sostiene el vicepresidente de la FICSH— que antiguamente se los llamaba guerras entre pueblos, se solucionaban cuando un pueblo se dejaba vencer, entonces la guerra se terminaba. Ahora la mejor solución que se da es mediante la conversación. En estos casos las autoridades de ambas comunidades convocan a las partes interesadas a solucionar, pero si el caso no se puede arreglar, nosotros como autoridades le entregamos a los jueces competentes (entrevista de 4 de diciembre de 2002).

Los problemas de linderos, en este caso, no se dan entre una comunidad y otra, sino entre un colindante y otro, pertenecientes a distintos centros. La generalidad de los problemas se solucionan con la intervención de las autoridades de los dos centros, que buscan no prolongar la disputa por los efectos que pueda tener; esto es, que vuelvan a surgir enfrentamientos que deriven en muertes.

Aunque con frecuencia mencionan que los casos que no se resuelven son remitidos a las autoridades judiciales, en la realidad no siempre salen. Tan-

to en las entrevistas como en los talleres, nadie hizo mención expresa a un caso concreto en que las autoridades hayan trasladado un caso a la justicia gubernamental. Es posible que pongan en conocimiento del teniente político los casos en que no quieren ceder las partes, pero en pocas ocasiones estos casos han llegado a los juzgados.

### Mala práctica del chamanismo

Para los shuar, el chamán o *iwishint* es una persona que requiere de capacidad, valor, vocación para dejarse guiar, disposición de sacrificios personales y paciencia para formarse durante años en el oficio.

Es una persona capacitada para curar toda enfermedad hechizada y a su vez brujear a otras, es casi siempre un hombre, pero también hay mujeres. El papel del brujo es curar enfermedades, brujear y causar daños a sus enemigos y vengarse de una forma lenta y drástica; en una forma lenta, es decir, soplar un objeto perteneciente a la persona que se quiera brujear para que le dé una enfermedad que dure largo tiempo. En forma drástica, es brujear para que la persona muera inmediatamente, como atraer culebras, enfermedades, para que le causen daño (entrevista del 12 de mayo de 2003).

En una fascinante descripción, el chamán detalla la manera como se forma, de dónde extrae sus poderes y cómo los transmite:

El brujo saca sus poderes de los espíritus que tiene en su cuerpo al ponerse ebrio, al tomar el *natem* (ayahuasca hervida), puede sacar el poder también solo al tomar el zumo del tabaco. Los poderes que posee el brujo dentro de su cuerpo son de los seres sobrenaturales que sobresalen en la mitología shuar, como podemos decir, colaboradores de los shuar; estos seres son:

- Tsunki: dios de las aguas.
- Panki: anaconda.
- Ayumpum: persona que subió al cielo (mitología shuar)
- Kaniats: animal rey de los fangales (caimán).
- Yapu: ave de rapiña que vigila todo desde lo alto (águila).
- Shakaim: persona que daba fuerza para realizar los trabajos o armas de guerra y agrícolas.
- Iwia: ser de mala vida y exterminador.

- Supai-iwianch: se dice al diablo maléfico que causa enfermedades con un espanto por las noches.
- Jrejur-iwianch: Es el diablo que habitaba en las grandes cuevas de las rocas de las cascadas.

La persona que desea ser brujo le solicita a un brujo que le transmita los poderes; éste puede ser familia u otra persona extraña y desde ese día las dos personas se hacen *amikiur* (persona amiga que negocia en forma de trueque). Se busca ser brujo muchas veces para vengarse de otro brujo que hizo algún daño.

Cuando ya está bajo el efecto del *natem* el brujo llama al solicitante y estornuda y saca una espuma babosa que a los ojos del alumno toma semblantes extraordinarios de colores hermosos, así va adquiriendo un deseo más fuerte de poseer esos poderes misteriosos.

Inmediatamente el brujo da la orden al alumno de que abra la boca y le hace ingerir toda esa espuma; después de este acto, el brujo hace un prodigio y saca saetas de cualquier tipo (*tsentsak*, algo que va veloz listo para perforar). Una vez sacada, la introduce en la corona de la cabeza del solicitante por la boca, por medio de un soplo. Esta saeta se desvanece e inmediatamente el brujo sopla sobre todo el cuerpo del alumno avisándole que ya terminó la transmisión de las flechas y que él será poderoso como él, si es que acata los consejos que le dará después” (entrevista de 12 de mayo de 2003, Sucúa).

Los shuar identifican dos tipos de brujos: los *iwishint* buenos y los *iwishint* malos. Los *iwishint* buenos se limitan a curar enfermedades de otras personas, de acuerdo a su creencia, causadas por un *iwishint* malo. El poder de los *iwishint* no se discute, pero sí preocupa que tenga el poder de hacer daño a otras personas.

Como en los casos anteriores, la referencia a las ‘otras personas’, tiene que ver con el poder que tiene el chamán para causar enfermedades o muertes a miembros de otras familias, lo que degenera en ciclos de confrontaciones que pueden, tarde o temprano, terminar con la muerte del chamán. Antiguamente, la guerra chamánica enfrentaba a grupos familiares y podían morir, de uno y otro grupo, más de una persona. En la actualidad, parece ser que la responsabilidad, y, por tanto, la posible venganza por una mala práctica chamánica, se centra en el chamán, librando al resto de la familia. Esto, sin embargo, requiere de una investigación más profunda que dé

cuenta de los sentidos y las representaciones en la actual práctica del chamanismo entre los shuar.

Es normal para los shuar entender que los *iwishint* tienen poderes tanto para hacer daño como para curar enfermedades, por esto lo que se pone en discusión es si es o no verdad que hizo daño, y si es o no capaz de curar el daño provocado por otro *iwishint*.

Los brujos —dice un chamán de Sucúa— pueden curar enfermedades producidas por otros brujos solo cuando poseen las mismas saetas del brujo maleante. Por lo tanto, si un brujo no le puede curar, el paciente debe pasar por algunos brujos hasta alcanzar la mejora (entrevista del 12 de mayo de 2003).

Antiguamente, se mataba a una persona cuando era considerada como *iwishint* malo. La mejor manera de hacerlo era mediante engaños y a través de otro *iwishint*, por el poder que tenían. “En la actualidad —dice el síndico en el taller de Metsankum— no se aplica ningún castigo por falta de leyes, pero en los hechos, se deja que se maten entre *iwishint* en forma secreta (taller de 23 y 24 de julio de 2003).

Por los conflictos que provoca esta guerra de brujos, la comunidad y la dirigencia comunitaria está tomando el control de estos casos a fin de regular la actividad de los *iwishint*. Para ello está organizándose una asociación de *iwishint* conformada por personas que desean trabajar en bien y a quienes la comunidad reconozca, mediante credencial, su trabajo. Se considera que los *iwishint* tienen la suficiente capacidad de autocontrol, por lo que un *iwishint* malo puede ser controlado por un *iwishint* más poderoso.

En un caso ocurrido en la asociación Méndez —comenta el mayor de Metzankim— una persona acusada de hacer mal uso de sus poderes se puso a consideración de un grupo de *iwishint* ‘fuertes’, quienes realizaron una ceremonia y allí identificaron que no era el acusado el responsable sino un shuar que salió hace tiempo de la zona y vivía actualmente en Santo Domingo. Una vez identificado el responsable, los *iwishint* decidieron absorber el poder del malo, resolviendo de esa manera el problema (taller de 23 y 24 de julio de 2003).

Se espera que los *iwishint* avalizados por la comunidad adopten sus propios mecanismos de autocontrol para evitar problemas de mala práctica. Al mo-



mento, los estatutos de la asociación de *iwishin* se encuentran para aprobación de la respectiva instancia pública.

### **Conflictos sin resolver**

El permanente flujo migratorio que existe en las comunidades es visto como causa de otros problemas que surgen en el contacto de la comunidad con el mundo exterior. Estos problemas son, por lo general, casos de violación o de parejas que se separan para irse con otra mujer u otro hombre. Aunque son hechos que han ocurrido en épocas anteriores, su incremento y la falta de mecanismos internos para prevenirlos, así como para sancionarlos, preocupa a la comunidad.

### **Pérdida de valores culturales propios**

En Metsankin es más latente el problema de pérdida de valores culturales que en Tutin Entsa:

La presencia de las misiones —dice un participante del taller comunitario— cambiaron nuestras condiciones de vida: de grandes territorios y muchos recursos del bosque pasamos a tener tierras limitadas, de asentamientos familiares pasamos a organizar comunidades o centros, de vivir del bosque pasamos (especialmente las comunidades cercanas a las carreteras) a depender de los productos del mercado. La misión salesiana —recuerda otro participante— entró no solo a evangelizar sino a facilitar el ingreso de colonos, mineros y otros. Nos llevaron —dice— a los internados y allí nos prohibían y hasta castigaban cuando hablábamos nuestra lengua.

La pérdida de valores y costumbres es vista en la actualidad como uno de los problemas mayores de las comunidades, ocasionada por la migración temporal de personas de la comunidad hacia las ciudades. Por esta razón se dan casos de robo, violaciones, falta de respeto a la autoridad, etc.

Se considera que la pérdida de valores culturales propios solo puede controlarse volviendo a sus antiguos valores, sin embargo, no encuentran un mecanismo apropiado para ello. Hay, sin embargo, una revalorización del

rol de los mayores y de las autoridades comunitarias en la dirección comunitaria que permite reforzar su liderazgo y legitimidad.

## **Las autoridades**

### **Procedimientos y sanciones**

En las comunidades shuar, de manera similar a los casos kichwa y achuar, están reconocidas dos clases de autoridades propias: las tradicionales y las comunitarias. Las autoridades tradicionales son los padres, los mayores prestigiosos, los catequistas y los ex dirigentes; mientras que las autoridades comunitarias son las designadas en asambleas comunitarias.

La presencia y autoridad de sus líderes tradicionales es más fuerte y evidente en las comunidades shuar más alejadas de los centros urbanos que en aquellas que se mantienen más cercanas. Sin embargo, los mayores siempre acompañan a los eventos comunitarios y en los acontecimientos que requieren la toma de decisiones, y sus opiniones son respetuosamente escuchadas, aunque no siempre definan la decisión.

La autoridad comunitaria es la persona que ha sido designada para conducir a la comunidad por tener capacidad de trabajo en su favor. Es un socio activo que trabaja por el bienestar de todos y es capaz de cumplir y hacer cumplir los reglamentos internos de la comunidad.

Tanto las autoridades comunitarias como las autoridades de las asociaciones, y las de la FICSH, son designadas mediante elección. En cada estamento, son los delegados de las organizaciones los que designan a la directiva, en una asamblea convocada para tal fin.

La autoridad asume sus funciones con el mandato de cumplir y hacer cumplir los estatutos y reglamentos de su organización, así como con los demás mandatos que establezca la asamblea, de acuerdo a las prioridades y desafíos que exija el momento político, interno y externo, de la comunidad y del pueblo shuar. En los actuales momentos, todas las autoridades shuar están conminadas a acatar las disposiciones de defensa territorial, sobre cualquier otra que tengan las comunidades como requerimiento particular.

La defensa territorial representa, además, el eje articulador entre la base y el estamento más político de la organización que es la federación. El man-

dato de defensa territorial se retroalimenta entre la base y la federación y viceversa, constituyendo el núcleo duro de la defensa de los valores comunitarios.

Esto hace que a un dirigente se le toleren ciertas ligerezas en la conducción de la comunidad, pero le está totalmente prohibido negociar aspectos territoriales con empresas o con el gobierno. Los controles internos, así como el control que ejerce la federación, han resultado efectivos hasta el momento, lo que ha permitido sostener, junto con los achuar y kichwas de la zona, una estrategia global de defensa territorial que hasta el momento viene impidiendo la implementación de planes petroleros en la región centro sur de la Amazonía.

Para los shuar, son autoridades de la comunidad el síndico, el presidente de la junta parroquial, el catequista, el presidente de la asociación. El teniente político también es reconocido como una autoridad a la que se puede acudir en algunos casos (entrevistas del 4 de diciembre de 2002 y del 3 de abril de 2003).

La autoridad a la que se le pone en conocimiento de un conflicto o problema no espera un pago monetario por ello, pero sí un reconocimiento social que se refleja en atenciones de comida o bebida y en el acatamiento de sus disposiciones.

De la autoridad se espera un tratamiento oportuno y rápido del problema. Cuando no se consigue, el afectado ejerce presión hasta que éste dé respuesta a su demanda, conociendo y tratando el problema o remitiéndolo a otra autoridad que puede ser el presidente de la asociación o el teniente político, dependiendo de si es un asunto más de tipo comunitario o familiar, o si tiene que ver con el comportamiento individual o un interés patrimonial en disputa.

Cualquier autoridad, inclusive el teniente político, inicia su actuación convocando a las partes y entablando un diálogo, tipo careo, para ubicar el problema, los responsables y el grado de responsabilidad de cada uno. En la ubicación del grado de responsabilidad, se pone también en consideración el prestigio de quien demanda, por lo que si un demandante no tiene un prestigio social muy sólido, aliviará la responsabilidad del demandado.

Las autoridades comunitarias tienen facultades para establecer sanciones de tipo pecuniario, como multas que la asamblea de la comunidad determina previamente, así como trabajos comunitarios, cuando el conflicto tiene

que ver con aspectos de mal comportamiento, sea en el ámbito familiar de pareja como en el comunitario, relacionado con el desacato a la autoridad.

Con respecto al traslado de casos a la justicia ordinaria, tanto en Metsankim como en Tuutin Entsa, al preguntárseles en qué casos acuden a la justicia ordinaria, dieron como respuesta que:

Todos los problemas que no se puedan solucionar con las autoridades comunitarias pueden presentarse al sistema jurídico estatal —sostienen—, además si nosotros tuviéramos las leyes reconocidas por el Congreso Nacional en nuestras comunidades podríamos solucionar los problemas graves como los crímenes”. Otro dice: “No hace falta estar solo en nuestra comunidad, hay que acudir a cualquiera de los dos; con eso no habría ni un problema; eso ya depende de cada persona que quiera solucionar un problema (entrevistas del 5 de diciembre de 2002 y del 3 de abril de 2003).

Un morador de Tuutin Entsa dice:

Acudimos porque creemos que es mejor; también porque no hacen caso a nuestras autoridades, no les castigan porque nosotros no tenemos leyes, no tenemos cárceles, penas, policías, así como hay en el sistema jurídico estatal. Pensando en todas esas cosas, nosotros los shuar acudimos a los jueces estatales para que hagan cumplir a los que no saben, y así aprendan a ser buenos socios, útiles en la comunidad y no vuelvan a cometer los mismos errores de siempre (entrevista del 3 de abril de 2003).

Como se ha evidenciado en los otros casos de estudio, da la impresión de que estas comunidades remiten con frecuencia casos a la justicia gubernamental, sin embargo, no ocurre así. El grado de cohesión comunitaria es determinante en la apertura o no de las comunidades hacia mecanismos extraños de resolución de conflictos.

En las comunidades achuar estudiadas, la cohesión comunitaria es más marcada, por lo que abiertamente declaran no acudir a la justicia ordinaria en ningún caso. En la comunidad kichwa de Rey del Oriente, que mantiene similar cercanía a los centros urbanos de servicios legales que el centro Metsankim, hablan con mayor facilidad de la posibilidad de sacar casos a la justicia ordinaria. En ambos casos, sin embargo, operan las mismas restricciones prácticas para el traslado de casos; esto es, dificultades del idioma y

costos económicos altos, lo que limita la posibilidad de sacar los casos.

Esta retórica, parece estar más ligada a la necesidad de mantener a distancia el mundo exterior —con una declaratoria de traslado de casos que aparentemente confirma la supremacía de la justicia oficial— que a la práctica real de remitir casos a los juzgados. Representa, por tanto, un discurso hacia fuera que busca desterrar el concepto de 'auca', esto es, persona que no conoce las leyes.

Por otro lado, parece ser que la posibilidad de acceso a la justicia representa un discurso de control interno que opera en el sentido de un desafío frente a la debilidad de liderazgo de sus representantes. Quien acude a la justicia ordinaria, desconoce la autoridad de sus líderes comunitarios.

En todo caso, en las comunidades shuar estudiadas, son más las declaraciones de que acuden a la justicia gubernamental, que los casos que realmente llegan a este ámbito.



*Shuaras asistentes al taller.*



*Jóvenes shuar asistentes al taller comunitario.*



*Adultos shuar asistentes al taller comunitario.*



*Mujeres shuar asistentes al taller comunitario.*



*Niños shuar.*

## **IV. El pueblo afro-ecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas**

### **Contexto social y comunitario que rige su sistema de justicia**

Una parte importante del pueblo afro-ecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas se asienta en comunidades ubicadas a lo largo de los ríos<sup>9</sup>, muchos de ellos grandes y caudalosos, que representan, junto con el bosque, el elemento que configura su cosmovisión, así como una fuente importante de alimentación y, para muchas comunidades, la única vía de acceso a otras comunidades y a los centros urbanos.

La parroquia Telembí (ver mapa No. 5), en donde se desarrolló la investigación, está ubicada al norte de la provincia de Esmeraldas, pertenece al cantón Eloy Alfaro.

Está ubicada a 25 km, en línea recta, de la parroquia Borbón, desde donde se accede navegando por alrededor de tres horas en lancha de motor de 40 caballos de fuerza, aguas arriba del río Cayapas, o por dos días en canoa a remo o canaleta.

Limita al norte con la parroquia Atahualpa, al sur con las Golondrinas—cantón Quinindé— al este con la parroquia Playa de Oro y el río Santiago y al oeste con el río Cayapas.

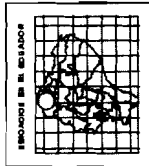
Es la vía de acceso, desde la provincia de Esmeraldas, a la reserva ecológica Cotacachi Cayapas, una de las mayores reservas de bosque primario subtropical, de gran variedad vegetal y faunística del país, que fue creada por el Estado en 1979 como mecanismo de resguardo a su rico ecosistema.

---

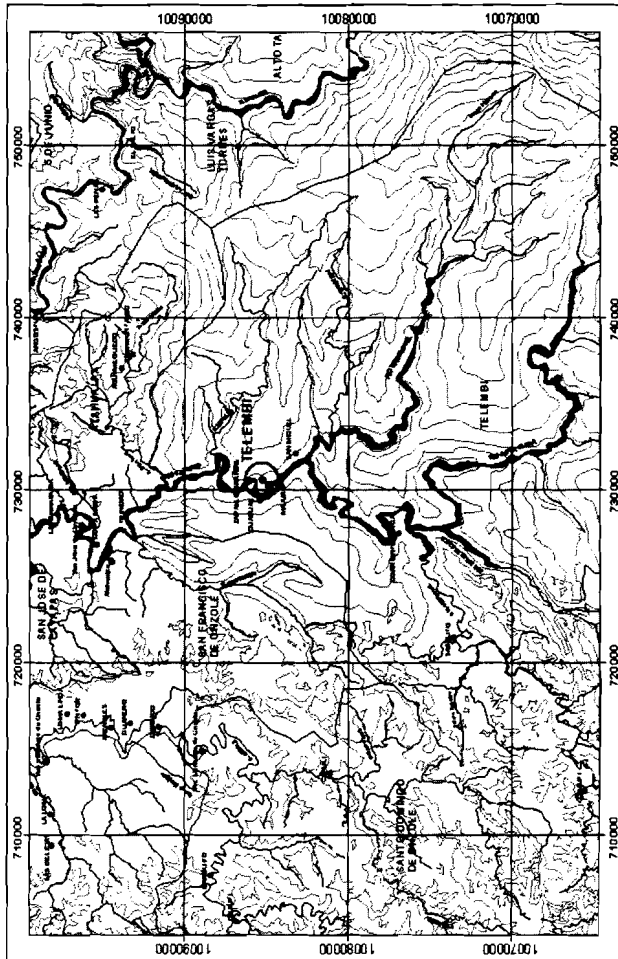
9 Escobar (1990) hace una interesante caracterización de la población negra de Esmeraldas de acuerdo a las zonas en las que se encuentran ubicadas, encontrando cuatro diferentes zonas: la costa, los ríos, el sur y los centros urbanos. En la costa marítima, la población asentada al extremo norte y sur de la provincia se dedica a la pesca como actividad primordial y al trabajo agrícola en haciendas, mientras que la población localizada entre Camarones y Muisne, salvo contadas excepciones, combina estas actividades con otras requeridas por el turismo. La zona de los ríos (Santiago, Cayapas y Onzole), es el área donde están los asentamientos afros más antiguos (Wimbí, Playa de Oro y Telembí), está habitada por negros y chachis, cuyas actividades son eminentemente agrícolas, aunque las complementan con el comercio, la recolección, la explotación de la madera y la artesanía; tienen como ejes urbanos a San Lorenzo, Limones y Borbón. En la zona sur, también surcada por importantes ríos y próxima a Quinindé, se concentran haciendas dedicadas a la ganadería y al monocultivo, generalmente destinados a la exportación o a la industria. Por último, está la población radicada en los centros urbanos: Esmeraldas, Quinindé y San Lorenzo.



Mapa 5



**FLACO S.O.**  
**OBSERVATORIO SOCIO-AMBIENTAL**  
 Proyecto:  
 Mapeo de la zona de estudio para el análisis de riesgo de contaminación por plaguicidas agrícolas.  
 Autor:  
 GINA CHÁVEZ VILLARREAL, M.C.  
 FERNANDO GARCÍA, M.C.  
 Fecha de elaboración:  
 Septiembre del 2000



**MAPA BASE**  
**UBICACION TELEMEBÍ**



**SÍMBOLOS CONVENCIONALES**

	Agua
	Matorral
	Carretera
	Contorno de elevación
	Río
	Pueblo
	Calle
	Limite

La parroquia cuenta con 25.000 hectáreas de tierras legalmente reconocidas bajo título global, en calidad de tierras comunitarias. En estas tierras, legalizadas entre 1991 y 1994, se encuentran ubicadas seis comunidades que conforman la parroquia. Comparten su hábitat con comunidades chachi, con quienes llegaron a arreglos de convivencia pacífica y delimitación territorial en 1998, sellado en un convenio tripartito entre las comunidades negras, chachi y el INDA, para legalización y adjudicación de tierras colectivas.

Tiene una población de 398 habitantes, de los cuales 207 son hombres y 191 mujeres. La migración temporal es alta y son, generalmente, los jóvenes los que salen ya sea a trabajar o a estudiar. Según varios informantes, sin embargo, solo un 2 por ciento de los que migran se quedan de manera definitiva en la ciudad.

Algunas de las comunidades de la parroquia cuentan con luz eléctrica del servicio interconectado, pero la mayoría cuenta con una planta eléctrica que utilizan solo en ocasiones especiales, como celebraciones o reuniones importantes.

El agua es entubada y viene de vertientes que se originan en el bosque; no existen caminos vecinales ni carreteros, y el acceso se hace solamente a través del río.

Existe un subcentro de salud a cinco minutos de Telembí, en la comunidad Zapallo Grande, que cuenta con enfermeros, generalmente de la zona, y un médico. No obstante, acuden con frecuencia a remedios caseros recetados por personas (mujeres por lo general), catalogadas como: "Ancestrales que saben aplicarlos para cada enfermedad por ejemplo: la malva para bajar la fiebre, el tiatino para la gripe y el paludismo, el llantén para el dolor de oído, la verbena para la gripe y otras enfermedades" (entrevista de 10 de noviembre de 2002).

La Escuela "Leopoldo N. Chávez" tiene seis grados con 74 estudiantes: 47 varones y 27 mujeres, atendidos por cuatro profesores. De estos profesores, una es fiscal y tres son particulares, a quienes les pagan los padres de familia.

Hasta el gobierno anterior (2002), funcionó por dos años una guardería que atendía a niños de 0 a 6 años, pero fue suspendida por falta de administradores y de presupuesto. En la actualidad, la comunidad está volviendo a implementar una por iniciativa propia.

Las principales actividades económicas de la zona son la agricultura, la pesca, la cacería, el comercio y la artesanía.

En pequeñas fincas de posesión individual, que van de una a cuatro hectáreas, practican la agricultura de subsistencia, aunque logran llevar algunos productos al mercado de Borbón, el centro poblado más cercano, para comercializarlos.

Los principales productos son el plátano verde que, junto con el arroz, es la base de la alimentación afro, la yuca, la caña de azúcar y variedad de frutales. Junto a las casas mantienen pequeños cajones de siembra de hortalizas y hierbas medicinales.

La pesca se realiza con trasmallo, catanga, atarraya o anzuelo. Se capturan barbudo, mojarra, camarón, sábalo, guaña y otros.

Practican la cacería nocturna y con trampas en el bosque, con lo que consiguen proteína silvestre. Cazan venado, tatabra, saíno, guatusa y armadillo.

El producto que más se comercializa es la madera, generalmente de chanul, guayacán, sande, como madera fina, y chalviande, como madera de encofrado, aunque existe la prohibición de talar varias de estas variedades, como el chanul y el guayacán. En vista de que el río es grande y caudaloso, se tala la mayor parte del año y se traslada por el río hacia Borbón que es un mercado de intermediarios. En menor escala comercializan plátano, piña, yuca, fundamentalmente.

En artesanías, elaboran instrumentos musicales para las festividades y en menor escala para el mercado: el bombo, el cununo, el guasá, el redoblante, la marimba, son instrumentos que se usan en fiestas religiosas o celebraciones relacionadas con la muerte. Por la escasa demanda de estos productos, la venta se realiza, por lo general, bajo pedido. Grupos de mujeres organizadas, realizan actividades artesanales en miras a vender en el mercado, sin embargo, la demanda es escasa, por lo que su producción es limitada.

Además, elaboran canoas, cortan madera con motosierra, y las mujeres adultas y jóvenes lavan oro extraído de los pocos sitios que aún quedan en los ríos y en los esteros.

Cuando se trata de familias constituidas por padre, madre e hijos, el trabajo es familiar, aunque los hombres tienen la responsabilidad mayor de sostener el trabajo en el monte. Cuando no hay marido en un hogar, la mujer mantiene su finca con la ayuda de los demás miembros de su familia. Esto es posible debido a que para la limpia de terrenos, cosechas, construcción de casas, canoas, jalada de madera del lugar de corte al río, aún se puede organizar mingas y cambio de manos, aunque con mayor dificultad que antes.

No existe el trabajo asalariado pues las economías son, básicamente, de autosubsistencia y autoconsumo, con moderada producción para el mercado local.

En los últimos años, están tratando de incursionar en la actividad turística, ofreciendo guías a la reserva Cotacachi Cayapas y alojamiento en una casa que fuera construida por el proyecto SUBIR ejecutado por la ONG norteamericana CARE, en el tiempo de su presencia y actividad en la zona. Grupos de mujeres organizadas buscan realizar actividades artesanales en miras al mercado nacional con producción de papel reciclado y otros; sin embargo, las dificultades de comercialización desincentivan sus intenciones.

Los grupos familiares tradicionales en Telembí son los Ayoví, Caicedo, Medina, Chila, Nazareno, Corozo, Ortiz, Orovio, Quiñónez.

La organización comunitaria está representada por los dirigentes de las comunidades, los dirigentes de las organizaciones de segundo y tercer grado, y por la junta parroquial de reciente formación.

Estos dirigentes tienen dentro de sus funciones las de atender asuntos relacionados con conflictos o problemas internos y solucionarlos, junto con el teniente político. Para los afro de Telembí: "Los dirigentes son los jueces que vigilan los problemas dentro de las comunidades como un árbitro ancestral, y el teniente político es como un juez en su tenencia" (entrevista del 19 de noviembre de 2002).

La organización comunitaria de la parroquia mantiene la estructura de comuna, con el cabildo a la cabeza, aunque, fruto del proceso de fortalecimiento identitario que mantiene el pueblo afro-ecuatoriano desde hace cerca de seis años, han venido reconstituyendo los niveles organizativos de segundo y tercer grado, tomando como referencia, fundamentalmente, tipos organizativos propios de la época colonial como el palenque<sup>10</sup> o la comarca. Esto que para muchos puede considerarse como un mecanismo artificial y arbitrario, para el pueblo negro de la provincia de Esmeraldas ha significa-

---

10 Hacia 1732 empieza el funcionamiento de los palenques en esta zona, sobre todo el "del Castigo" a donde acudían los negros cimarrones escapados de las minas de Barbacoas y del Sindagua. En el Castigo se construyeron empalizadas inexpugnables, perforando la cordillera y al otro lado del río Patía. En 1732 la Audiencia de Quito, muy asustada, les hizo a los negros un llamado a la paz mediante el fiscal Andrés Fajardo, ellos prometieron no recibir más prófugos en el palenque, cosa que no se cumplió (Jurado 1990: 243) citado en la monografía "La cultura negra esmeraldeña" de la Unidad Ambiental de Petrocuaor, 2003.

do definir un espacio de reconstitución cultural y fortalecimiento identitario importante.

La comuna es el espacio territorial de las familias asentadas desde la época colonial y constituye la base organizadora. Es también, el espacio de convivencia comunitaria que viene de las formas anteriores de organización. Las formas que aún están en su memoria son “el ‘montón’ que representa una agrupación pequeña de personas, y la ‘montonera’, que representa una agrupación más grande de personas, también llamada *coséis*”. En términos actuales, el montón equivaldría al espacio de la comuna, mientras que la asamblea, representa la montonera. A través de estas formas de agrupamiento, era posible llevar a cabo tanto trabajos familiares como trabajos comunitarios.

El papá grande o bambero mayor, persona mayor de 50 años que representa la autoridad tradicional, es también considerado como componente de la autoridad comunitaria. El papá grande es, fundamentalmente, un consejero, aunque ancestralmente impartía castigos por mal comportamiento o desobediencia. En la actualidad, es la autoridad que dirime conflictos de linderos dentro de las comunidades.

Telembí es parte de la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas, UONNE, que agrupa a 21 organizaciones de base y actúa como representante de las organizaciones negras de la zona norte de la provincia de Esmeraldas. En el nuevo esquema organizador de reconstitución identitaria, la UONNE es un ‘palenque regional’, que agrupa a varias comunidades de base.

La autoridad de tercer grado es denominada actualmente ‘palenquero mayor’ que, según el vocal de la junta parroquial de Telembí:

“Coordina con los presidentes, *lequis*, de los palenques regionales el control de las comunidades y la defensa de los derechos del pueblo afro-ecuatoriano, frente al Estado” (entrevista de 15 de noviembre de 2002).

El conjunto de palenques locales y regionales de los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo conforman la denominada “Gran Comarca del Norte de la Provincia de Esmeraldas”, constituida en 1997 como un modelo organizativo de tipo étnico-territorial.

Las celebraciones religiosas tienen gran importancia dentro de las comunidades afro de Telembí. La Semana Santa, la Fiesta de los Difuntos, la Navidad, las fiestas de santos (San Antonio, las Mercedes, Santa Ana, las Car-

men, San Martín de Porras), etc., se celebran con puntualidad y rigurosidad, al punto que tienen autoridades que no solo presiden y celebran dichos actos, sino que también tienen la potestad de castigar a quienes no cumplen con la formalidad y ritualidad requeridas. El ‘maestro de capilla’ es el jefe de la iglesia. El síndico es el encargado de controlar la buena marcha de la ceremonia. El rezandero, el animero, el jefe de capilla, el jefe de tropa y otros personajes, asumen con entrega y devoción las principales celebraciones que todos conocen, comparten y disfrutan.

### **Cambios culturales que han influido en las actuales formas de justicia afro-ecuatoriana**

La población negra de Telembí comparte la historia de esclavitud, segregación racial, marginación económica, social y política<sup>11</sup>, y de resistencia del resto de negros del Ecuador. Descienden de los grupos de esclavos que fueron traídos desde Europa a partir del siglo XVI a reforzar el trabajo de los indios en las minas y en los monocultivos de la época, así como de los grupos que huían de la esclavitud. No es, sin embargo, posible hacer una identificación precisa de sus ascendentes puesto que la población negra desde sus inicios provino de distintos lugares<sup>12</sup>.

Según varios autores que toman como referencia el trabajo de Miguel Cabello Balboa hacia 1553, la población negra de la provincia de Esmeraldas desciende de un grupo de negros que sobrevivieron al naufragio de un

---

11 Según el Plan Nacional de los Derechos Humanos, la población afro-ecuatoriana sufre discriminación racial en dos formas: una objetiva y otra subjetiva o ideológica. “La primera está evidenciada por la posición que adopta el Estado y sus organismos de gobierno al mantener históricamente a las minorías étnicas en condiciones de aislamiento territorial, de atraso y de marginalidad económica, social, cultural y política. Y la segunda, está en la conciencia social de todos los ecuatorianos blancos y mestizos, cuando persiste el prejuicio racial patente en estereotipos y expresiones lingüísticas peyorativas y que desvalorizan la dignidad e igualdad de las personas negras” (Revista electrónica “El defensor” de febrero de 2001).

12 En el siglo XVI la población negra provino de las Antillas en donde se consolidó primeramente la esclavitud. Vinieron también esclavos, traídos con permiso de la Corona o a través de contrabando, originarios del norte de África, de Guinea, Senegal, Costa de Oro, Sierra Leona, Camerún, el Congo, de Angola y de la costa este del África (Benítez y Garcés, 1990). En el siglo XVII, la mayor parte de la población negra en Esmeraldas correspondía a esclavos que huían de las minas de oro de Barbacoas. Hacia fines del siglo XVII, se introdujeron esclavos provenientes de Colombia y el Caribe al río Santiago para impulsar la búsqueda intensiva de oro (Monografía “*La cultura negra esme-*

barco que iba desde Panamá a Perú, y gracias a la dotación de armamento con la que huyeron, pudieron enfrentar a los indios de la zona ocasionando, numerosas veces, su retirada tierra adentro. Su relación con los indígenas, sin embargo, aunque fue de pugna y lucha de espacios, también contempló las alianzas matrimoniales que fueron consolidando su presencia.

La conformación de palenques por parte de los negros huidos, y posteriormente la manumisión de los esclavos decretada en 1821 por la Gran Colombia (que no tuvo mayor efectividad), así como la expedición de la “Ley de manumisión de esclavos” decretada en 1852 por el general José María Urbina, fueron configurando la ocupación espacial de la población negra del Ecuador.

Las alianzas fallidas y la resistencia frente a los grupos dominantes de las distintas épocas a partir de la colonia, la lucha de espacios territoriales con los indígenas (chachi, fundamentalmente), el trato intercultural con mestizos, criollos, indios e inclusive con españoles<sup>13</sup>, la movilidad territorial que mantuvieron los grupos de negros ya sea por el cambio de amo, de trabajo o por huir de la esclavitud, fueron delineando su particular tipo de cohesión cultural y social.

Las difíciles condiciones de vida que debieron enfrentar se caracterizaron, entre otras cosas, por una continua relación con otros grupos étnicos y sociales que les provocaron profundos cambios culturales. Para las comunidades negras de los ríos del norte de la provincia de Esmeraldas, sin embargo, el relativo aislamiento en el que han vivido respecto de la sociedad nacional y de la presencia del Estado, a pesar de las presiones ejercidas por diferentes monopolios y concesionarios<sup>14</sup>, ha hecho posible que su convivencia interna se vaya configurando de manera particular y específica, apegada

---

*raldeña*”. Unidad Ambiental de Petroecuador, 2003). A finales del siglo XIX, el gobierno de Alfaro introdujo cuatro mil negros de Jamaica para los trabajos en el ferrocarril del sur, muchos de los cuales terminaron asentándose en Esmeraldas (Escobar, 1990).

13 Benítez y Garcés (1990: 155) resaltan el hecho de que la expedición de Alvarado, antes de la fundación de Quito, trajo algunos esclavos negros que participaron en los enfrentamientos militares con Diego de Almagro en 1534. En la independencia, los esclavos liberados trabajaron como asalariados en las haciendas. La antes citada monografía de Petroecuador resalta el hecho de que el pueblo negro, con Alfonso de Illescas a la cabeza, logró un acuerdo con la Real Audiencia, sobre la base de la denominada ‘carta de libertad’, que otorgaba beneficios de no-tributación, el perdón general a todos los negros y zambos bajo la autoridad de Illescas, así como su reconocimiento como máxima autoridad étnica de la provincia, convirtiendo a los negros y zambos en vasallos libres del Rey; acuerdo que con el tiempo no se cumplió.

a debilitadas costumbres ancestrales, a readaptaciones sociales y culturales, y al resguardo de sus espacios territoriales.

Su vinculación con el espacio territorial se fue consolidando desde los primeros tiempos de su presencia en estas tierras, en tanto que las primeras migraciones tuvieron una relativa libertad para ocupar tierras y destinarlas a una producción agrícola de subsistencia. Los palenques, desde el siglo XVI, se disputaban los espacios con la población indígena de la zona y solo en el siglo XIX enfrentaron fuertes presiones territoriales de las empresas de tagua, caucho, cacao, banano y madera.

Las comunidades afro de Telembí, herederas de los palenques o comunidades de origen cimarrón, se constituyen por grupos de familias que mantienen prácticas frecuentes de poligamia y matrifocalidad que definen un sui generis tipo familiar<sup>15</sup> basado en la centralidad de la figura de la madre.

Aunque han participado del intercambio de productos con sus vecinos indígenas, así como del comercio local e internacional que ha implicado, en ciertos lugares más que en otros, una sobre explotación de sus recursos, para los afro:

La tierra es una gran montaña madre, donde los espacios familiares o individuales de uso se confunden con la tierra que es de todos, que es de propiedad comunitaria. Lo que pertenece a una sola persona, solo él debe cuidarlo, pero lo que pertenece a todos, es deber de todos cuidarlo porque a todos sirve (Consejo de Palenques, 1999).

- 
- 14 La zona norte de Esmeraldas mantuvo vínculos con el mercado internacional desde tiempos de la colonia a través de la producción de oro. En 1857, el gobierno del Ecuador entregó 100.000 cuerdas a Ecuador Land Comany para extracción de tagua. En la década del 50, la compañía Aztral, explotaba para exportación banano y otros empresarios se abastecían de cacao, caucho, madera y tagua (Escobar, 1990). Las concesiones que han amparado a las empresas permitieron instaurar regímenes de control para facilitar el abastecimiento de productos no solo mediante el trabajo asalariado sino, también, mediante sistemas de compra de productos. Tanto los salarios como los pagos por producto siempre fueron bajos y se establecían mecanismos de préstamos con el fin de mantener la dependencia de los pobladores hacia las empresas.
- 15 Fernández-Racines (1999) da cuenta de la posición de varios autores que califican al tipo familiar negro como matricéntricos (Ira Buchler), poliginia seriada (Whitten), poligamia seriada (Stolke), matrifocalidad (Tanner). La autora cuestiona algunas de estas lecturas y encuentra mayor coherencia en aquella que identifica al tipo familiar negro como matrifocal. Resalta, además, una realidad de itinerancia de los maridos negros como síntoma de una poligamia simultánea y sucesiva, expresada en uniones de pareja de hecho



Al interior de las comunidades afro de Telembí es difícil distinguir entre espacios sociales y familiares. Su estructuración comunitaria es básica y se asienta en un pequeño grupo de familias por comunidad que se ligan por su identidad con la tierra comunitaria y los valores religiosos y familiares que defienden. En el sistema de cargos y responsabilidades es evidente lo último, en tanto se reconoce como autoridad tanto a los líderes religiosos: rezandero, animero, maestro de capilla; a los miembros de la familia social o consanguínea: el papá grande, el compadre, el padrino, la mama chiquita (tía), el ñañito (primo); como a los líderes comunitarios: presidente del cabildo, palenquero mayor, presidente de la UONNE, etc.

La representación hacia fuera, sin embargo, está claramente delegada a los dirigentes comunitarios, como en el tiempo de los palenques que estaba delegada solo a una persona que hablaba a nombre de todos.

Los actos y las costumbres religiosas marcan la vida cotidiana y la vida social de la comunidad. No hay una distinción clara entre lo social y lo religioso. Las ceremonias religiosas llenan la actividad social especialmente en los días de celebración mayor —Semana Santa, Difuntos, Reyes—, al punto que en tales eventos las autoridades religiosas, como son el maestro de capilla, el rezandero, el animero, el jefe de tropa y el inspector o síndico de almas, toman a cargo el control de la comunidad para asegurar el cumplimiento de la ceremonia así como para sancionar a quienes la infringen. Esta transferencia de funciones, que es una práctica muy antigua, se concreta simbólicamente en la entrega de la llave de la cárcel.

Para el pueblo afro de Telembí, la práctica de la religión católica es una práctica propia que se realiza de manera autónoma con relación a la autoridad católica. El cura asiste por temporadas a celebrar algunas ceremonias, por lo general bautizos o misas especiales, mientras que los maestros de capilla y rezanderos manejan todas las ceremonias y las letanías de manera regular, con gran fluidez y naturalidad.

Los inspectores —sostiene el catequista de Chispero— eran autoridades en los recintos y arreglaban asuntos leves; el maestro capilla era un jefe dentro de la iglesia, porque en ese tiempo no había muchos sacerdotes, en el momento de la semana santa el maestro capilla llamado Álvaro Caicedo era una autoridad que la gente le escuchaba, ahora veo en la familia que no hay un castigo en el hogar. Yo como catequista empecé mi trabajo en el año 1958,

en estos momentos puedo decir que tenemos que seguir con nuestra costumbre y decisiones... (entrevista de 7 de diciembre de 2002).

Rómulo Ortiz, que se identifica como ‘autodidacta en el oficio de rezandero’, dice haber aprendido el oficio del maestro de capilla Álvaro Caicedo. Sostiene que cada fiesta tiene su rezo y que aunque no ha alcanzado al extremo de él, llega a imitarle en todo lo que hacía; “ahora Asunción también puede hacerlo con los libros que hay” —dice—.

El recuerdo de Álvaro Caicedo es muy importante en la comunidad porque marca un momento de apropiación de las prácticas religiosas. El rezandero recuerda:

Álvaro Caicedo, cuando entraron los curas tuvo problemas porque él sabía más que los curas. En esa época se le llevaba la Tunda a los niños y ahí no había curas. El padrino iba al bosque a rescatarlos. El cura trató de dividir la comunidad pero tuvo más importancia el grupo de la comunidad. El finado Álvaro logró imponer su cultura frente al cura, y se impuso porque eso es de nosotros, si alguien viene tiene que partir de lo que tenemos nosotros. Ahora estamos pensando que la ceremonia del agua debemos hacerlo primero, eso es que debemos primero poner el agua en nuestra casa y en cuanto venga el cura que le ponga el bautismo (tercer taller comunitario del 28 al 29 de septiembre de 2003).

Muchos de los cantos de ceremonia son creados por los propios practicantes. Más allá de aprender los cantos que difunde la pastoral afro-ecuatoriana a través de libros, encuentran una satisfacción —lo que actúa también como un mecanismo de apropiación—, en crear sus propios cantos.

Las prácticas religiosas son cristianas, aunque en la zona ya hay presencia de evangélicos, especialmente en Zapallo Grande y Telembí. La incursión evangélica no estuvo exenta de contrariedades y resistencia por parte de la gente, el rezandero Ortiz recuerda:

Hace unos años vino un pastor evangélico y me dijo si habría la posibilidad de abrir una iglesia evangélica pero yo dije que mi mamá era católica y mis antepasados también. Yo pensé que si aceptara otra iglesia no sabría quién me va a salvar. Cuando hay dos religiones en una comunidad se crean pro-

blemas y dificultades. Los evangélicos se creen salvos y juzgan a los católicos porque nos dicen que somos idólatras. En Zapallo Grande la mayoría son evangélicos. Nosotros como negros perdemos identidad porque nos vienen a decir otra cosa de la que nuestros ancestros decían y hacían. Nosotros nos dejamos llevar por la ambición del dinero y vienen los evangélicos y nos ofrecen cosas. En 1954 no habían ni evangelistas ni protestantes, la iglesia la sostenía el finado Álvaro Caicedo, la generación nuestra descendió del Santiago y se ubicó en Telembí hace 200 años (tercer taller comunitario del 28 al 29 de septiembre de 2003).

Esta suerte de práctica apropiada de la religión católica se combina con una numerosa lista de creencias, mitos y tabúes como la Tunda (mujer que captura a muchachos que entran en el bosque), la Bruja (mujer que chupa la sangre de niños recién nacidos), la Mula (mujer que tiene relaciones con curas), el Duende (hombre bajito que enamora a niñas), el Diablo (comprador de almas de gente avariciosa por el dinero), el Buque Fantasma (barco que lleva a gente avariciosa que ha vendido su alma al diablo), el Riviel (el tiburón), la Sirena (mujer mitad pez que conquista a los hombres con un peine de oro), etc. (Escobar, 1990: 34-40). Este conjunto de creencias regula conductas y establece valores colectivos, como la condena a la avaricia y otros, que determinan los comportamientos deseables y reprochables dentro de la comunidad.

Es evidente que este conjunto de creencias paganas y religiosas que definen su modo de vida ha sido construido no solo por la influencia que la religión católica imprimió desde los primeros tiempos de su presencia en estas tierras, sino también por la vida itinerante y de relación multicultural a la que se han visto enfrentados.

Aparte del conjunto de creencias y prácticas sincréticas religiosas, la construcción de su imaginario está basada en la diferenciación que hacen con relación a los chachi y los blanco-mestizos. “Nosotros —dicen—, como afro, mantenemos nuestras costumbres y tradiciones distintas a las de los indios y gente de la ciudad”.

Establecen también su diferencia con relación a los castigos que imprimen a los infractores:

En el pueblo chachi el castigo es el cepo hecho de madera y la disciplina que consiste en dar látigo con una veta que tiene tres patas: ellos castigan de uno

a cuatrocientos latigazos, mientras nosotros, los afro, castigamos con látigo hecho de piel de vaca, de uno a cuatro latigazos (entrevista de 12 de enero de 2002).

Las nociones de identidad del pueblo negro buscan ser fortalecidas con la actual propuesta de consolidación de la Gran Comarca, mediante la cual se aspira conseguir una suficiente autonomía para redefinir sus objetivos como pueblo.

La propuesta de Comarca tiene un aval generalizado en la población de la zona norte de la provincia de Esmeraldas. Busca ser el espacio organizativo-territorial de fortalecimiento identitario, reproducción de la autoridad, manejo de recursos, autonomía político-administrativa respecto del Estado, definición política, socialización étnica y resguardo de derechos.

La Comarca se conforma de nueve palenques regionales: Fedapron, Fedaprobín, Humedales, Fecona, Comuna Río Santiago, Uonne, Playa de Oro, Ventanas y Wimbi (ver índice de siglas).

La Gran Comarca se piensa como un espacio político del pueblo negro que puede abarcar palenques locales tipo circunscripción territorial, en los términos establecidos por la Constitución Política del Ecuador de 1998.

Para sus impulsores, la Comarca es un espacio de relación intercultural con los otros grupos culturales que se encuentran en la zona. En su constitución declaran:

Se reconocen las propiedades adquiridas legalmente (poseedores de buena fe y con justo título) de los colonos, mineros, madereros, camaroneros, palmicultores, los que quedan sujetos a los reglamentos de uso y manejo que se definan para la Comarca. Se establecerán acuerdos de convivencia con los pueblos Chachila y Awá, y con otros pueblos indígenas que viven en la región (Consejo de Palenques, 1999:10).

Es importante resaltar la noción de convivencia multiétnica, en tanto varias de las propuestas de reconstitución de pueblos y nacionalidades indígenas, así como de circunscripciones territoriales indígenas no plantean como ideal la conformación de espacios multiétnicos, mientras que para los afro aparece como natural y obvio.

Los conflictos territoriales interétnicos entre chachi y negros se solucionaron en 1998 con la delimitación de tierras y la adjudicación por parte del INDA, en calidad de tierras comunitarias, a las dos etnias.

Aparte de esto, se han debido enfrentar conflictos territoriales de otro tipo con la arremetida de grandes empresarios de la madera, palmicultores y mineros. Entre el año 2001 y el 2002, el conflicto se dio con la compañía minera STIC, S.A. que, amparada en una concesión minera de 1.050 hectáreas, pretendió iniciar actividades de explotación en sus tierras. Como respuesta, las comunidades chachi y negras del río Cayapas se unieron para impulsar un proceso de defensa territorial, con el apoyo de sus organizaciones mayores, la Iglesia de Esmeraldas y algunas ONG. El conflicto se resolvió con una resolución del Tribunal Constitucional aceptando las peticiones de los recurrentes chachi y afro en un recurso de amparo, lo que fortaleció su conciencia de dominio territorial comunitario.

En cuanto a los aspectos normativos, asumen y aceptan la regulación gubernamental, pero resaltan la existencia de normas internas que rigen a sus miembros, demostrando un uso simultáneo de los dos sistemas normativos, el formal y el comunitario afro, en el ejercicio del control social interno. El dirigente comunitario de Zapallo Grande dice: "Los afro estamos bajo las leyes del Estado, y también tenemos nuestras propias costumbres que el Estado no nos las puede quitar porque nuestros antepasados, los viejos, arreglaban sus problemas sin cárcel y sin multa" (entrevista de 17 de febrero de 2003).

Por su lado, el catequista de Telembí, refiriéndose a la época de sus abuelos, sostiene:

Cuando los delitos eran grandes eran arreglados por el teniente político, los sancionaba y los ponía en la cárcel, porque en ese tiempo había un cabildo en donde se reunían los jefes comunitarios para arreglar los delitos y allí los sancionaban (entrevista de 10 de diciembre de 2002).

### **Los conflictos y problemas: la percepción de los actores**

Como en los casos indígenas, la identificación de la realidad actual de los afro de Telembí la hacen recurriendo a referencias de conductas y normas de comportamiento anteriores. La memoria de su vida en los antiguos asentamientos o palenques aún les acompaña y la definen como una vida con mayores autocontroles:

Toda la gente —recuerdan los participantes en el tercer taller comunitario— se reunían en un lugar y solo el líder aparecía. Los palenques eran grupos de personas que escapaban de la esclavitud y se refugiaban en un sitio alejado. Para despistar, caminaban para atrás y se dirigían al palenque. Desarrollaron estrategias para enfrentar al amo Valdez” (taller del 28 al 29 de septiembre de 2003).

El palenque representaba el espacio de autodeterminación del pueblo afro en tierras ecuatorianas y en su interior existían normas de organización y de control que todos acataban.

Anteriormente —dice la promotora social de Chispero— nuestros antepasados vivían en lo que nosotros llamamos palenques. Los problemas se solucionaban allí mismo, no había teniente político, ellos castigaban a sus hijos a su manera, siempre los niños eran respetuosos y respetaban a todos los mayores pero ahora hay un cambio porque a nosotros nos han puesto otras normas (entrevista del 22 de enero de 2003).

La memoria de la forma de vida de sus abuelos, celosos guardianes de sus tradiciones, está también presente para identificar su vida actual llena de cambios y desafíos. En el espacio familiar se definían reglas de comportamiento familiar y social que eran estrictamente acatadas por todos. Estas reglas, muchas de ellas basadas en valores religiosos, buscaban resguardar un sistema de parentesco y de compadrazgo como base para el sostenimiento de la comunidad. El catequista de Telembí recuerda: “Uno se levantaba de mañana y saludaba con el bendito a los padres o a la madre, si no lo hacía recibía un castigo con látigo de piel de vaca por desobediente, también lo hacían trabajar” (entrevista de 10 de diciembre de 2002).

La referencia de “a los padres o a la madre” parecería a primera vista redundante o erróneamente planteada, sin embargo, no es así, en tanto que por el sui géneris sistema parental que mantienen, atravesado por prácticas poligámicas frecuentes y una clara matrifocalidad, sumada a una constante itinerancia de los hombres, hace que en muchos hogares haya ausencia del padre y sea la madre el eje familiar, no solo en el ámbito doméstico sino también a escala social y económica. Si había, o hay, ausencia de padre, la madre era y es en la actualidad, perfectamente capaz de mantener la estructura familiar del grupo de parentesco.

Esta realidad no ha cambiado mucho al interior de las comunidades afrofluviales, por lo que en la actualidad es posible constatar que la relación de parentesco y de compadrazgo aún define tanto los sistemas de cargos y representaciones como los mecanismos de control familiar-social de la comunidad. Un ejemplo de esto es el nombramiento como presidente de la comunidad negra de San Miguel de un chachi. Este hecho, que resulta extraño, es posible en la actualidad por ser marido de la hija de uno de los líderes más reconocidos e influyentes de la zona, de cuya familia es, además, el actual presidente de la UONNE.

Los problemas más frecuentes dentro de la comunidad están relacionados con peleas, bochinchas, calumnias, conflictos de linderos entre comuneros y con miembros de otras comunas; raptos de novias, falta de respeto a los mayores, problemas organizativos. En la actualidad enfrentan, además, varios problemas derivados de la emigración como es la presencia de pandillas, violaciones, robos violentos y otros, frente a los cuales se sienten, muchas veces, rebasados en sus capacidades de autocontrol.

### El manejo de los casos

El control familiar y comunitario estaba a cargo de las personas mayores, y de las autoridades comunitarias; sin embargo, desde la instauración de las tenencias políticas como instancias de representación del Estado en los recintos y parroquias, les trasladan casos que no llegan a ser resueltos por sus autoridades tradicionales o comunitarias.

Los mayores —dice un dirigente comunitario— antes llamaban a una consulta. Se sentaban los veteranos y llamaban a las dos personas que tenían problema, y ellos eran los jueces. Ahora muchas veces vamos donde el teniente político, el que tiene la razón, muchas veces se la quita y desde ahí los problemas siguen porque el que tiene la razón no se queda tranquilo (entrevista de 12 de marzo de 2003).

La efectividad de la actuación del teniente político no siempre es aceptada, aunque se acepte su intervención. Esto también pasa con algunos arreglos que vienen desde sus autoridades comunitarias. De manera semejante al caso de los shuar, el teniente político es afro-ecuatoriano.

Cuando no hay satisfacción de una de las partes involucradas en el conflicto por la actuación de la autoridad a la que recurren, buscan otras vías de solución hasta encontrar satisfacción a sus pretensiones. Muy difícilmente se quedarán tranquilos cuando consideran no haber alcanzado justicia.

La inconformidad de cualquiera de las partes es un hecho que siempre se toma en cuenta porque se expresa de manera evidente en el mismo acto, por lo que en el manejo de los casos, los esfuerzos de las autoridades se orientan a buscar una solución satisfactoria para ambas partes.

En el tratamiento de los casos se ha incorporado en la actualidad una nueva figura, tanto entre los chachis como entre los negros, y son los denominados 'paralegales comunitarios', o personas que han sido instruidas, mediante programas de capacitación, en el conocimiento de las leyes nacionales y en herramientas de mediación socio-ambiental. Éste es un programa que en la zona norte de la provincia de Esmeraldas fue manejado por el proyecto SUBIR hasta el año 2001, y que ha sido retomado en una nueva fase a partir del año 2003 con el apoyo del proyecto CAIMAN y ECOLEX, que también impulsa el proyecto en las nacionalidades huaorani, cofán y awa.

Para las organizaciones, estas personas están destinadas a dar sus opiniones dentro de un conflicto, a petición de una de las partes, buscando básicamente algún argumento alternativo que facilite el arreglo e impida activar la acción de los juzgados formales.

Aunque es una figura nueva y extraña a la organización tradicional comunitaria, se dan esfuerzos para integrar a estas personas como parte de la directiva comunitaria, por el conocimiento que han podido adquirir acerca de las leyes nacionales. Se ve, también, una forma de hacer uso de las leyes formales, sin acudir a los juzgados.

Los conflictos son catalogados como leves y graves. Los conflictos o problemas leves son aquellos relacionados con la familia, chismes, bochinches, peleas, linderos, pequeños robos, etc. Estos conflictos son, por lo general, conocidos por las autoridades comunitarias o las personas mayores.

Son considerados conflictos graves aquellos que implican sangre, peleas que provocan heridas, mutilaciones o la muerte. Estos conflictos son remitidos a la tenencia política como vía de transferencia a la justicia ordinaria.



## Problemas familiares

Los problemas familiares tienen que ver con malos comportamientos de los hijos, como la desobediencia o la falta de respeto, así como con las desavenencias de parejas.

### a) Malos comportamientos de los hijos

El mal comportamiento de los hijos es visto como consecuencia tanto de los cambios en las reglas de control familiar, como de los nuevos comportamientos traídos por los jóvenes emigrantes que regresan en temporadas de fiesta a la comunidad portando nuevos valores y actitudes negativas.

El debilitamiento de las reglas de control familiar se vincula a los cambios de valores introducidos por la Iglesia oficial con respecto al respeto, tipo de veneración a los mayores, padres y demás parientes consanguíneos o afines. Los nuevos criterios de relación interfamiliar y grupal plantean formas menos autoritarias y respetuosas entre las distintas generaciones, lo que no siempre se mira como un efectivo mecanismo de control interno. Los participantes del tercer taller comunitario recuerdan:

El padre Vicente Pérez quitó el bendito. Desde la costumbre de que se deja de dar látigo ya los niños no hacen caso. El castigo antes era dar tres latigazos, pero ahora se da un maltrato. Como es el delito así mismo es el castigo. Antes de darles los latigazos se les daba un consejo y eso era más efectivo. Ahora se los castiga directamente y eso está mal. Más miedo le teníamos a papá que a mamá y ella era la que más nos pegaba. Cuando papá nos pegaba era por los problemas más graves (28 y 29 de septiembre de 2003).

Parece ser, entonces, que el debilitamiento de la imagen de las personas mayores significó el debilitamiento de la efectividad del consejo, y no necesariamente sustituyó al maltrato por otros medios menos violentos de corrección de conductas en el seno familiar.

Por el fuerte peso de las prácticas religiosas, los castigos familiares siempre se sellan con rezos o letanías que cargan de simbolismo y fuerza tanto al castigo como a quien lo imprime. El síndico de Telembí dice:

Este castigo se lo hace con látigo de cuero de vaca, se le da tres latigazos y se lo pone de rodillas como penitencia, rezando el padre nuestro, y después de varios minutos se le aconseja que no siga haciendo lo mismo, porque ahí se le ve la desobediencia y se le hace cumplir como persona mayor o como autoridad dentro de cada comunidad (entrevista de 12 de enero de 2003).

Anteriormente, la desobediencia de hijos o las travesuras se castigaban también con zambullidas en el río, o colgándole de una viga por varias horas, sin embargo, estas prácticas han quedado en desuso.

Los malos comportamientos se los liga también a los efectos de la emigración constante que existe y que lleva y trae a su gente de la comunidad a la ciudad.

No es igual el niño que queda aquí y el niño que sale —dicen los participantes en el tercer taller comunitario—. Los que salen copian lo que pasa afuera. Los que se quedan aprenden lo que se vive aquí. Nosotros mismos no valoramos lo que enseñamos a nuestros hijos. Cuando llega a la ciudad el niño cambia sus costumbres. Si no es ladrón allá lo hará porque no tiene cómo mantenerse. Si va a estudiar no lo puede hacer porque no hay cómo sostenerse. Cuando regresa tiene otra mentalidad, no les gusta el campo, el cambio es fatal (taller del 28 al 29 de septiembre de 2003).

Se puede afirmar que una característica de la vida afro ha sido enfrentar frecuentes procesos migratorios, de ahí la imagen de itinerancia que acompaña especialmente a los hombres afro, lo que no quiere decir que las mujeres no se hayan visto avocadas a esta realidad. Los hombres, a lo largo de su vida, realizan muchos oficios a parte del sostenimiento de una finca dentro de las tierras de la comunidad. Hasta las décadas del 70 y del 80 podían conseguir trabajo de jornaleros o cuadrilleros en las distintas haciendas de la provincia; en la actualidad venden madera y otros productos agrícolas y frutales de sus fincas; algunos mantienen fincas en más de una comunidad, en la que también tienen familia. Las mujeres salían a trabajar en el servicio doméstico en las ciudades pero, por lo general, regresaban porque dejaban hijos a cargo de sus padres.

La migración actual, sin embargo, enfrenta a la gente a otras realidades. Por un lado, mantienen vigente la migración al interior de la provincia, comercializando y realizando trabajos temporales en empresas de la zona; por otro lado, van a la ciudad, en donde se enfrentan con una realidad radicalmente dis-

tinta. “La migración desde 1990 viene con problemas —dicen los participantes del tercer taller comunitario—. Antes migraron más mujeres que hombres. Ahora lo hacen hombres y mujeres por razones de estudio y trabajo”.

El relato de un joven participante en el taller es dramático: “Ir a la ciudad —dice— es una bomba que estalla en la cabeza. Los padres no conversan con los hijos ni les preparan para ir a la ciudad, no les comentan lo que es la ciudad” (taller del 28 y 29 de septiembre de 2003).

Aunque no es regla que los jóvenes que van a la ciudad por razones de trabajo o estudio adquieran malos comportamientos, sí se han incrementado los casos en que vienen muchachos y muchachas con malos comportamientos. Por lo general, a los jóvenes que vienen de Guayaquil se les identifica en estos rangos y, efectivamente, muchos de ellos han tenido experiencias de robos o participación en pandillas de barrios suburbanos.

En tanto los comportamientos provocadores y exhibicionistas muchas veces generan pleitos entre jóvenes, así como se dan robos y violaciones, la migración se la ve en la actualidad como un problema comunitario de difícil resolución.

#### b) Desavenencias conyugales

*Tener una no es ninguna, tener dos algo será.  
El tener de tres a cuatro, es prueba de habilidad.  
Tener una no es ninguna, la ley manda a tener docena.  
Tres blancas y tres morenas, tres mestizas y tres mulatas.*  
Rómulo Ortiz, rezandero y coplero de Telembí

Los problemas familiares que se dan por desavenencias entre la pareja tienen características muy peculiares por las formas de parentesco que mantienen.

Las uniones de pareja son en su mayoría de hecho, no solamente porque no existe una oficina de registro civil cercana, o no asiste con frecuencia un cura que los case, sino porque mantienen la convicción de que solo se casan formalmente cuando han vivido mucho y han adquirido mucha experiencia de la vida. Una participante en el tercer taller comunitario dice: “primero se ajuntó y después de tres hijos se casó por eclesiástico”.

Anteriormente, las uniones estaban avaladas por los padres quienes participaban tanto en el pedido como en la atención del matrimonio. Uno de los participantes del tercer taller comunitario dice:

Los padres le pedían a la hija. Los padres le daban consejo de responsabilidad y que se cuide del maltrato. Los cuatro padres estaban atentos al matrimonio. Antes las relaciones eran prohibidas. Cuando no le pedían los padres o no estaban de acuerdo los padres, él se la robaba a la mujer y pasaban meses para volverse a ver con los padres. Unos padres se le arrebataban a la chica.

En la actualidad, estas costumbres se han liberalizado en tanto que los jóvenes son quienes deciden la unión y en muy pocas ocasiones lo hacen con el aval de los padres, aunque sí cuentan con ellos con posterioridad a la unión.

Algo que ha cambiado también en la actualidad son las relaciones interétnicas con los chachi. Aunque históricamente quedaron prohibidas las relaciones de pareja interétnicas<sup>16</sup>, y aún dentro de los chachi se prohíbe que las mujeres se junten con negros, aunque se acepta que un chachi se junte con una negra, hay casos de matrimonios interétnicos que generan algunos problemas. Un participante del tercer taller comunitario sostiene:

Entre los chachi, el matrimonio es estricto. No pueden separarse. Pero un chachi que se casa con una negra, él sí la puede abandonar. Ahora también han cambiado las cosas porque hay mujeres chachi que quedan embarazadas y son abandonadas. Antes cuando una chachi no avisaba quién era el padre, los padres le tomaban al niño y lo abandonaban en la selva hasta que muera, porque se presumía que era 'hijo de familia' (fruto de incesto).

Mantienen el ideal de familia monogámica nuclear, la que se alcanza, en los hechos, en edad madura luego de muchas experiencias maritales sostenidas tanto por hombres como por mujeres. Muy pocas veces —dice una participante del tercer taller comunitario— sale una mujer casada de su casa porque para la mujer negra es muy importante la idea de que el matrimonio es para toda la vida” (taller del 28 y 29 de septiembre de 2003).

---

16 Fernández-Racines (1999: 83-87) hace un exhaustivo recuento de las políticas coloniales que establecieron el matrimonio restrictivo para los esclavos. Mediante estas políticas, en 1570 quedó prohibido que los esclavos casados lleguen a las Indias si no era acompañados de su mujer (Lucerna 1994:111). En las Cédulas Reales de 1538 y 1541 se estableció que “se procurase que los negros se casen con negras y (que) los esclavos no fuesen libres por haberse casado” (Tobar 1959:7). La endogamia entre esclavos también era protegida dentro de las casas de los propietarios estableciéndose un protectorado de la familia nuclear. Esto determinó una prohibición de matrimonios interraciales vigente tanto en la colonia como en la nueva República.

En este contexto, una línea de problemas ocurre cuando el marido tiene o pretende tener otra mujer. La mujer 'dueña del marido' le peleará al marido de manera pública y en cuanto tenga oportunidad, le peleará también a la mujer escogida. Esta situación, sin embargo, no se mantiene por mucho tiempo porque si no consigue corregir la conducta del marido, la mujer tomará la decisión de separarse, si antes el hombre no ha decidido romper el compromiso. Esto se hace sin importar el número ni la situación en que queden los hijos. Una participante del tercer taller comunitario dice:

Yo prefiero quedarme sola a aguantar esa situación. Cuando mi primer marido se consiguió otra, la otra mujer quería mandarme a mí, cuando yo era dueña de mi marido. Con mi segundo marido que también tuve dos hijos sucedió lo mismo. Yo me quedé con la casa y mis hijos, y comencé a trabajar por mis hijos. A mí nunca me han gustado los hombres ajenos. Ahora tengo otro hombre que no tiene compromiso.

Aunque al momento de los enfrentamientos públicos entre marido y mujer todos se abstienen de intervenir debido a que, generalmente, son actos de violencia tanto del hombre como de la mujer, los padres y los padrinos de cada uno buscan intervenir dando consejos de no-violencia y vida armónica dentro del hogar. Cuando las peleas son frecuentes o se busca ya una separación, la mujer puede acudir al dirigente de la comunidad con quejas de maltrato y traición, buscando, básicamente, una sanción social de la comunidad. En caso de acudir al teniente político, el objetivo es el establecimiento de una multa o amenaza de cárcel por maltrato.

Las separaciones se dan con relativa facilidad y en ellas, por lo general, no se pone como tema de discusión el sostenimiento y manutención de los hijos. Durante los talleres comunitarios preguntamos varias veces por qué no se reclamaba alimentos para los hijos y a nadie parecía habersele ocurrido, ni nadie veía viable el reclamo. Para los participantes del segundo taller comunitario esto se debe a que los hijos no cuentan con la autorización de sus padres en las uniones, lo que limita la influencia que puedan tener en la pareja, y libera al hombre de sus responsabilidades. Uno de los participantes lo explica de la siguiente manera:

Cuando un hijo quería su mujer él tenía a sus padres para un respaldo, ellos iban y se la pedían y entre mayores llegaban a ponerse de acuerdo; el hijo ya

no era suyo sino la nuera ocupaba el lugar, lo mismo ocurría con el otro también, y se respetaba porque cuando uno cometía un error le castigaban su padre y su madre, entonces los muchachos se respetaban de ambos lados. Esto sucedía antes, lo que ahora no sucede porque ahora ya hay otras costumbres, como por ejemplo, los muchachos con las muchachas no decimos que estamos enamorados sino que ahora si la madre se da cuenta que anda enamorada y dice que no, son las huidas, de parte y parte sucede, ya no hay autorización; si le deja botada el muchacho ya no hay responsabilidad porque se han huido, qué puede decir el papá de la muchacha o el papá del muchacho, ella se fue no hay arreglo.

Hay unos que se responsabilizan, si es su voluntad, y como no hubo arreglo no hay una clara responsabilidad con los padres (taller del 14 y 15 de febrero de 2003).

En caso de separación, la mujer se queda con los hijos y por lo general regresa a la casa de sus padres, que en muchos casos es la casa de su madre. Una participante del tercer taller comunitario recuerda:

Quando me separé de mi marido pedí amparo en la casa de mis papás porque no resistía por tantos problemas y mis hijos se sentían incómodos. Vine donde mi mami y mi papi y les pedí que me reciban. Mi mami dijo: «véngase hija»; mi papá me dijo: «si usted viene sola, véngase»; yo no acepté y por mi mamá vine con mis hijos a la casa. Salí a la ciudad a trabajar para mis hijos (taller del 28 y 29 de septiembre de 2003).

Las mujeres jóvenes que se quedan con hijos se ven abocadas a buscar recursos económicos para sostener a sus hijos y una de las primeras opciones que tienen es migrar a la ciudad dejando a sus hijos a cargo de su madre. Una señora mayor participante en el tercer taller comunitario cuenta:

Mi hija tuvo nueve hijos, la primera hija se murió, la segunda hija tuvo un compromiso y tuvo un hijo y le abandonó. Luego tuvo otro compromiso y otro hijo y le abandonó. Luego tuvo otro y otro hijo. Yo tengo que hacerme cargo de todos (28 y 29 de septiembre de 2003).

Esta posibilidad de arreglo parece ser la que facilita la liberación de responsabilidades del padre, dejando a los padres de la chica, más concretamente a la madre (abuela), y a los respectivos padrinos de cada uno de los hijos al

frente del mantenimiento y la conducción material y psicológica de los niños; lo que hace del *compadrazgo* una institución fundamental para el sostenimiento de la cohesión social de la comunidad.

Por otro lado, el que los efectos de los conflictos maritales —sostenimiento de hijos— sean absorbidos por la familia de la mujer por lo general— hace que estos conflictos se mantengan en el ámbito familiar, y que en muy raras ocasiones se pongan en conocimiento de autoridades comunitarias o estatales. Los conflictos de pareja, por tanto, muy pocas veces se litigan, esto es, se pone en conocimiento de un tercero su resolución.

### **Problemas personales**

Los problemas personales surgen, por lo general, por actos que enfrentan a dos o más personas por causa de enredos, malos entendidos o hechos graves como violaciones. Para los afro de Telembí estos problemas se producen por causa de los bochinches, calumnias y chismes, peleas y violaciones.

#### a) Bochinches

Los bochinches son los problemas más frecuentes al interior de las comunidades. Siendo un problema particular, tiene una trascendencia social en tanto que si no se controla a tiempo puede ser causa de problemas mayores. Las comunidades tratan de controlar los bochinches mediante la amenaza de desprestigio. Quien llega a ser catalogado como 'bochinchero', pierde su prestigio social, lo que repercute en el sistema de autoridades y cargos comunitarios.

El síndico de Telembí dice:

Cuando los problemas son muy duros, nosotros como comunitarios llamamos al individuo o persona para tratar de arreglar, por ejemplo, cuando hay un bochinche. El bochinche es una conversa entre una persona u otra pero a veces hay oyentes que están hasta el punto de oír la conversa o el diálogo, él la toma de otra manera y se la conversa a otra persona, y si se le comprueba que es realidad o es mentira, si en verdad es realidad, no se lo castiga, pe-

ro si es cosa falsa, se lo toma la persona y se lo castiga como caso leve, pero allí mismo se lo hace comprobar delante de las autoridades para que le dé un poco de vergüenza y no lo siga haciendo, es para que esta persona se arrepienta y no siga en el problema, si sigue en el problema, queda marcado como bochinchero (entrevista de 12 de enero de 2003).

Se dice que los bochinchos son generalmente discusiones entre mujeres o provocados por mujeres. Es un problema considerado como leve, por lo que se pone en conocimiento de las autoridades comunitarias, quienes buscarán resolverlos mediante consejos o trabajo comunitario. El relato de una participante en el segundo taller comunitario, ejemplifica el tratamiento de estos casos:

Una señora invitó a un señor a partir madera, y ella le quedó debiendo un saldo del trabajo y fue la mujer a cobrar, pero al ver que no era la mujer propia, no le pagó, y se pelearon se dijeron pestes, luego se hizo el bochinche, la que debía fue a quejarse a la organización y la cobradora fue a demandarle a la tenencia política.

Siendo la presidenta del grupo, demandó a la socia y cuando la organización se enteró se le prohibió a la socia que vaya a la oficina, luego la coordinadora y la vicepresidenta la invitaron a la organización para arreglar el problema, fueron y ahí se declararon; la presidenta dijo que no iba a arreglar el problema ahí dentro; entonces, se le dijo que por desobedecer perdía el derecho de presidenta de la organización, estando con ella el presidente de OUNNE, la coordinadora dijo que si no aceptaba el arreglo todas las socias firmaban un documento y la mandaban a la tenencia política para que la metieran presa, y decidió arreglar el problema, viendo el caso de las dos se le cobró una multa de 25 sucres a cada una, para fondos de la organización, y la norma que existe es que tienen que darse las manos ellas, lloraron y luego se abrazaron y siguieron siendo amigas, eso es un bochinche (14 y 15 de febrero de 2003).

#### b) Calumnias y chismes

Los comportamientos catalogados como calumnias o chismes, aunque pueden ser considerados como problemas leves, fácilmente pueden derivar en conflictos mayores, por lo que opera un control social que busca evitar su agravamiento. Las calumnias son consideradas por el síndico de Telembí de la siguiente manera:



Es la parte donde se levanta falso testimonio contra otra persona, a veces hay amigos que mucho se quieren, le comenta el falso testimonio de la otra persona. Cuando las calumnias son muy fuertes, el teniente político hace pagar lo que el perjudicado manda, es decir, que el culpable del hecho de la calumnia pierde hasta 200 o 300 sucres en ese tiempo, y también recibe cárcel (entrevista de 12 de enero de 2003).

Para evitar que una calumnia provoque problemas mayores, debe transarse, ya sea mediante el diálogo directo de los involucrados o por medio de la intervención, sea de los dirigentes comunitarios o del teniente político, como hacía mención el síndico de Telembí, en el párrafo anterior.

Un caso que involucra a chachis y negros sirve para evidenciar la dinámica de las actuaciones que lleva a configurar el chisme, así como la forma en que buscan soluciones a problemas de este tipo. Por la importancia del relato realizado por el investigador afro del proyecto, se transcriben las partes más relevantes:

Este problema fue un intento contra mi vida, fue una calumnia que me levantaron sin yo saber nada de lo que estaba pasando, habiendo yo salido de mi casa el día 18 de noviembre del 2002 a una comunidad chachi donde estaba en una fiesta. A una hora de haber llegado se me acercó un indígena chachi llamado Selen Añapa, habiéndose acercado donde yo estaba me dijo: hermano Nelson; usted sabe —le contesté— y le dije: qué pasa amigo, el señor Milton Candelejo, el que estaba enfermo hace varios meses, la mujer del señor dijo que usted es el que está matando al marido; ¿yo? —le contesté—, ¿en qué momento salió esto?, yo siempre he sido amigo de él en los 30 años que nos conocimos, además, yo no tengo problema con ello, pero en realidad yo lo voy a demandar donde el teniente político, pero usted don Selen que me ha dicho tendrá que asegurar el problema.

Desde ese momento, me sentí mal porque el señor me dijo que ellos se iban a ir a Santo Domingo de los Colorados para terminar con mi vida, entonces regresé a la casa y le conté a mi familia lo que estaba pasando, ellos me contestaron: siga el problema porque esto no está bien, esto es una amenaza. Enseguida me dirigí donde estaban los señores en una comunidad llamada el Tigre, ahí estaba trabajando Milton Candelejo y la esposa, al momento le dije lo que estaba pasando, la señora me contestó que el marido no estaba allí sino que estaba en Esmeraldas, pero ella dijo que en ningún momento había dicho ni había pensado en decir esas cosas, porque usted no

nos ha hecho nada a nosotros; yo le contesté: voy a presentar la denuncia a ustedes donde el teniente político porque yo tengo que cuidar mi vida. La señora me contestó: siga don Nelson, y allá nos enfrentamos con el señor Selen Añapa, él ha dicho esto es porque está bravo con nosotros hace años, por eso es que ha tomado su nombre, para que usted trate de tener problemas con nosotros pero le esperamos la denuncia que usted haga.

El día 20 de noviembre me dirigí a la parroquia de Telembí, donde funciona una tenencia política, yo le puse la denuncia por escrito a los señores Milton Candelejo y la esposa, y también le expliqué al señor teniente lo que estaba pasando contra mi vida, la autoridad competente extendió una boleta de citación para el señor Selen Añapa y el señor Milton Candelejo y señora. El día 22 del mismo mes, se presentaron a la oficina para investigar ciertas acciones de ella, yo como Nelson tuve que llevar un paralegal chachi para que certifique el caso, cuando llegamos a la oficina o al despacho, el señor teniente político empieza la investigación. Hablaron los señores donde cada uno de ellos se defendía pero al final habló el señor paralegal llamado Fernando Pianchichi que es una autoridad de los chachi, él dijo que este señor Selen no respetaba a nadie ni siquiera a los profesores, desde el momento el señor salió causante del delito, y dijo que tenía que pagar gastos y perjuicios.

Al momento, el señor teniente político dirigió la palabra y también el señor paralegal, ellos verificaron que el señor Selen era el culpable, enseguida el señor fue encarcelado por dos días y recibió una multa de \$16,00 fuera del pago de la calumnia, y también quedó a pagar la calumnia al señor Nelson de \$150,00 quedando a pagar \$50,00 cada mes, al plazo de 90 días (entrevista de 10 de febrero de 2003).

La actuación de la persona que resultó responsable de la calumnia fue catalogada por el afectado como “malas interpretaciones del señor Selen como chachi”. Se puso en conocimiento del teniente político por considerar que estaba involucrada la vida del afectado. Un chisme, por tanto, puede implicar un alto grado de gravedad, por lo que, en este caso, ni siquiera los involucrados en el chisme, la pareja chachi, se rehusaron a acudir a la tenencia política y enfrentar al chismoso.

Es también interesante ver que el perjudicado negro acude a un paralegal chachi, cuando en su comunidad cuentan también con estas personas. Esto demuestra que en la resolución de conflictos se busca la intervención de gente con el suficiente prestigio como para asegurar el arreglo. El perju-

dicado le identificó al paralegal como 'autoridad' dentro de los chachis, y por ello acudió a su intermediación, lo que resultó una inteligente estrategia para facilitar la solución del problema.

### c) Peleas

Otro tipo de conflictos personales se generan por peleas de personas en estado etílico, las que ocurren, por lo general, durante las fiestas religiosas. Hay peleas que se resuelven con la intervención de las autoridades que toman el control de la comunidad durante esos días, sin embargo, otras pugnas ameritan la intervención del teniente político.

El vocal de la junta parroquial de Telembí dice:

Quando hacían pelea los metían a la cárcel; cuando había muchas personas con licores o con aguardiente, les ponían sanción y los mandaban a un reposo, había una orden con esa autoridad. Ha cambiado mucho porque durante la administración de los tenientes políticos ni coordinan con los maestros capilla, hacen a su manera, por eso ciertos ciudadanos no quieren cumplir ni obedecer (entrevista de 20 de diciembre de 2002).

Es importante resaltar la explicación que da el vocal de la junta parroquial de Telembí a la falta de obediencia de las personas hacia la autoridad, y que tiene que ver con el desconocimiento del teniente político hacia la autoridad tradicional de la fiesta. Para los afro, resulta imprescindible el reconocimiento por parte del teniente político de sus autoridades, a fin de que éstas actúen recíprocamente respaldando sus actuaciones. Cuando un teniente político no actúa en este sentido, las autoridades tampoco respaldan su actuación, de lo que surge el desorden en la comunidad.

Las peleas, por lo general, se agotan con la intervención del teniente político; sin embargo, la comunidad toma muy en cuenta estos conflictos por el riesgo de que deriven en asuntos de 'sangre', como pueden ser heridas o muertes.

d) Violaciones

La violación es catalogada por los afro como “acto sexual con una niña de unos ocho o diez años, o una joven, sin su consentimiento”, hasta hace unos cincuenta años, era sancionada con la expulsión del infractor hacia las islas Galápagos (donde estaba la ex colonia penal del Estado). Por ser considerado un delito grave, los padres de la afectada previamente verificaban el hecho y lo ponían en conocimiento de la comunidad para que ésta lo sancione. La sanción consistía en entregarle al infractor a las autoridades públicas para que éstas le envíen a las islas Galápagos, con el fin de alejar al infractor de la comunidad.

El relato de uno de los participantes del segundo taller comunitario explica cómo se actuaba en estos casos:

Cuando un hombre quiere estar con una niña de unos ocho o diez años, es una violación. El papá o la mamá busca a una mayorcita, como mi mamá-cita Guillermina o como la Tía Magdalena, ella la revisa, como en ese tiempo no había doctor, vamos a hablar de unos cincuenta años atrás, entonces se iba donde una comadrona o en ese tiempo una partera para que la revise, entonces da un diagnóstico que sí la han violado. Entonces el castigo que le daban los ancestrales era mandarlo a la islas Galápagos. Se le entregaba a las autoridades competentes en Esmeraldas y ellos se encargaban de llevarlos allá, a una isla que no era habitada, donde existían animales silvestres. Al que llevaban a esa isla nunca más regresaba acá, allá quedaba hasta los restos, era la sentencia que se ponía a esa calidad de persona.

Como este maligno no podía estar en este territorio, porque si hay un maligno la gente también aprende de ese maligno, entonces, a este maligno se lo enviaba a la islas Galápagos (14 y 15 de febrero de 2003).

La sanción, como se decía en líneas anteriores, era dictaminada por la comunidad, después de verificar el hecho, luego se acudía a las autoridades públicas para que la hagan cumplir. En este caso, claramente la comunidad accede a la justicia ordinaria, no para buscar justicia sino para hacer cumplir su sentencia. Parece ser que estas actuaciones de la comunidad tenían efectividad porque no se sabe de casos de condenados al destierro por violación que hayan regresado a la comunidad.

En la actualidad, los hechos de violación son conocidos por las autoridades comunitarias, por lo general el presidente de la UONNE, quien busca llegar a un acuerdo indemnizatorio a favor de la afectada. En una representación que hiciera un grupo de trabajo en el tercer taller comunitario, la indemnización acordada para la perjudicada era elevada, con relación a los ingresos que puede percibir una persona de la zona, buscando, seguramente, una medida ejemplificadora para la comunidad.

Otra característica en la descripción del caso es la intervención no solamente de los familiares de la perjudicada sino de otras personas que en calidad de amigas, parientes o padrinas-padrinos de la afectada intervienen, presionando para que se llegue a un arreglo.

Estos casos pueden convocar al teniente político para que certifique, mediante acta, los acuerdos alcanzados.

### **Problemas relacionados con la propiedad**

Los problemas más comunes contra la propiedad están relacionados con pequeños robos realizados por chicos (niños, jóvenes), dentro del poblado o, en ocasiones, en los sembríos. Estas actuaciones son catalogadas como travesuras de muchachos que son controladas por las familias involucradas. Cuando estos actos son reiterados, los perjudicados convocan a conversaciones a los padres del responsable y buscan también la intermediación de los padrinos del chico a fin de impartir consejos que corrijan la 'mala actuación'.

Estos hechos son más frecuentes en la actualidad con el incremento de la emigración, debido a que con frecuencia regresan chicos de la ciudad con actitudes 'trastornadas', generando malestar e incrementando la conflictividad colectiva. El teniente político de San José del Cayapas dice:

De los robos de cilindros, de cocinas, de cocos, etc., los perjudicados son más o menos unas quince familias, pero algunos se han recuperado. Éste es un grupito de algunos muchachos. Algunos de estos chicos han estado en la ciudad y otra parte en la comunidad. Estos chicos salen y entran de la comunidad (entrevista de 4 de marzo de 2003).

Este tipo de robos es considerado de mayor gravedad, porque no son travesuras sino que existe una voluntad expresa de hacer daño. El incremento de esta clase de robos ha llevado a solicitar la presencia de la fuerza pública en el lugar; sin embargo, consideran que es la propia comunidad la que debe buscar mecanismos para controlar este tipo de acciones.

Los robos son directamente denunciados a la tenencia política por parte de los perjudicados, aunque en ocasiones se solicita la intervención de las autoridades comunitarias para que presionen al teniente político para que identifique y sancione a los culpables, no se cuenta con regularidad con sus acciones.

### **Problemas de linderos**

Los problemas de linderos se han dado tradicionalmente tanto al interior de las comunidades como con sus colindantes chachis y afros de la comuna Río Santiago.

Los problemas de linderos con los chachis fueron resueltos en 1996 cuando llegaron a acuerdos mutuos para delimitar sus respectivas tierras de manera global, por lo que en la actualidad casi no hay conflictos de tierras con ellos.

De todas maneras, cuando se dan conflictos de linderos, sea dentro de las comunidades o con alguno de sus vecinos de otras comunidades, acuden a la intermediación de los mayores por considerar que son los que más conocen del tema, pues ellos saben por dónde exactamente van los linderos. Por lo general, en los conflictos de linderos dentro de la comunidad, la palabra del mayor al que acuden cierra el conflicto.

Los participantes del segundo taller comunitario comentan:

Esto era lo que se hacían antes, cuando había un lindero que no se podía arreglar: los dos colindantes buscaban siempre a los más ancianitos de la comunidad, a los más mayores y ellos iban al monte con los dos colindantes y arreglaban estos problemas. El criterio de los linderos era de un árbol a otro árbol, o sino poniendo líneas rectas de un árbol al siguiente, esto era una ley que se respetaba y hasta ahora se respeta; pero ahorita como ustedes saben ha avanzado la tecnología de la gente y ahora simplemente tratamos de arreglar esto simplemente en organizaciones conversando con el presidente, o

con el colindante, y si no pueden acomodarse ahí, buscan al representante legal que son los que se han elegido específicamente para que resuelvan los conflictos territoriales y de ahí si los representantes no pueden hay que recurrir a las autoridades. La autoridad mayor se llamaría aquí la parroquia, si no se da solución habrá que ir al teniente político, el teniente político tendrá que mandar un perito y de aquí manda dos hombres, para que vayan a confirmar los linderos y en esa forma el teniente político hace el arresto porque después que van ellos allá, el perito le dice que eso le pertenece a tal fulano (14 y 15 de febrero de 2003).

Como se puede observar, en la actualidad los conflictos de linderos pueden conocerlos bien los presidentes de las comunidades o bien el teniente político, dependiendo de la resistencia de los litigantes, sin embargo, como se verá en el relato de una mujer participante en el segundo taller comunitario, la intervención de cualquiera de estas autoridades se da para avalizar la palabra de los mayores y no, precisamente, para definir criterios de resolución del problema.

El relato es como sigue:

Cuando nosotros vivíamos con mi papi, las tierras eran de un hermano de mi papi, y como iba a morir, mi hermana compró. Después llegó un vecino y quiso meterse, adueñándose de las tierras y luego uno no podía hacer un trabajo porque él ya hacía un problema. Un día reclamé porque él fue a reclamar a donde mi hermana, entonces yo le dije que las cosas no eran de él, cuando nos dimos cuenta ya estaba la demandada en la tenencia política y en la parroquia, y ya nos había llegado la bolera. Pero como nosotros tenemos una norma en las organizaciones y en la comunidad que para demandar a una persona que es organizada no se le puede demandar sin que el presidente se dé cuenta, nosotras inmediatamente le hicimos saber al presidente que nos habían demandado y él nos dijo que no podíamos acercarnos sin ningún documento a la tenencia; nos dio un documento y le hicimos saber al presidente de la OUNNE porque como socias, un socio tampoco puede llegar solo a la oficina, tiene que llegar bien con la directiva de la organización de base o la de segundo grado. Entonces allí nos acompañó el presidente de la OUNNE a la tenencia política.

El teniente a un socio puede aplicarle una sanción o darle un castigo, pero es una norma que no se puede sancionar o castigar sin que los demás se den cuenta, entonces eso a nosotras nos favoreció bastante y fuimos al lin-

dero, al momento de ponerle el lindero el teniente no quiso actuar por actuar, sino que más bien preguntó quién conocía el terreno. Él decía que había comprado pero eso no tenía validez, sino lo que decían las otras personas viejas, que conocían el terreno, como él rechazó los linderos que pusieron las personas mayores dijo que se iba donde otro señor mayor, cuando llegamos allá, la misma cosa, entonces él vio que no iba a encontrar ningún resultado y ya no le dio validez al problema.

En este caso, es evidente que la actuación del teniente político se ve ajustada a las normas comunitarias y no, precisamente, a los procedimientos legales formales. Es interesante, además, evidenciar que las autoridades comunitarias tienen un doble papel dentro de los casos que se transfieren a la tenencia política; por un lado, garantizar los derechos de sus miembros, y por otro lado, avalizar la actuación del teniente político en la resolución del conflicto.

En los casos de conflictos de linderos entre personas de distintas comunidades, también se acude a la intervención de los mayores de ambas comunidades y ellos discuten y resuelven el problema. En ocasiones también ponen estos casos en conocimiento del teniente político, y lo que hace el funcionario, en 'estricto', es avalizar la resolución y el acuerdo al que se ha llegado, más no dirimir el conflicto.

### **Problemas comunitarios**

Los problemas comunitarios tienen que ver con actos de desobediencia a la autoridad, acciones de personas que viven en la comunidad pero no forman parte de la organización, incumplimiento de tareas comunitarias y robos de bienes comunitarios.

#### **a) Desobediencia a la autoridad**

Los problemas de desobediencia a la autoridad son cada vez más frecuentes y se atribuyen a actuaciones de jóvenes rebeldes que no saben el valor de la comunidad, así como a jóvenes que han venido de la ciudad o se han contagiado por aquellos que vienen de la ciudad con otras costumbres.



A la organización se la ve como el espacio de convivencia comunitaria, trabajo comunitario, beneficio común, y de resolución de conflictos o problemas. La organización es sinónima de acuerdo común para la buena convivencia.

La promotora social de Chispero sostiene:

Como sabemos que hay personas que no viven en organización para solucionar sus problemas, la gente tiene que sentarse en cualquier tipo de organización, y allí podemos resolverles su problema a los que participan, porque hay personas que no entienden qué es la organización, porque muchas veces digo: yo soy organizado; pero no conoce lo que es la organización (entrevista de 22 de enero de 2003).

Los problemas de desobediencia a la autoridad comunitaria afectan al trabajo tradicional cambio de manos o mingas, por lo que representa un importante problema para la comunidad que ve mermadas sus posibilidades de auto-subsistencia. Los jóvenes que van y vienen de la comunidad son, generalmente, quienes están involucrados en este tipo de problemas. Las autoridades apelan a los padres para que apoyen en la conducción de los hijos pero, como se verá en el relato que viene a continuación, los chicos tienen una buena habilidad para argumentar acerca de derechos y leyes que les permiten evadirse de responsabilidades comunitarias. El relato dado por un participante en el tercer taller comunitario es como sigue:

Los jóvenes cuando vienen de la ciudad vienen tan rebeldes que no se les puede sostener. Deberíamos tener buena capacitación para poder manejar a los jóvenes que llegan de la ciudad. El ceibo tiene un guía y todos van por ese guía.

Se pidió que venga la policía acá pero eso no es legal. Nosotros mismo tenemos que controlar. Telembí 300 años se sostuvo con un inspector, un maestro de capilla y un guía de la iglesia.

Con la falta de temor a la autoridad, la gente se ha ido involucrando en casos reales. La gente conoce la ley y le pide todos los papeles para pedirle respetar, sino no lo respeta.

La migración ha servido para que la gente que ha salido conozca las leyes y haga un uso a favor de actos de abuso y falta de respeto. No han pedido responder porque les sorprenden amenazando porque se viole la ley (taller del 14 y 15 de febrero de 2003).

b) Conflictos con personas que no pertenecen a la organización

Por el ir y venir de personas a la comunidad, porque los maridos de algunas personas son de fuera de la comunidad, así como debido a que los hijos jóvenes de los socios no participan de la organización, se dan casos en los que habitantes de Telembí no participan de ningún tipo de organización. Estas personas, según los participantes del tercer taller comunitario, “interrumpen los pasos de la organización”, por cuanto no quieren organizarse, y, por tanto, tampoco quieren obedecer los mandatos de la organización.

Con estas personas que tienen vínculos con algún miembro de la organización —por ser hijo o yerno—, la comunidad busca alinearles a la organización y a sus reglas a través de la intermediación de las familias, lo que no siempre se logra. Cuando no existe respaldo de los familiares, la comunidad busca algunos mecanismos para imponer autoridad, aunque tampoco es siempre posible. Un caso relatado por un participante del segundo taller comunitario dice:

Este caso presenta la situación de un señor que llegó acá porque su papá tenía tierras, como él llegó acá no solicitó la revisión del centro, limpió el terreno para hacer casa. Supo de esto el centro, rapidito se reunió, como no estaba organizado, no podía hacer casa ahí, era un conflicto (14 y 15 de febrero de 2003).

Los conflictos comunitarios son enfrentados al interior de la organización con el apoyo del presidente de la UONNE, y para su resolución se cuenta con la activa participación de las familias a fin de encauzar a sus hijos o parientes a la organización, así como con el apoyo del teniente político para que certifique y, en algunos casos, dirima los conflictos. Se encuentran, además, estudiando la posibilidad de elaborar reglamentos que establezcan obligaciones de organización para quienes habitan la parroquia, como mecanismo de imposición de autoridad.

c) Robo de bienes comunitarios

Otro problema representa el robo de bienes de la comunidad por parte de estas personas que tienen una experiencia de vida en la ciudad. En tanto la organización hace esfuerzos para proveerse de herramientas y medios que fa-

ciliten los trabajos comunitarios, esta clase de robos representa un grave perjuicio a la comunidad.

La promotora social de Telembí cuenta:

Tuvimos un problema en mi comunidad, asunto de una motosierra que pertenecía a la comunidad y fue robada por un muchacho que vino de Guayaquil pero que es miembro de la comunidad, una motosierra para el trabajo de campo se la robó y la tenía en su poder. El cabildo puso la denuncia al teniente político y fue llamado por él, de manera que salió con culpabilidad. Nosotros como autoridades del cabildo pusimos una sentencia de pago porque se trata de que son bienes que pertenecen a la comunidad; quedó de acuerdo firmando un documento, y hasta el día de hoy no ha pagado la motosierra. A partir de alguna fecha nos reuniremos con autoridades comunitarias y pasaremos a la tenencia política para que sea sentenciado (entrevista de 22 de enero de 2003).

Cuando se infringen normas comunitarias las sanciones, por lo general, implican trabajos comunitarios que pueden llegar hasta cinco días, o multas pecuniarias. Aunque se dan casos de desobediencia a la autoridad, por lo general la gente mantiene mucho respeto hacia sus autoridades, de la misma manera que respetan a sus autoridades religiosas.

### **Problemas territoriales**

Luego de la resolución de los problemas de límites con los chachis, en el año 2001 dio inicio un conflicto territorial con la compañía minera STIC S.A., que había adquirido una concesión minera por 1.050 hectáreas, para explotar oro de la zona.

Ya en posesión legal del territorio, las organizaciones negras y chachis decidieron confrontar a la empresa minera y, con el apoyo de sus organizaciones de segundo y tercer grado, así como de la iglesia de Esmeraldas y algunas ONG que mantienen trabajo en la zona, iniciaron un proceso de resistencia y oposición tanto en el ámbito social como legal.

A escala social, las movilizaciones (en Esmeraldas y en Quito), y la sensibilización de la opinión pública lograron importantes apoyos a la causa. A escala legal, plantearon un recurso de amparo basado en la falta de consulta a las

poblaciones involucradas y en la falta de estudios ambientales, sociales y culturales, que tuvo una resolución favorable tanto del juez civil como de la tercera sala del Tribunal Constitucional, impidiendo el desarrollo del proyecto.

Todo esto fue posible, sin embargo, porque los intentos de la compañía de incentivar a algunos dirigentes comunitarios con ofrecimientos de trabajo o dinero, e inclusive con amenazas, fracasaron desde los inicios. El presidente de la comunidad de San Miguel relata cómo enfrentó la comunidad los ofrecimientos de la compañía:

Me hicieron sentar en medio de ellos y después de haberme sentado empezaron a contarme que habían llegado con la concesión legalizada de 1.050 hectáreas para ser explotadas y al momento me ofrecieron trabajo y que yo tenía que ser jefe de personal. También me dijeron que ellos eran dueños de la concesión y que nadie más podía entrar, si entraba otra compañía sin el permiso de ellos tendrían que salir como pudieran, sino le ofrecían disparos a los que invadían. Yo, como presidente, les dejé que hablaran todo lo que pensaban, después les di la respuesta, diciéndoles que al momento de haber llegado no era como el tiempo de los años atrás, porque principalmente estaban organizados negros y chachis; los chachis por centros y los negros en organizaciones y comunas, abarcando todo su territorio donde piensa hacer la explotación y le supe decir que todas estas tierras estaban legalizadas, cada una con su título; cuando le expliqué estas razones cambiaron de actitud y después les dije que había dos organizaciones de segundo grado llamadas Feche de los Indios, que es una federación de los centros chachis de la provincia de Esmeraldas, y UONNE que es Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas.

Después, me contestó que qué tenía que ver con organizaciones porque ya tenía todo legalizado; explicándole otra vez le dije que mientras que no fuera con un documento enviado o firmado con las organizaciones no había paso para trabajar, al momento me preguntaron los presidentes de estas organizaciones dónde se lo podía conseguir, yo les dije que era en la parroquia Borbón donde estaba la oficina, enseguida tomaron los nombres y salieron aguas abajo en busca de las personas que son las autoridades representativas de las organizaciones de base. Siguiendo la orden del señor Eladio Valdez, presidente de la comuna negra San Miguel, denunció el problema al señor Luis Alberto Nazareno presidente actual de la organización de segundo grado UONNE.

Es interesante ver el uso que hacen de sus organizaciones superiores en el proceso de defensa territorial. El presidente de la comuna le pide a la empresa, a más de la autorización legal de la concesión, que obtenga un permiso de la organización de segundo grado para considerar su pedido. En medio de todo esto, se iniciaron conversaciones tanto con los chachis como con la UONNE que dieron paso al desarrollo de toda una estrategia de defensa territorial que resultó exitosa porque logró bloquear el avance de la empresa minera a favor de la integridad territorial y el control de recursos.

Otro aspecto importante de resaltar es la alineación que consiguió la dirigencia comunitaria de sus miembros a favor de la gestión de sus dirigentes; pues, a pesar de que en las primeras incursiones de la empresa éstos se acompañaron de un pequeño grupo de mujeres, en el momento en que tomó a cargo la relación el presidente de la comuna, prácticamente todos se sintieron representados. Los ofrecimientos y amenazas de los que dijeron haber sido objeto los dirigentes por parte de la empresa, tampoco tuvieron éxito, lo que favoreció la defensa de sus intereses.

En esta ocasión, no se dieron deserciones por parte de chachis o negros, cosa frecuente en otros casos de conflictos territoriales en los que las compañías apuntan a provocar divisiones en las organizaciones locales con el fin de contar con un grupo de apoyo afín a las empresas, por lo que no se activaron sus sistemas de control interno, lo que sin duda facilitó las acciones de defensa territorial a su favor.

El éxito alcanzado con esta medida coadyuvó a afirmar sus derechos territoriales y legitimar una lógica de manejo intercultural e interétnico entre chachis y negros, para lo que los distintos niveles organizativos de los dos grupos étnicos de la zona demostraron ser eficientes.

### **Conflictos sin resolver**

Los conflictos derivados de la migración, como el incremento de robos, violaciones y el pandillerismo son problemas que afrontan con frecuencia las comunidades negras de Telembí, frente a los cuales se nota una falta de iniciativa de las autoridades comunitarias para encontrar soluciones.

La migración es vista como una fuente de graves conflictos; tanto por razones de estudio como de trabajo los jóvenes salen de las comunidades y

a su regreso vienen con costumbres extrañas que afectan al grupo. Los robos agresivos, la presencia de pandillas, las violaciones y la falta de respeto de los jóvenes a sus padres se vincula con los nuevos valores que traen las personas que salen de la comunidad, especialmente de quienes viajan a Guayaquil. Estos problemas, a pesar de su gravedad y del impacto que significan para las comunidades en los actuales momentos, están siendo muy poco tratados, lo que hace que se acumule la inseguridad que provocan estos hechos en su interior.

Dentro de todos estos problemas, el pandillerismo es acaso uno de los problemas de mayor gravedad porque incrementa la violencia y los abusos al interior de las comunidades. Muchos de los jóvenes que regresan, ya sea en épocas de fiestas o de manera definitiva a la comunidad, después de haber pasado algún tiempo en ciudades grandes como Guayaquil, Quito, e inclusive en Esmeraldas, suelen venir con experiencias en grupos pandilleros. El diálogo que se da entre los jóvenes 'con experiencia' y aquellos que no han salido de la comunidad es muy intenso y atractivo para los lugareños, lo que les hace presa de todo tipo de modas foráneas que traen los recién llegados.

No es regla, sin embargo, que todos los que han tenido experiencias en pandillas de la ciudad regresen con las mismas intenciones a la comunidad. Un relato de un joven pandillero que vivió en Guayaquil y afrontó varias detenciones nos da una idea de aquello, en tanto que durante su permanencia en la comunidad se alejó de la práctica del pandillerismo, sujetándose a la vida comunitaria. El relato dice:

Era un tipo muy tranquilo, estaba en toda mi juventud, estuve unos años estudiando en la parroquia Telembí. En 1990 tomé decisiones y me fui a la ciudad, allí me encontré con muchos amigos pero eran malas juntas; mi vida fue otra, cambié por completo, yo no aspiraba a trabajar, quería vivir a lo suave, empecé a tomar alcohol, y de ahí tuve que salir de la casa de mi mamá. Busqué un cuarto aparte, yo no me interesaba nada en trabajar. Desde allí caí muchas veces preso, usted sabe que en la vida existen sabidurías y el dinero, se necesita tener lengua, usted sabe, que hasta las mismas autoridades se venden por el dinero.

El principal problema fue que yo andaba con un grupo de jóvenes y me culparon de pandillero y también como ladrón, también estuve enfrentándome con la policía porque andaba con un grupo de malos.

Cuando caí preso nadie de mi familia sabía, solo sabían personas que estaban en la cárcel y ahí me conocían, con ellos y las personas de visita mandé informar que estaba preso, enseguida mi mamá cuando supo salió a buscarme y me encontró prisionero porque desde ahí uso un abogado.

Fui sentenciado a un año de prisión y me sancionaron con \$100 que se me llevó el primer abogado y \$150 se me llevó el segundo. Mis amigos me apoyaban un poco, después mi mamá siguió el proceso con el abogado para sacarme de la cárcel. Cuando estaba en la cárcel me visitaba mi esposa.

Yo hablé con un abogado, mi padrastro me buscó un buen abogado; este abogado cobró \$150 más \$100 que yo le había invertido, más \$150 que habían pagado mis amigos. Esto me causó mucha experiencia pero de allí me di cuenta que por mis amistades vivía maltratado, en problemas con los amigos, yo espero que mis amigos intenten vivir mejor y que cambien su vida y que no estén regalados en la cárcel (entrevista de 22 de febrero de 2003).

Se han dado casos de pandillas integradas por jóvenes que vienen de la ciudad y jóvenes de la comunidad que comienzan a perpetrar robos o a provocar a moradores de la zona (chachis y negros) con actos beligerantes.

Para enfrentar estos hechos, lo que más ha funcionado para el control son algunas disposiciones establecidas por la asamblea general de la parroquia amenazando con la expulsión de la comunidad a esos chicos, así como acuerdos con el teniente político para seguirles la pista de sus actos, y establecerles sanciones.

Un participante en el tercer taller comunitario relata:

Dos tíos y tres sobrinos y otros dos jóvenes por ahí, en Zapallo Grande, empezaron con ese ritmo de corrupción. Yo me pasé hablándoles, no me querían escuchar, una persona que entraba una persona a la que molestaban, haciéndole la vida imposible, así en ese entonces le llamé al teniente político y nos pusimos de acuerdo para frenar a esos muchachos pues, porque yo les dije: ustedes aquí donde están es una pandilla lo que están formando, y lo mismo le dije al teniente político.

Ellos me dijeron: no nos va a tratar de pandilleros. Bueno, entonces — yo les dije— ustedes son mis hijos, pero si siguen así, se largan porque a mi lado no van a estar de esa forma.

¿Qué pasó? Bueno el uno ahora está en Santo Domingo, el otro está aquí y me ha dicho: gracias papi porque nosotros en realidad íbamos agarrando un mal rumbo.

Ha cambiado, ¿quién lo creería?, ha cambiado y anda mejor, y todos los otros muchachos también cambiaron, no me mataron, al momento cuando sucedió el problema eran mis enemigos, no me hablaban, era como que nada valía para ellos, pero ahora todos me hablan, me respetan y están bien.

Es interesante ver que en este caso funcionó el control del padre de algunos de los pandilleros; sin embargo, no todos los casos son de fácil resolución debido a que son varios los grupos que parecen estar actuando.

Los controles familiares, así como las medidas coordinadas con el teniente político, logran detener y sancionar algunos actos; sin embargo, la frecuencia con la que ocurren se ha venido incrementando, lo que provoca incertidumbre al interior de las comunidades de la parroquia.

El incremento de actos de robos, violaciones, desobediencia a la autoridad, y otros relacionados con la influencia del mundo exterior, dejan a las autoridades con pocas iniciativas para enfrentarlos. Aunque los mecanismos familiares, sociales, religiosos y de coordinación con la autoridad oficial funcionan en una buena parte de los casos, otros simplemente quedan sin resolverse, ya sea porque rebasan el accionar de las autoridades —algunas violaciones o robos— o porque no están contemplados como infracciones o delitos, como el abandono y falta de atención del padre a los hijos.

## **Las autoridades**

### **Procedimientos y sanciones**

Aunque se ve a la organización como algo impuesto que obliga a adoptar normas y actitudes que no todos asumen ni comparten, se la reconoce como un espacio para resolver algunos conflictos, al punto de que si alguien no respeta a la autoridad comunitaria se le lleva al teniente político.

Con relación a las autoridades encargadas de administrar justicia, recuerdan claramente que hasta el año 1956 los tenientes políticos venían desde Borbón y había un inspector de honor en cada comunidad. Si el inspector no podía resolver un caso, lo enviaba al teniente político, y si este no podía, lo enviaba al juez cantonal.

Desde la década del 90, sin embargo, se viene fortaleciendo la idea de que las autoridades comunitarias tienen entre sus funciones las de asumir y resolver los problemas internos. Se admite a la junta parroquial creada por



la Constitución de 1998, aunque hay un reconocimiento de su debilidad como autoridad, lo que se busca corregir construyendo el respeto a sus miembros, viendo como favorable el grado de autonomía que puede ejercer la junta para conocer y resolver los problemas de la comunidad.

Para los afro de Telembí hay dos tipos de autoridades que actúan, ya sea de manera conjunta o separadamente, en el conocimiento y resolución de conflictos y problemas al interior de las comunidades son: las autoridades propias y las autoridades oficiales.

Sus autoridades propias son los mayores, los padrinos, los rezanderos, los síndicos de la Iglesia, los presidentes de las organizaciones, los consejeros o papá grande, algunos de los cuales adquieren legitimidad por ser elegidos en asamblea de la comunidad por períodos, generalmente, de dos años. Estas autoridades hacen su trabajo sin pago alguno.

Las autoridades oficiales que están vinculadas a la administración de justicia son el presidente de la junta parroquial, el teniente político, el jefe político y la policía. En la actualidad, les cuentan también como autoridades a los denominados paralegales, aunque tienen un estatus indefinido porque no están considerados como autoridades propias y tampoco como autoridades públicas.

Las autoridades propias tienen potestad para conocer lo que denominan problemas leves, mientras que las autoridades oficiales conocen de los problemas denominados graves.

Una de las entrevistadas hacía una interesante clasificación de los problemas en leves, graves y normales. Problemas leves se consideran las peleas, chismes, bochinchas, etc.; problemas graves son los de sangre, que incluyen tanto agresiones físicas que ponen en riesgo la vida, como casos de muerte. Los problemas catalogados como 'normales' vendrían a ser para la informante los territoriales.

Aunque la mayoría de informantes clasifican a los problemas como leves y graves, la clasificación anterior brinda un interesante elemento de análisis que considera 'normal', la defensa territorial.

Esto no resulta descabellado si se considera que la defensa territorial siempre ha acompañado la historia del pueblo afro, desde los inicios de su presencia en tierras ecuatorianas. Los afro del norte de la provincia de Esmeraldas normalmente han tenido que disputar territorio, ya sea en su huída de la esclavitud, ya con los indígenas lugareños o con las empresas que

periódicamente, a lo largo de la historia, han estado presentes en la zona, ya con las nuevas empresas que en la actualidad ubican sus intereses en sus tierras. Aunque no es un gran problema para Telembí, otras poblaciones afro afrontan graves problemas con la colonización que les ha planteado disputas territoriales.

Los problemas leves los trata la autoridad comunitaria aplicando sanciones que tienen que ver con consejos, trabajos comunitarios o pequeñas multas, aunque problemas leves que involucran a personas de poder económico dentro de la comunidad o personas catalogadas como 'necias' pueden ser trasladados al teniente político. Los problemas graves son trasladados sin vacilación a la autoridad pública porque consideran que no atañe a la comunidad. Los problemas de linderos los trata la comunidad con apoyo de sus organizaciones de segundo y tercer grado y el apoyo de organizaciones no gubernamentales y de la iglesia católica.

En los problemas leves, en ocasiones se puede acudir a la autoridad pública a fin de dar fuerza a la resolución de la autoridad comunitaria, mediante la firma de actas de compromiso. En caso de reiteración, se traslada al teniente político para que lo vuelva a sancionar.

Un hecho importante de resaltar es que los conflictos se desarrollan en sucesivos actos de provocación que pueden iniciarse como juegos inocentes pero que, fácilmente, pueden desencadenar disputas de mayor envergadura. Cuando se da un caso de pelea o bochinche, quien conoce el caso pone a consideración, entre otras cosas, la conducta anterior de los implicados; si el denunciante tiene 'antecedentes', esto es, si es considerado como persona violenta, provocadora o bochinchera, la autoridad puede llegar a reducir la responsabilidad del denunciado.

En los problemas de sangre, problemas graves, el traslado de los casos a las autoridades oficiales no se da sin antes ensayar una forma de arreglo comunitario en donde las autoridades tradicionales y comunitarias actúan intermediando entre las familias involucradas para encontrar salidas. La conclusión mejor admitida es obligar al ofensor a entregarse a las autoridades públicas a fin de cumplir su pena y evitar actos de venganza por parte de la familia agraviada.

Es bastante evidente que el teniente político está muy involucrado en la vida de la comunidad y su actuación se ve obligada a enmarcarse en las formas de conocimiento y resolución de conflictos y problemas que esta-

blece ésta. El teniente político de San José del Cayapas hace el siguiente relato:

Ahora que existe la policía, siempre al que hace su delito se lo castiga y también la policía investiga y de acuerdo a los delitos es la sanción. Antes de llegar la policía, yo tenía inspectores de honores y con ellos conducía a los que formaban y hacían los delitos porque lo merecían. Ahora que está la policía he tenido un diálogo con ellos y con la comunidad, y estamos combatiendo la corrupción de menores de edad, porque andaban a altas horas de la noche; por eso, en la reunión conformamos un grupo de policía barrial, para combatir un poco la delincuencia.

Yo mando la denuncia a la fiscalía de San Lorenzo, el juez gira la boleta de detención, porque ahora los tenientes políticos no podemos ni girar boletas de detención, eso le corresponde a la fiscalía del cantón. Lo que yo no puedo arreglar son problemas de sangre, robo, denuncias de envergadura.

En este momento, tengo a la cabeza la Policía Nacional dentro de la cabecera parroquial, y en las comunidades también trabajo con los inspectores de honor, y en el cantón con el juez de lo penal. Yo estuve encargado como teniente político ordenado por el jefe político del cantón trabajando dos años sin ganar nada porque la parroquia no tenía partida (entrevista de 4 de marzo de 2003).

En el traslado de casos al sistema oficial, las autoridades comunitarias actúan como subsidiarias de las autoridades públicas cuando éstas no están al tiempo de los hechos, a fin de impedir que un problema grave se quede en la impunidad. En cuanto es posible, le toman preso al infractor hasta que aparezca la autoridad pública y se haga cargo del responsable.

El presidente de la junta parroquial de Telembí dice:

Cuando yo veo los problemas que son muy duros allí paso a la autoridad competente, por ejemplo cuando es asunto de sangre o conflicto de tierra o intento de asesinato o crimen, tiene que haber la presencia del teniente político como juez. Yo puedo hacerlo cuando no está el teniente político, lo hago y le guardo los informes o las notas (entrevista de 23 de enero de 2003).

El trabajo que realizan las autoridades tradicionales y comunitarias para resolver los casos contempla el conocimiento de los hechos, la ubicación de los responsables, la valoración de los relatos de las partes y sus antecedentes de conducta, la opinión de familiares consanguíneos o sociales llamados a

participar en el conocimiento y resolución del problema, el respaldo y aval de las autoridades oficiales para reforzar sus decisiones.

En el tratamiento de los casos se establecen diálogos entre las partes, así como con las personas que han sido invitadas a participar, y en ellos siempre median alegatos acerca de las responsabilidades personales, religiosas y comunitarias que deben ser resguardadas. La resolución de los problemas y conflictos, entonces, tomará en cuenta, aparte de la restitución de los derechos del o los ofendidos, el resguardo de los intereses comunitarios.

La promotora social de Telembí hace el siguiente relato:

Para resolver los problemas se llama a cada persona y nos sentamos con ellos para conocer el problema a fondo y ellos también me dan a entender que vaya a beneficio de ellos mismos porque las personas dueñas del conflicto proponen parte de la solución, también parte de lo que es la organización porque no debemos vivir en problemas. Cuando los problemas son muy alterados también tenemos limitaciones que arreglarlos, para eso están los paralegales porque prácticamente para eso se capacitaron (entrevista de 22 de enero de 2003).

En los casos afro se observa, como en el manejo de casos de comunidades indígenas, que en las soluciones a las que se llega en un conflicto o problema, participan de manera propositiva las partes en conflicto, con lo que la solución no solo viene de las autoridades sino también de las sugerencias de los propios involucrados en el caso. Esta forma de participación activa y de control del proceso de los casos se da, inclusive, en el ámbito de la tenencia política, a quien le sientan a escuchar la versión y las soluciones de las partes, así como de quienes tienen conocimiento u opiniones sobre los hechos. Este control se pierde al momento en que el teniente político debe trasladar el caso a los jueces del cantón.



*Mujeres afro-ecuatorianas participantes en el taller.*



*Una comuna negra a la orilla del río Cayapas.*



*Rezandero de la comunidad de Maigua.*



*Mujeres negras trabajando en una minga de limpieza.*



*Vivienda característica de la comunidad negra de San Miguel.*

**Segunda parte**



# Efectos en los sistemas normativos y de control social indígenas y afro-ecuatorianos de los cambios sociales, políticos, económicos y culturales recientes

El amor o, si se prefiere, la aceptación del otro junto a uno en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social; sin amor, sin aceptación del otro junto a uno no hay socialización y sin socialización no hay humanidad. Cualquier cosa que destruya o limite la aceptación del otro junto a uno, desde la competencia hasta la posesión de la verdad, pasando por la certidumbre ideológica, destruye o limita la posibilidad de que se dé el fenómeno social, por lo tanto, lo humano. Porque destruye el proceso biológico que lo genera.  
(Maturana, 1995: XII yss)

Las comunidades de los pueblos indígenas amazónicos ubicados en las provincias de Pastaza y Morona Santiago, analizadas en el presente trabajo, tienen en común haber sido objeto de las políticas tutelares, integracionistas y culturalistas aplicadas, en las décadas del sesenta y del setenta del siglo pasado, desde el Estado nacional hacia los pueblos indígenas, a través de la labor de determinadas instituciones estatales y religiosas (salesianos, jesuitas, dominicos, franciscanos, evangélicos, etc). El logro de dicha política fue la agrupación en comunidades o centros de las familias y grupos familiares que hasta ese momento habitaban amplios espacios territoriales, reduciéndolos espacial y temporalmente a los designios de la religión y de las políticas nacionales<sup>17</sup>.

---

17 Este proceso se inicia en la Colonia y se mantiene durante la República con diversos efectos, mediante la aplicación de políticas tutelares e integracionistas, aplicadas con el apoyo de las distintas

El agrupamiento trastrocó sus sistemas de relación interna y externa con otros grupos familiares y étnicos, sistemas basados en la ocupación y en la defensa territorial, y modificó sus significados cosmogónicos, viéndose obligados a asumir creencias, comportamientos, prácticas, formas sociales y organizativas nuevas que impactaron severamente en su estilo de vida anterior.

Los cambios sociales, políticos, económicos y culturales que debieron enfrentar estas comunidades supusieron, además, la intensificación del contacto con el 'otro' mundo exterior representantes gubernamentales, colonos, comerciantes y, especialmente, empresas interesadas en acceder a determinados recursos de las zonas, lo que profundizó el proceso de cambios y readaptaciones de sus valores, principios, conductas y prácticas<sup>18</sup>.

Por su parte, las comunidades afro-ecuatorianas indagadas, vienen de una larga y cruenta historia que inicia en la Colonia, con la esclavitud, y continúa a lo largo de la vida republicana, entre experiencias libertarias que supusieron la conformación de algunos palenques —forma organizativa de esclavos huidos que se ubicaban en zonas geográficas inaccesibles para evitar el sometimiento, luchas territoriales con sus colindantes nativos, vínculos precarios con el sistema económico y social nacional, procesos de lucha y resistencia social y cultural.

Las comunidades afro en estudio están ubicadas en uno de los tres sistemas fluviales de la zona norte de la provincia de Esmeraldas que, por dificultades de acceso, mantienen relativo contacto con los centros urbanos y de servicios públicos.

Las comunidades afro de Telembí, al igual que las comunidades indígenas, han debido enfrentar continuos procesos de cambio y readaptaciones debidos tanto a sus demandas de uso del espacio territorial como a las demandas de uso del espacio y abastecimiento de productos de subsistencia del mercado nacional. Esto ha configurado grupos sociales organizados en comunidades relativamente consolidadas, actualmente involucradas en un importante proceso de fortalecimiento de su identidad.

---

misiones religiosas que en su momento fueron designadas para tal efecto. A partir de 1930, se suma a esta cruzada integracionista el Instituto Lingüístico de Verano y las iglesias protestantes.

18 La época más sanguinaria conocida fue la era de la producción de caucho (1930), cuando a los amazónicos se les persiguió y esclavizó para el trabajo en las haciendas caucheras. En Esmeraldas, en cambio, fue el trabajo en las minas de oro de Colombia, y en el Chota, el trabajo esclavo en las haciendas azucareras. Posteriormente, se ingresa en la era de la colonización y la expansión de la ganadería.

Las expectativas que generan los ofrecimientos de servicios estatales constituyen un factor negativo para estas y otras comunidades indígenas y afro-ecuatorianas puesto que, ante su ausencia, se han tenido que entablar relaciones directas con agentes económicos o sociales con base en mecanismos de dominación establecidos por dichos agentes a la medida de sus necesidades, lo que resulta beneficioso para ellos pero contribuye a la desestructuración y dependencia de las comunidades.

El procesamiento interno de los cambios no siempre es oportuno y efectivo, la invasión de sus espacios por parte del mundo exterior es continua y cada vez más frecuente, lo que provoca un incremento de demandas internas y nuevos problemas.

Estos cambios, no obstante, no han despojado por completo, ni a los indígenas ni a los afro, de su hábitat, por lo que nos encontramos con sociedades altamente dependientes del bosque húmedo tropical, en cuya relación continúan construyendo, redefiniendo y resignificando tanto su vida material y espiritual, como sus formas familiares, sociales y organizativas.

La interpretación que hagamos de estas realidades deberá, por tanto, tomar en cuenta lo que Lévi-Strauss sostenía: "La comprensión de las lógicas sociales tiene que pasar por el estudio de los modos materiales e intelectuales de socialización de la naturaleza (...), el intercambio o el rito, la ecología (...) como un hecho social" (citado en Descola, 1989: 11).

Estas lógicas sociales nos demuestran que es en el contexto material e histórico antes descrito, donde estas comunidades han configurado no solo su identidad étnica y cultural, su organización interna y su relación con el 'otro', sino que también han conformado sistemas normativos y de control social que les rigen y sostienen. En este sentido, se aplica la noción de 'hecho social total', planteada tempranamente por Marcel Mauss (1971), quien plantea que los hechos sociales son reales cuando están incorporados en un sistema integral.

Tales sistemas, de manera similar que muchas otras comunidades étnicas, se han armado como un componente más no aislado ni especializado como ocurre en la sociedad occidental de la realidad social y política, material y espiritual que les rige, adoptando formas y características que también a diferencia del sistema jurídico gubernamental no son directamente apreciables, sino que requieren una indagación especial para alcanzar su comprensión.

El penalista español Emiliano Borja (2003) sostiene que el sistema social en una comunidad indígena es más fuerte que el que rige en la sociedad occidental. Éste, junto a una ausencia estatal, produce un sistema de solidaridad de la comunidad, que sanciona las acciones que no participan en las actividades sociales comunitarias.

Estos sistemas de solidaridades comunitarias representan verdaderos sistemas jurídicos, si los vemos desde una concepción amplia del Derecho y de la ley.

Max Gluckman (1978: 242) sostiene que:

todas las sociedades tienen conjuntos de normas aceptadas, en este sentido todas tienen ley. Algunas tienen tribunales para aplicar la ley (...) Sin embargo, incluso en estas sociedades, la mayoría de las obligaciones se cumplen sin coacción forense, son eficaces otras sanciones, positivas o negativas. Otras sociedades carecen de instituciones forenses, en ellas la evidencia se consigue por medio de retribuciones diversas y es sancionada por lo que Nadel ha llamado 'penas intrínsecas' de las mismas relaciones sociales. Estas sanciones están apoyadas por defensores legales, negociadores, mediadores, conciliadores y árbitros, sin tener ninguno de ellos la categoría de juez.

El sistema vigente en las comunidades estudiadas, por estar basado en relaciones parentales, familiares, políticas y de alianzas pluriétnicas (con otros grupos indígenas), genera escasas relaciones multidireccionales (contractuales, políticas, económicas, de agravio, etc.), aun en las comunidades con mayor contacto con el exterior; lo que imprime, de partida, una característica en la dinámica de control social y tratamiento de conflictos internos.

Max Gluckman (1978: 224), en sus indagaciones de los sistemas jurídicos africanos constataba estas particularidades y concluía que:

El análisis del razonamiento judicial implica tener en cuenta los tipos de relaciones sociales de los que ha surgido la disputa. Entre los *lovedu* y los *tiv*, donde la mayoría de intercambios tiene lugar entre personas estrechamente relacionadas —normalmente parientes o familiares políticos— si estos entablan pleitos entre sí, los problemas que se les presenten a los jueces tienen que ser distintos de los de los otros jueces, de los que tratan casos de personas unidas solo por contrato o agravio, situación que es corriente tanto en Europa como en América.

Los sistemas normativos y de control social de las comunidades indagadas son variados y diversos. Los kichwas de la comunidad Rey del Oriente de la provincia de Pastaza lo manejan a través de las autoridades comunitarias de primer y segundo grado y reconocen como autoridad a sus *yachac*. Entre los shuar de Tutinenta, tienen más presencia y peso en la decisión los ancianos, que la que tienen en el centro Metsankim que se afianza en el liderazgo comunitario que en la actualidad se encuentra impulsando una relación permanente con las autoridades municipales. Entre los achuar de la Asociación Copataza, el liderazgo tradicional de los mayores es tan fuerte que rara vez las decisiones de los líderes comunitarios no serán consultadas o comentadas con ellos. Mientras que entre los afro de Telembí, las relaciones de parentesco, el sistema de compadrazgo y las prácticas religiosas imprimen una dinámica de tratamiento y manejo de conflictos que han tenido que ser observados no solo por sus líderes comunitarios, sino también, por el representante de la función pública en la zona, el teniente político.

De manera común se observa, como sostiene Borja (2003), la existencia de un derecho indígena, en nuestro caso también un sistema afro, que se acoplan a la idea de dignidad humana del indígena o del afro. Este derecho—ordenamiento legal— está conformado por un conjunto de normas conocidas, compartidas y generalmente aceptadas por la comunidad, aplicadas por sus autoridades mediante procedimientos y mecanismos de persuasión y exigencia propios, en correspondencia con la definición que utiliza Yrigoyen (2002), mencionada anteriormente en la introducción de este libro.

Para la realidad nacional, estos sistemas permanecieron inexistentes hasta las reformas constituciones de 1998. La indagación realizada nos demuestra que han cambiado, se han readaptado y resignificado, siendo una realidad subordinada a un orden nacional autoritario. No obstante, estamos constitucionalmente obligados a conocerlos para respetarlos y garantizarlos.

### **Los sistemas indígenas y afro-ecuatoriano como sistemas jurídicos informales de reajuste, reciprocidad y solidaridad comunitaria**

La teoría clásica del derecho occidental liberal sostiene que únicamente las normas emanadas del poder legislativo son Derecho, sin considerar la pro-

ducción de normas que realizan instituciones públicas como el Banco Central, la Contraloría, la Procuraduría, etc., que rigen de manera general para la población; las que surgen de las decisiones judiciales que causan jurisprudencia; así como 'otros' ordenamientos jurídicos que rigen a grupos dentro de la sociedad (comunidades religiosas, pueblos indígenas, sociedades, confraternidades, gremios, etc.).

Las reformas de la Constitución ecuatoriana de 1998, rompen con esta idea al reconocer facultades normativas y jurisdiccionales para los pueblos indígenas, y derechos colectivos para los afro-ecuatorianos. A partir de esto, se establece la obligación constitucional de resguardar y garantizar la vigencia de las distintas formas, mecanismos y procedimientos que estos pueblos mantienen para resolver sus conflictos y litigios internos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y a la ley ecuatorianas; consagrando el principio de un Estado pluricultural y multiétnico.

Con esto, el sistema jurídico ecuatoriano admite, además, la vigencia de un pluralismo legal en el sentido de que: las normas emanadas de la autoridad legislativa son legales y también aquellas que parten de la autoridad de los pueblos, autodenominados nacionalidades, indígenas y de los pueblos afro-ecuatorianos.

Lo legal, por tanto, ya no se limita a una indagación exegética, gramatical o histórica del texto de la ley abordada desde la ciencia jurídica, sino que obliga a realizar indagaciones multidisciplinarias que den cuenta de cómo se constituyen y funcionan sistemas jurídicos no positivos dentro de la unidad jurídico-política del Estado Nación. En este sentido, como sostiene Stavenhagen (s/f): "En sociedades en las que prevalece la costumbre jurídica, la identificación de lo legal es una tarea de investigación y definición. No existe, por lo general, un aparato administrativo específico ni los especialistas profesionales encargados de elaborar y/o aplicar el derecho".

A esto debe añadirse lo que sostiene el penalista español Emiliano Borja (2003), cuando advierte que: "los principios del derecho indígena están formulados de manera distinta que el derecho estatal", lo que significa ubicar el contexto que permita su identificación.

En este sentido, la comunidad (léase pueblo) que no tenga como referencia de organización y funcionamiento el sistema jurídico positivista, identifica el ordenamiento y funcionamiento de su sistema jurídico ubicando la forma como operan los mecanismos de restricciones de conductas de-

seables y reprochables vigentes, en el marco de su espectro socio-político y cultural. La ubicación de las conductas consideradas por la sociedad en cuestión como válidas, legítimas, aceptables, ejemplares, etc., será un camino para identificar las conductas consideradas como inaceptables, reprochables, censurables en la comunidad (léase parte de un pueblo); a partir de lo cual, se establecen los comportamientos obligatorios que, de ser contravenidos, acarrearán una sanción.

Como resultado de este ejercicio, se alcanzará lo que Nader (1998: 92) considera la vía apropiada de análisis, que consiste en identificar la 'relación' entre la organización social y el desarrollo de mecanismos de litigio.

Las conductas sociales de una cultura determinada están estrechamente ligadas, también, a sus concepciones cosmogónicas y a los valores y principios que van construyendo y resignificando en una dinámica de relación endógena y exógena con diversos grados de intensidad, dependiendo de la cultura de que se trate, así como con el sistema de poder que se encuentre en vigencia al interior del grupo. En este sentido, el conjunto de creencias, acciones, prácticas, mecanismos, asociados a sus formas de relación social y de definición de los espacios de poder, configuran sus sistemas jurídicos<sup>19</sup>.

Las comunidades indagadas constituyen grupos sociales que por razones históricas y políticas han permanecido dentro del Estado Nación en condiciones de subordinación respecto del orden nacional. No obstante, y a pesar de haber sido sometidos a diversos procesos de transformación cultural, es posible observar importantes y variados rasgos característicos que se manifiestan de diversas formas en su vida cotidiana, otorgando contenido a la diversidad étnico-cultural del Ecuador y a su capacidad de emancipación frente al Estado.

---

19 Para Cárcova (1995: 91), una observación a distancia de lo que ocurre en sociedades premercantiles, indígenas por ejemplo, demuestra que sus miembros se comportan de cierta manera, producen casi todos y casi siempre las mismas conductas, y que en algunas ocasiones ocurren actos de 'puniación' de conductas desviadas del patrón común. Esto nos lleva a decir que esa sociedad tiene determinadas normas, y que todos las cumplen, y cuando no es así, se cumplen otras normas de la misma comunidad que castigan el incumplimiento. En este caso, estamos frente a una comunidad que dispone de un sistema jurídico.

## Elementos del sistema jurídico de los pueblos, autodenominados nacionalidades, shuar, achuar y kichwas de Pastaza y del pueblo afro-ecuatoriano del norte de la provincia de Esmeraldas.

Como rasgos socio-culturales generales encontramos que, por ejemplo, sus sistemas de parentesco están basados en el modelo de familia extendida compuesta por parientes consanguíneos y afines, que se mantienen alrededor de un jefe familiar que no siempre es el padre o la madre. En este sentido forman parte de lo que Nader (1998: 93) define como: “pueblos divididos en secciones endogámicas distintos a pueblos cuyas lealtades son multidireccionales, en donde hay grupos no basados en el parentesco”.

Los sistemas de propiedad se afincan en la propiedad colectiva administrada y manejada por el grupo bajo un criterio que se asemeja más al concepto de soberanía y derechos patrimoniales que al de propiedad individual. Aunque internamente hay propiedad individual de bienes muebles e inmuebles, su sentido, a diferencia del otorgado por el sistema de propiedad liberal<sup>20</sup>, está estrechamente ligado a los fines comunitarios. Dentro de las tierras colectivas, la propiedad individual, así como los derechos sucesorios, operan únicamente entre sus miembros y mientras dure su presencia o relación concreta con la comunidad.

Los sistemas de producción, aunque en algunos casos mantienen vinculaciones precarias con el mercado nacional en calidad de abastecedores de materias primas o de consumidores marginales, se afincan en la producción de autoconsumo familiar y comunitario, con una alta dependencia del medio ambiente que les circunda; no se encuentra el concepto de acumulación, propio del sistema capitalista, sino del usufructo de la naturaleza.

Los sistemas económicos se fundamentan en el intercambio, el trabajo compartido, el cambio de manos, la minga, y aunque conocen y participan, en diversos grados, de la producción para el mercado, así como se incrementan sus demandas de dinero, mantienen limitaciones materiales e ideológicas para ingresar al sistema económico capitalista, por lo que muchos programas y proyectos de tipo productivo, inspirados bajo el sistema y concepción de reproducción del capital, han fracasado.

---

20 El sistema de propiedad liberal afincado en la propiedad individual se fundamenta en el contrato privado, en el concepto de apropiación privada de la naturaleza y de la riqueza. Expresión, también, de una cultura occidental capitalista que escinde, entre otros aspectos, el trabajo de la propiedad.



La organización política, afincada en los vínculos y alianzas familiares con escasas relaciones multidireccionales, determina sistemas de cargos y representaciones basadas en el prestigio, la solidaridad, la ejemplaridad y la reciprocidad, distintos a los mecanismos de la democracia formal imperante en el contexto nacional, a pesar de que la institucionalidad comunitaria que les fuera impuesta con el proceso de agrupación en comunidades, a mediados del siglo pasado, tenga orígenes liberales.

Las relaciones con el Estado y la sociedad nacional, marcadas por la subordinación, se han venido intensificando en las últimas cuatro décadas debido a la ampliación del espectro de intereses económicos y políticos, desarrollo de infraestructura pública, crecimiento urbanístico, etc., que atraviesan e influyen en sus zonas de vida. En tanto que en este tipo de relaciones es obvia la diferenciación cultural, generalmente definida por una pugna entre el autoritarismo de los unos y la resistencia de los otros.

Dicha resistencia no se ha dado únicamente en lo que tiene que ver con las relaciones con la sociedad nacional y sus representantes, sino también en el ámbito interno de las comunidades, adaptando y resignificando los modelos sociales y organizativos impuestos a sus bases cosmogónicas y políticas. Un ejemplo de ello es la organización comunitaria que buscaba imponer principios de funcionamiento y actuación democrática marcados por la jerarquía, la normativa comunitaria y la elección democrática, y al cabo de más de tres décadas vemos que en ella han atravesado las relaciones y alianzas familiares, así como los principios de ejemplaridad, solidaridad, prestigio y reciprocidad que han definido sus relaciones tradicionales.

A escala interna, estas relaciones de lucha y resistencia han marcado la manera como miran sus propios problemas y han sido la base sobre la cual se han ido definiendo sistemas normativos y de control social, que representan su sistema jurídico, configurando lo que Laura Nader (1998: 174) sostiene: “la evolución de cualquier disputa es el resultado de su historia cultural y de las relaciones a través del tiempo entre muchos participantes, solo algunos de los cuales se encuentran en el juzgado”.

Una de las características de este sistema tiene que ver con la identificación que se hace del ‘otro’ como fuente de conflicto y pérdida de armonía comunitaria. Para las comunidades investigadas, la vida familiar y comunitaria tradicional tiende a ser armónica, encontrando soluciones y salidas a la mayoría de los problemas que enfrentan. Esta situación se ha vuelto com-

pleja con el incremento de la relación y la presencia del 'otro' —en este caso la sociedad nacional y sus actores públicos y privados— dificultando, muchas veces, el manejo y resolución de problemas y conflictos.

No obstante, los problemas son perfectamente manejables y solucionables por los estamentos comunitarios que no se limitan a la directiva de la comunidad —en la que actúan los dirigentes electos, los mayores prestigiosos de la comunidad, los *yachac* o sabios, dependiendo de la comunidad— sino que incluyen a las organizaciones de segundo y tercer grado de las que son parte.

El objetivo del tratamiento de un problema o conflicto es buscar la 'mejor solución' que logre restituir el buen nombre, el prestigio, el respeto y la reintegración social de quien infringió una norma o un derecho particular o comunitario. Esto demostraría que el actor o demandante, al tiempo que reivindica su interés particular, actúa como vía de equilibrio de la desarmonía social.

Entre los mecanismos para encontrar la 'mejor solución' está, de partida, la instauración de un diálogo entre partes. Este proceso de diálogo, en pocas ocasiones llega a involucrar únicamente a los actores en disputa, por lo general, se vincula a parientes consanguíneos y políticos, compadres o personas prestigiosas (ex presidentes de la comunidad), en la búsqueda de soluciones. Se vincula, también, a representantes estatales como el teniente político, ya sea para avalizar las decisiones previamente tomadas en el ámbito comunitario o para apoyar la búsqueda de soluciones.

El proceso contempla una indagación por diversos medios —conversaciones con diversos actores, cruce de información, observación de comportamientos, evaluación de los comportamientos previos de los actores, etc.—, tendiente a esclarecer los hechos. Por lo general, el infractor o acusado no niega los cargos, por lo que el esclarecimiento de los hechos tiene que ver con la identificación de los motivos y razones que llevaron al infractor a cometer los hechos, así como la mejor manera tanto de restituir el daño causado como de reencauzar las acciones de quien cometió el error.

En la búsqueda de mecanismos de solución, mantienen criterios abiertos que permiten, inclusive, usar nuevos actores que no surgen ni de la iniciativa estatal, ni de la comunitaria. Es el caso de los denominados 'paralegales', o personas con niveles básicos de instrucción sobre las leyes nacionales, formados por organismos de la sociedad civil que buscan apoyar la re-

solución de conflictos comunitarios mediante la aplicación de mecanismos alternativos. Si bien esto no está generalizado, los pocos ejemplos que tenemos hacen ver la flexibilidad que tienen los estamentos comunitarios para adoptar mecanismos, procedimientos, actores, que puedan apoyar su gestión y acciones jurisdiccionales.

Su flexibilidad, sin embargo, no es tal al momento de acudir a un juzgado gubernamental, debido, tal como se veía en la etnografía antes relatada, a razones prácticas e ideológicas de parte de las comunidades indígenas y afroecuatorianas. Razones prácticas como las distancias, costos, dificultades de lengua, desconocimiento de procedimientos; razones ideológicas en cuanto a la participación de los actores en el proceso de tratamiento del problema y búsqueda de soluciones, delegación total del caso al juez y los abogados, incredulidad acerca de la eficacia del sistema judicial oficial, entre otros.

La aceptación del teniente político, así como el uso que se hace de su autoridad —dada en primera instancia por imposición estatal—, es vista como positiva por las comunidades cuando dichos funcionarios han sabido adaptar su gestión a algunos de sus mecanismos y procedimientos propios. En este caso, opera una demanda de reciprocidad que consiste en que el reconocimiento de la autoridad del teniente político vaya a la par del reconocimiento, por parte de éste, de sus autoridades, normas y procedimientos. Esto hace que muchos procesos llevados por dichos funcionarios no sean, en estricto, actos de autoridad estatal, sino de coordinación con las autoridades comunitarias para instaurar el orden.

El reconocimiento constitucional de los derechos colectivos y las facultades jurisdiccionales para los indígenas y afroecuatorianos ha impulsado la búsqueda de mecanismos de fortalecimiento de sus sistemas organizadores y jurídicos; sin embargo, enfrentan dificultades ante nuevos problemas para los cuales no siempre tienen soluciones.

Por efecto de la migración temporal de miembros de la comunidad que les trae de vuelta con costumbres y valores modificados —trastocados en muchos casos—, y por los vínculos temporales —de comercio, laborales, educativos, de relaciones públicas e institucionales, de gestiones, de representación comunitaria— con la sociedad nacional, los casos de desobediencia a la autoridad comunitaria vienen constituyéndose en problemas que afectan tanto a la vida comunitaria —al trabajo tradicional: cambio de manos o mingas—, a sus posibilidades de auto subsistencia, como al liderazgo

tradicional y comunitario de sus representantes, con efectos en los niveles de autoridad para resolver conflictos o problemas.

Esto implica, además, el incremento de problemas y la aparición de nuevos conflictos al interior de las comunidades, frente a los cuales la iniciativa comunitaria se ve limitada, ya sea por desconocimiento de sus causas y efectos, o porque muchos de ellos tienen que ver con las deficiencias y ausencia de control social y policial de las autoridades gubernamentales en sus áreas de asentamiento (violaciones, presencia de pandillas, robos, incremento de la violencia, etc.).

Los elementos descritos configuran los rasgos generales del denominado derecho indígena de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos de las zonas estudiadas, que opera, en actos de diferenciación con el sistema legal gubernamental, mediante mecanismos de reajuste (aplicación del diálogo y el consejo), reciprocidad (protección del buen nombre y de la convivencia comunitaria) y solidaridad comunitaria (búsqueda conjunta de soluciones satisfactorias para todos). Algunas de estas características son similares en otros pueblos de la Amazonía, en el caso de los indígenas, y en el norte de Esmeraldas, en el caso de los afro-ecuatorianos; sin embargo, cada zona tiene matices y rasgos propios que no permiten establecer mayores grados de generalidad.

A pesar de la variabilidad y diferencias entre uno y otro pueblo, se trata de verdaderos ordenamientos jurídicos armados sobre la base de una norma fundante o norma de reconocimiento<sup>21</sup>, que hace que la mayoría de sus miembros conozcan, acepten, asuman y se sometan a las reglas de relación y control que se encuentran vigentes; así como que reconozcan y legitimen a las autoridades que los representan.

---

21 Para Cárcova (1995: 98-100), las discusiones dentro de la teoría general del Derecho acerca de la norma fundante (Kelsen) o reglas de reconocimiento (Hart), plantean lo que Kelsen, al final de sus días admitiera y es que la norma fundante representa la ficción —mito— de una sociedad organizada —estado—. Esta ficción o mito tiene lugar en un espacio y tiempo determinados, por lo que cada país, cada sociedad, tiene su propia ficción jurídica como sus propios mitos, lo que representa un fenómeno 'histórico', en el sentido de que cambia cuando cambia el grupo social que ostenta el poder. Este mito, que es un discurso justificativo de la nueva constitución (orden vigente), constituye la norma fundante que tiene por objeto convencer de que, de ahora en adelante, debe ser obedecida la nueva constitución. Según este planteamiento, la existencia de ficciones o mitos que sustentan las normas de reconocimiento acatadas y observadas por los miembros de una comunidad indígena, hace posible hablar de la existencia de sistemas jurídicos indígenas, así como de un pluralismo legal vigente al interior de un espacio jurídico-político.

Las discusiones sostenidas durante años entre juristas y antropólogos — por ejemplo, acerca de la ley y el derecho— centradas hasta hace poco en dilucidar la existencia o no de leyes dentro de sociedades tribales o indígenas, quedaron superadas con la vigencia del Convenio 169 de la OIT sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales, y el reconocimiento que varias de las constituciones latinoamericanas hicieron en la década del noventa a los derechos colectivos de pueblos indígenas, afro descendientes y comunidades locales.

La discusión, por tanto, plantea en los actuales momentos cuestiones relacionadas con la necesidad de poner en práctica una adecuada interpretación que haga viable la vigencia de las disposiciones constitucionales referentes a derechos indígenas y afro-ecuatorianos, incorporando la interpretación cultural en su ejercicio.

Esto, no obstante, no es tarea fácil. Existen dificultades de aplicación de la norma constitucional debido, como advierte Catalina Botero (2003), entre otras cosas, a la textura abierta de la Constitución, que hace que sus disposiciones tengan un carácter general. Esto obliga a una indagación de la noción de dignidad humana que se encuentre vigente en un pueblo o comunidad determinada, por ejemplo, o a la identificación de si una conducta o medida determinada representa un trato cruel o degradante que signifique un acto de tortura.

Otros problemas de aplicación de los derechos colectivos constitucionalizados están relacionados con la resistencia de grupos de poder a la vigencia de estos derechos, así como con problemas técnicos al momento de aplicar una lectura integral del bloque constitucional —que incluye no solamente al texto de la Constitución sino a los tratados y convenios internacionales referentes al tema—, así como las disposiciones referentes al establecimiento de competencia y coordinación entre los sistemas informales y el sistema formal.

### **Actos y comportamientos que de manera potencial o real alteran la paz social interna**

Si partimos del criterio de que al interior de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos estructurados sobre la base de formas organizadoras determina-

das, se encuentran vigentes un conjunto de normas organizadas alrededor de una norma fundante o norma de reconocimiento, veremos que éstas regulan conductas deseables y reprochables, así como establecen puniciones a conductas que se salen de la actuación común, y que, en ocasiones, coinciden con las acciones establecidas como punibles en el sistema jurídico gubernamental.

En este sentido, en las comunidades indagadas se observan cuatro líneas de actos reprochables o punibles frente a los cuales las comunidades tienen distintas normas y mecanismos de solución. Éstas son: actos punibles en la comunidad que no lo son en el sistema formal; actos punibles en el sistema formal pero con significación propia para las comunidades; actos que se resuelven con mecanismos similares a los establecidos por el sistema formal, y actos que por su novedad y relación con la sociedad nacional aparecen como irresolubles en los actuales momentos.

a) Actos punibles en la comunidad que no lo son en el sistema formal

En las comunidades de estudio, los chismes, las mentiras, dentro de las comunidades indígenas, y los bochinches, las mentiras y los chismes, dentro de las comunidades afro, constituyen actos reprochables por la comunidad, sin que lo sean para el sistema gubernamental.

Estos actos son importantes para la comunidad porque no siempre afectan únicamente a los directamente involucrados, sino que tienen repercusiones en el conjunto familiar y comunitario, así como distintos grados de gravedad, por lo que generalmente se desarrolla un conjunto de mecanismos directos e indirectos para su control y tratamiento.

Con respecto a los chismes y bochinches, se observa una triple connotación respecto del significado de estos actos. Como hecho social, aparecen como mecanismos de igualación social cuando representan una reacción en contra de alguien que ha conseguido o alcanzado algún logro personal, social o económico que, por encontrarse en una situación ventajosa frente al resto de miembros, amenaza con romper la armonía social. Como un mecanismo de disuasión de pleitos opera mediante la amenaza de desprestigio: quien llega a ser catalogado como chismoso o 'bochinchero', pierde su prestigio social, lo que repercute en el sistema de autoridades y cargos comunitarios. Puede aparecer también como hecho punible, catalogado como un 'delito leve', a veces con graves repercusiones y efectos.

El caso del chisme afro descrito en la etnografía, es ilustrativo para identificar la vía mediante la cual puede llegar a convertirse en un hecho de mayor gravedad que obliga a los involucrados a poner en acción mecanismos de defensa, esclarecimiento y reivindicación. El afectado consideró que el referido chisme ponía en riesgo su vida, por lo que presentó el caso al teniente político, involucró a un paralegal chachi en el proceso y exigió una rotunda identificación del responsable. Esta estrategia de defensa de la víctima no encontró resistencia alguna de parte de la pareja de esposos que también resultaron ser víctimas del chisme, por lo que no rehusaron acudir a la tenencia política y enfrentar al verdadero responsable. El pleito terminó cuando se logró identificar al chismoso, éste reconoció su error, y se le estableció una multa por el acto, así como su forma de pago.

Los chismes y bochinches que derivan en grandes problemas afectan, por lo general, no solo a los directamente involucrados, sino a sus familias e incluso a otros miembros de la comunidad, así como pueden derivar en actos de mayor gravedad como muertes o hechos de sangre.

Los mecanismos directos de control de este tipo de acciones contemplan la denuncia y la demanda de esclarecimiento de los actos que pueden implicar aclaraciones que limpien el buen nombre de los involucrados, sanciones pecuniarias y sanciones sociales, tan graves para la vida comunitaria, como la catalogación de chismoso o bochinchero.

b) Actos punibles en el sistema formal pero con significación propia para las comunidades

Los casos de venganza —muerte que venga una muerte anterior o un mal arreglo—, muerte por adulterio y mala práctica del chamanismo representan actos de mayor gravedad para la comunidad; sus efectos, la muerte de uno de sus miembros, tienen significados especiales y específicos dentro del grupo, y representan los casos que pueden entrar en contradicción con los mandatos constitucionales que tienen a la vida como un bien jurídico protegido y prohíben la pena de muerte.

Aunque en la actualidad las comunidades asumen un discurso a favor de la vida y declaran haber terminado con los ciclos de guerra y venganza tribales anteriores a la constitución de comunidades, aún ocurren hechos de venganza tanto en las comunidades indígenas como en las afro, así como

muerres justificadas por la mala práctica de un chamán, en el caso de las comunidades indígenas.

Estos hechos parecen ocurrir en la actualidad tanto por los valores que se atribuyen a la vida —para un indígena amazónico el alto valor que se atribuye a la vida hace que se sostenga la idea de que una muerte solamente se subsana con otra muerte<sup>22</sup>—, como por las dificultades que tienen de asumir los mecanismos de solución que plantea el sistema gubernamental en estos casos, y las dificultades ideológicas y prácticas de acceso a la justicia formal, a las que nos hemos referido anteriormente.

Tradicionalmente, con la venganza se respondía a problemas como alianzas fallidas, disputas territoriales y de recursos del bosque, disputas familiares, guerra chamánica, etc. En la actualidad, algunas disputas fallidas así como la mala práctica chamánica parecen quedar como detonantes de este tipo de actos. Además, la venganza ha quedado reducida al ataque del directamente involucrado y no del grupo familiar como antes ocurría. En este sentido, lo que antes representaba una responsabilidad social que asumía el grupo afectado por una muerte, o un acuerdo o disputa fallida, parece haberse reducido a una responsabilidad moral que puede, o no, asumir algún miembro de la familia ofendida en contra del causante directo de la ofensa.

Se debe anotar, no obstante, que la venganza no solo representaba un hecho real de muerte, sino también un mecanismo de disuasión y de diferenciación frente al grupo enemigo, que le dotaba de efectividad retórica y práctica. En la actualidad, la práctica real de la venganza parece continuar teniendo tal efectividad retórica, aunque públicamente se declare su rechazo, por lo que, en este sentido, representaría un mecanismo de regulación, disuasión y prevención.

---

22 Laura Rival (1996: 77), en su estudio sobre los huarani, advierte que para ellos la muerte representa una gran ausencia y genera desequilibrios internos frente a los cuales reaccionan porque les obliga a aceptar cambios no deseados. Con sus especificidades en cada pueblo, los indígenas amazónicos —shuar y achuar—, que también vienen de una experiencia de haber sido un pueblo guerrero, tenían a la muerte por venganza como un mecanismo de ajuste y diferenciación. El ejercicio tradicional de la venganza opera como un hecho social que convoca al grupo familiar a preparar el ataque que se dirige al grupo rival, no a un miembro en particular. Esta práctica derivaba en el establecimiento de derechos y obligaciones. Obligaciones como la determinación de quién o quiénes están obligados a ejecutar la venganza, y derechos sobre las áreas territoriales abandonadas por el grupo vencido.



El discurso local identifica la venganza como un mecanismo de justicia propia y tradicional; sin embargo, como sostienen algunos autores (Rival, 1996; Harris, 2000), la venganza, antes que un mecanismo de justicia intra o interfamiliar, era, y lo sigue siendo, una señal de carencia o de falta de otros mecanismos de resolución de conflictos en la relación interfamiliar y comunitaria, en tanto no resuelven el problema sino que lo potencian, al desencadenar ciclos de muertes y venganzas.

El agrupamiento en comunidades, y con él la reducción y delimitación de sus espacios de vida, aportaron al establecimiento de mecanismos alternativos de resolución de conflictos territoriales y de recursos intercomunitarios, así como de la mayoría de conflictos interfamiliares. En los actuales momentos, se pueden advertir esfuerzos por encontrar medios alternativos para resolver los problemas de mala práctica chamánica mediante vías que excluyan la muerte.

Según testimonio de Jimbicti (2003), para enfrentar los casos de muerte por adulterio, venganza o mal uso de la brujería, la FICSH, en asamblea ordinaria realizada en el año 2003, tomó la decisión de: “Expulsar de la comunidad y enajenar los bienes del homicida a favor de la o las viudas y de los huérfanos”. Para la FICSH, el mantenimiento de la práctica ancestral de la venganza provoca el fraccionamiento de las comunidades, debilita a la organización y supone la autoextinción de la población. La pena occidental de cárcel por homicidio tampoco ha resultado efectiva para detener la práctica de la venganza porque cuando el homicida regresaba, luego de penar la culpa, las matanzas continuaban.

La muerte por adulterio ocurre, por lo general, exclusivamente entre los indígenas debido a las peculiares formas de relación familiar, algunas de las cuales las identificamos en la etnografía. Entre los shuar y achuar las reglas son más estrictas que entre los kichwas, por lo que los hechos de adulterio, son generalmente vengados con la muerte de la pareja adúltera, sin que les sean convincentes medidas alternativas como la separación de la pareja.

Los hechos catalogados como mala práctica chamánica —que ocurren básicamente entre comunidades indígenas—, si bien pueden derivar en la actualidad en la muerte del chamán acusado de haber realizado una mala práctica —haber enfermado o matado a alguien—, están siendo tratados por las comunidades con el ánimo de encontrar soluciones alternativas. Mecanismos de prevención como la legitimación comunitaria del chamán, o

mecanismos punitivos como la sanción mediante el despojo de poderes, se están ensayando en varias comunidades a fin de evitar las muertes.

c) Actos que se resuelven con mecanismos similares a los establecidos por el sistema formal

Los actos que afectan al interés comunitario, como la desobediencia a sus autoridades, el desacato a disposiciones comunitarias —sean de sus miembros o de sus representantes— o la falta de participación en las actividades comunitarias; aquéllos que afectan derechos patrimoniales, como disputa de linderos inter e intracomunitarios, robos de chacras, falta de participación en mingas familiares; así como los que afectan intereses personales, como peleas, agresiones físicas, disputas entre parejas, se enfrentan con mecanismos similares a los vigentes en el sistema formal, aunque con características y significados propios.

Estos mecanismos son aplicados directamente por las autoridades comunitarias cuando, por cualquiera de las razones anteriormente analizadas, no trasladan los casos a la justicia formal (por lo general al teniente político). Como excepción, tenemos los conflictos maritales (sostenimiento de hijos) entre los afro, que en pocas ocasiones se litigan con la intermediación de terceros en vista de que en su mayoría son absorbidos por la familia ampliada (de la madre por lo general).

En este sentido, hechos como los indicados son tratados a partir de una denuncia, generalmente verbal, presentada por quien se siente afectado por el acto; se someterán a un proceso de indagación y a una instancia probatoria por distintos medios, algunos muy peculiares como la evocación de mitos; todo lo cual tendrá como desenlace la identificación del acto punible, sus responsables y el establecimiento de una sanción o pena.

Este proceso coincide con la descripción de Nader (1998: 129) de los procesos taleanos: “Una sociología del caso reconoce diferentes segmentos, como inicio, asignación (‘pasar’ un caso o elegir un juez), audiencia (todo el encuentro entre participantes) y resultado final”.

Por otro lado, el proceso no se aplica ni en los tiempos establecidos por el sistema formal, ni con los medios de indagación y de prueba, menos aun con los actores especializados que manejan los procesos gubernamentales.

Los tiempos son variables, pero sin duda significativamente más cortos que los que se toma el sistema formal. Los medios de indagación y de prueba son en muchas ocasiones distintos y, por lo general, excluyen medios escritos o técnicos, incluyen testimonios y análisis de la calidad moral de los involucrados. En el manejo del proceso, si bien tienen a la cabeza a la autoridad comunitaria, ésta actúa más que como juez, como árbitro del proceso, quien está abierto al análisis y sugerencias, no solo de los actores en conflicto sino de familiares, líderes tradicionales o parientes políticos que puedan ser convocados para su tratamiento.

d) Actos que por su naturaleza y relación con la sociedad nacional aparecen como irresolubles en los actuales momentos.

Dentro de esta línea está el control de pandillas, varios casos de violaciones y robos violentos.

Estos hechos son relativamente nuevos para algunas de las comunidades —las kichwas y afro en el caso de estudio—, frente a los cuales sus mecanismos internos no resultan apropiados ni efectivos.

Como se sostenía anteriormente, estos actos tienen relación con las deficiencias de control social y policial del sistema nacional, lo que es percibido por las comunidades, sin que por ello tomen iniciativas para encontrar mecanismos internos de control y sanción. Esto se debe, entre otras cosas, a que en muchos de estos actos están involucradas personas no pertenecientes a las comunidades, lo que significa que corresponde a la justicia formal su juzgamiento y sanción.

Entre la preocupación, el asombro interno y la falta de control gubernamental, estos actos revisten mucha gravedad para las comunidades y permanecen hasta la actualidad sin resolver.

Se ensayan algunos mecanismos estableciendo reglamentaciones internas que conminan a sus miembros que regresan a las comunidades a someterse y acatar las normas que rigen la vida comunitaria, sin embargo, no siempre resultan efectivos.

Una característica sobre los actos de transgresión dentro de las comunidades analizadas tiene que ver con la idea de que nunca peleaban por gusto. Tanto en las comunidades afro como en las indígenas se sostiene que siempre hay alguna razón para cometer un acto, lo que está ligado con el he-

cho de que por lo general los responsables no niegan los hechos, y dentro de los procesos se busca dilucidar las razones por las que se han cometido. Este tipo de arreglo es catalogado por varios autores como un 'ajuste entre rivales'.

Laura Rival (1996) identifica un comportamiento similar dentro de los huaorani, mientras que Max Gluckman (1978: 249) habla de este comportamiento con relación a grupos tribales en África, dice:

Una disputa entre los nuer consiste ordinariamente en agravios mutuos que se equilibran, porque una persona no comete sin motivo un acto de agresión a no ser en materia sexual. No roba la vaca de otro, la golpea o retiene el ganado de su esposa cuando se divorcia a no ser que tenga algún motivo para hacerlo. Por consiguiente, es muy raro que una persona niegue los daños que ha causado. Pide que se justifique, de tal manera que un arreglo es un ajuste entre rivales. En todo caso, pueblos como los nuer, al levantar la defensa de un derecho, sitúan esa defensa en términos de rectitud.

### La noción de armonía como mecanismo de tratamiento y resolución de los conflictos

Es común entre los habitantes de las comunidades estudiadas, cuando se les pregunta sobre lo qué significa para ellos transgresión, responder diciendo que es la falta de armonía y tranquilidad interna. Así también, a la pregunta sobre las principales responsabilidades de sus autoridades, responden diciendo que es cuidar la tranquilidad, paz y armonía de todos. En general, se definen como comunidades armónicas en las que no hay grandes problemas, y los que aparecen, son solucionados por sus miembros.

La voluntad general parece encaminarse a evitar peleas y discusiones. Un anciano kichwa considera que las discusiones entre indígenas equivalen a un insulto al propio cuerpo, al propio ser, por lo que no es bueno discutir entre indígenas.

De inicio, estas declaraciones sugieren que al interior de las comunidades existe ausencia de conflicto presentándose como un conjunto social armonioso e ideal; sin embargo, este tipo de declaraciones, que son más apelaciones discursivas que una realidad palpante, ha sido identificado por algunos autores, como la antropóloga Laura Nader, como 'ideología armóni-

ca', mantenida por pueblos con experiencias de dominación colonial que en la actualidad sostienen resistencias contra hegemónicas frente al poder dominante.

Nader (1998: 32) sostiene que:

En la presentación de sí mismos, los dirigentes taleanos se empeñan en creer y hacer creer a los fuereños que sus relaciones internas son armoniosas y equilibradas. Incluso cuando uno se vuelve más al lugar y conoce muchas instancias de discordia y división entre los usuarios del juzgado, los taleanos prefieren describirse como pacíficos y armoniosos. La armonía, sostienen, es lo que los distingue de los demás —los pueblos de la Sierra, del Valle o de Los Cajonos—, que no son pacíficos. De este modo, estamos más en el dominio del pensamiento ideológico que en el de las circunstancias reales. Los taleanos operan con la premisa de que si no vivieran vidas pacíficas y armoniosas, el Estado interferiría en sus asuntos.

El planteamiento de Nader es muy importante por las coincidencias que se encuentran tanto con el discurso armónico sostenido por los entrevistados en la presente investigación, como con los esfuerzos de diferenciación que hacen respecto de los 'otros', básicamente, defendiendo mantener una mejor vida, en el sentido de unión, armonía, reciprocidad, solidaridad, etc.

Tanto para los afro como para los indígenas, la violencia con la que se perpetran los robos y las violaciones, en la actualidad, es aprendida en las ciudades a las que acuden sus jóvenes en busca de trabajo o estudios. La comunidad, es un espacio de re-socialización que logra que muchos de ellos vuelvan a un buen comportamiento mediante el respeto de las normas comunitarias. Algunos testimonios mencionan que chicos que participan en pandillas en la ciudad se portan bien en la comunidad.

Para Nader, "la ideología armónica ha sido una parte importante de la transformación social a través del derecho en la colonización occidental de tipo político y religioso, así como una clave de los movimientos contrahegemónicos de autonomía" (Nader, 1998: 22). El discurso de la armonía, puede ser utilizado como discurso de resistencia o como discurso de dominación, al tiempo que recuerda que la cultura de la armonía se constituye como parte del desarrollo del cristianismo como religión mesiánica, asociado con economías políticas particulares. Como discurso de resistencia puede ser

un discurso contrahegemónico, como discurso de dominación puede convertirse en opresión. Dice: “Las ideologías armónicas pueden usarse para reprimir a los pueblos, socializándolos hacia la conformidad en contextos coloniales, o para resistir el control externo, como hacen los zapotecos taleanos” (1998: 361).

Por ello sostiene, junto con Rose (1988, citado en Nader 1998), que la armonía debe reducirse a sus varios componentes para poder entender su significado y poder de control.

En el caso ecuatoriano, un ejemplo de discurso armónico de dominación es el que sostuvieron las misiones cristianas y evangélicas a fin de pacificar a pueblos guerreros de la Amazonía, así como para reagruparlos en comunidades o centros, favoreciendo el despeje de grandes áreas de bosque que luego fueron ofertadas por el gobierno a petroleros, mineros, ganaderos, caucheros, madereros, palmicultores y otros empresarios de los recursos naturales.

Los discursos armónicos sostenidos por los miembros de las comunidades estudiadas, mientras tanto, aunque a primera vista pueden confundirnos creando la idea de que se refieren a un estado real y permanente, parecen representar a esos discursos contrahegemónicos de los que habla Nader, en vista de la constante apelación a la diferenciación con el mundo exterior que hacen, y a la resistencia que tienen frente a la intervención estatal al interior de sus comunidades. Para Nader, este discurso es utilizado por las comunidades —zapotecas— para resistir y mantener la autonomía que requiere su subsistencia, así como para mantener en raya al mundo exterior. Dice:

Entre los zapotecos de Talea, su tradición armónica tiene origen español y cristiano, lo que me lleva a proponer que los usos de la armonía son políticos y que los estilos legales, siendo un componente de la ideología política, vinculan armonía y autonomía o armonía y control (1998: 35).

La ideología armónica es, por lo tanto, un producto de casi quinientos años de encuentro colonial, así como una estrategia para resistir la hegemonía política y cultural del Estado.

Para Nader:

Al parecer, los componentes básicos de la ideología armónica son los mismos en todas partes: un énfasis en la conciliación; un reconocimiento de

que la resolución del conflicto es inherentemente buena y que lo contrario —la continuación del conflicto y la controversia— es malo o disfuncional; una concepción del comportamiento armonioso como más civilizado que el comportamiento de disputa; una creencia en que el consentimiento tiene más valor de supervivencia que la controversia (1998: 26).

El discurso armónico, en el caso de las comunidades ecuatorianas, se asienta, además, en la idea de que la sanción no es la mejor vía de corrección de las malas conductas, por lo que les resulta más eficiente, tanto con relación al tiempo como a su contenido, la persuasión y reflexión que genera el diálogo y el consejo. La sanción es momentánea, dicen, mientras que la reflexión es permanente.

A tal punto mantienen tal convencimiento que, como veíamos en la etnografía de las comunidades, el teniente político es conminado a dar consejos. Recordemos lo que dice un mayor kichwa: “En la familia el que solucionaba estos problemas es el sabio *yachak*, quien aconsejaba diciendo que la vida es bonita cuando no existe problema. Similar solución da el teniente político, así el problema se solucionaba dialogando”.

Este comportamiento armónico hace que en la dilucidación de conflictos, aunque las sanciones puedan ser materiales (multas pecuniarias o trabajo comunitario), lo que verdaderamente importa es la restitución de la integridad, el buen nombre y el buen comportamiento de los implicados, mediante la cual se restauran la armonía y tranquilidad de la comunidad. Nader dice:

Una de las constantes que aparecen en todos los estudios de caso de los expedientes taleanos puede describirse (...) como el valor atribuido a la armonía y al logro de un balance o arreglo entre los actores principales de un caso. Se trata de un acuerdo alcanzado por una sentencia; a veces, una sentencia alcanzada por un acuerdo. El arreglo de una disputa puede diseñarse para multar, encarcelar, ridiculizar o absolver a los actores principales del caso, pero el resultado deseado es la rectificación. Es el resultado y no el convenio lo importante para el estilo (1998: 151).

Mucho antes que los estudios de Nader, Holleman (1974, citado en Nader 1998: 366) verificaba que la eficiencia de procesos tribales consistía en poner énfasis en la justicia y no en la norma, en los resultados que provoca en las dos partes y no en el convenio. Dice:

La justicia busca resolver el conflicto entre las partes, en lugar de decidir sus aspectos legales en cuanto a derecho. La justicia se vuelve entonces un proceso de persuasión con el acento puesto en el comportamiento razonable de todos los implicados y en un espíritu de dar y recibir. El final victorioso de un proceso tribal es un juicio en que ambas partes convienen formalmente aceptar y observar (1998: 18).

Las comunidades taleanas, como se advierte, mantienen juzgados; es decir, instituciones y autoridades especializadas de justicia, a diferencia de las comunidades ecuatorianas que no se han planteado hasta los actuales momentos esa posibilidad. El estudio de Nader<sup>23</sup>, sin embargo, apunta a demostrar que habiendo asumido el funcionamiento de juzgados, éstos han sido resignificados, acoplándose a su sistema de vida.

Esto haría que la presencia o no de instituciones y autoridades especializadas de justicia dentro de comunidades que sostienen un discurso contrahegemónico con el Estado, no resulta relevante en tanto mantengan mecanismos de resolución de conflictos a su medida. El penalista español Emiliano Borja (2003), verificando esta realidad, sostiene: “Este sistema es más razonable, ético y apropiado a la dignidad humana indígena, que aplicarles a ellos el sistema estatal”.

Más aún, los intentos de diseñar órganos especializados de justicia, dentro de las comunidades indígenas en el Ecuador, han resultado polémicos y conflictivos hasta el momento. Es el caso, por ejemplo, de los justicieros de la comunidad de La Compañía en Otavalo<sup>24</sup> y de varias juntas de defensa campesina que se encuentran operando hoy en día en varias comunidades de la Sierra, que a nombre de asumir una acción especializada de justicia indígena o justicia comunitaria, han estado involucrados en actos de extorsión, secuestro y abuso, que rayan en la delincuencia y provocan graves distorsiones en la práctica de la justicia indígena.

---

23 Encontramos lo mismo en los estudios de Gluckman (1978) entre los pueblos africanos.

24 En el año 2000, en la comunidad de La Compañía se constituyó la Comisión de Justicia Social Autónoma, formada por el presidente del cabildo y un representante de las tres iglesias: mormona, evangélica y católica. Como mecanismo de negociación, la Comisión secuestraba y extorsionaba a los presuntos delincuentes, hasta lograr un acuerdo entre las partes. Por denuncias de los afectados, el Ministerio de Gobierno llevó adelante una investigación que verificó los hechos y culminó con la captura de ocho involucrados, que luego de su juzgamiento cumplen en la actualidad una pena de ocho años de prisión.



Es importante, por tanto, trabajar en la dilucidación de los sentidos de las prácticas locales de justicia, y no considerar que todo acto que aparezca como un ajuste dentro del mundo indígena o afro, puede considerarse como parte de su sistema. En este sentido, ni la justicia por mano propia, ni la acción justiciera de líderes avezados, podría considerarse justicia indígena.

Adicionalmente, habría que considerar que, en la actualidad, no todas las comunidades mantienen prácticas de justicia propias, así como tampoco todas responden a lo que podemos identificar como 'ideología armónica', o justicia de reciprocidad, reajuste y solidaridad. Estas prácticas dependen tanto del grado de respuesta política que den a la sociedad nacional, como del grado de articulación y organización social interna. En este sentido, los grados de afirmación con un comportamiento armónico, en las comunidades achuar que permanecen más alejadas de la sociedad nacional, se definen con más claridad que en el resto de comunidades que por sus procesos internos y sus vínculos con el mundo exterior, se encuentran más desestructuradas e influenciadas.

Nader sostiene:

Desde el punto de vista del derecho local, la avenencia es la política del ajuste. Pero, más importante aun, la ausencia se vuelve la política de la supervivencia cuando las comunidades indígenas tratan de restaurar una solidaridad social perdida a medida que aprenden a vérselas con la amenaza de sociedades más poderosas (1998: 369).

Una acción que no se acople a la avenencia, a la búsqueda de armonía comunitaria y a la reinserción del infractor a la comunidad, por tanto, no podría ser considerada como justicia indígena o afro.

### **La construcción de la norma jurídica**

Las normas a las que se remiten los miembros de las comunidades indagadas no están escritas en códigos o documentos formales, aunque algunas pueden encontrarse, hoy en día, en reglamentos, estatutos o resoluciones aprobados en las asambleas de los centros o comunidades, o de las federaciones a las que pertenecen, ni son emanadas por órganos especializados de elaboración legal.

La Constitución, al otorgar funciones de justicia a los pueblos indígenas, considera que lo hacen aplicando normas y procedimientos propios, de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario (artículo 191, inciso 4).

Una interpretación literal del artículo 191 nos diría que para la Constitución, el término 'costumbre' es equivalente al término 'derecho consuetudinario', por lo que la indagación acerca de la norma consuetudinaria debería centrarse en identificar lo que es o no 'costumbre jurídica' dentro de una comunidad o pueblo determinado.

En esta línea, "los hábitos adquiridos por la repetición de actos de la misma especie", constituirían costumbre, según el *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales* de Manuel Ossorio (1984), mientras que todo lo que salga de tal definición, no podría ser considerado derecho consuetudinario.

Limitar el análisis del derecho consuetudinario a los hábitos jurídicos de una comunidad o pueblo determinado, lleva, a lo sumo, a realizar un examen comparativo para demostrar si dicha costumbre es 'según ley', es 'sin ley' o es 'contra ley'. Los resultados, aunque interesantes para la dogmática formal, resultarían nefastos para los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos que verían reducido el ámbito de interpretación de sus actuaciones, funciones y competencias. Esto, además, representaría una clara vulneración a sus derechos de ejercicio jurisdiccional.

Por largo tiempo, varios antropólogos han buscado demostrar que lo que se identifica como costumbre en las sociedades con pasado colonial es en realidad una invención del imperialismo, que en su afán hegemónico crea un discurso sobre el 'salvaje', como un ser ubicado fuera del tiempo y de la historia, fundamento de la visión reificada y ahistórica de la costumbre, así como de posiciones reduccionistas que tienden a ver a la costumbre como una distorsión del colonialismo (Fitzpatrick, 1990). Han demostrado, además, que mucho de lo que en la ley consuetudinaria es reconocido como costumbre, no necesariamente remite a una práctica o costumbre 'tradicional', en el sentido de haberse originado en un pasado no colonial (Moore, 1986). Esta discusión ha sido fundamental, según Merry (1991), para cuestionar:

la ilusión de que la costumbre es estática y esencialmente obsoleta, mientras que la innovación venía solamente de los líderes políticos nacionales, de lo

alto del sistema político, demostrando que los chagga consiguieron reformular y redefinir su tradición para vivir en un mundo de constante cambio; proceso en el que el pasado es retomado, reformándolo<sup>25</sup>.

De la indagación realizada se puede ver que las normas que son aplicadas para resolver problemas, conflictos o disputas al interior de las comunidades tienen distintas fuentes: unas surgen de lo que puede identificarse como 'costumbre', y son definidas por los entrevistados como normas ancestrales; otras normas han sido claramente receptadas del sistema judicial oficial; mientras que unas terceras, resultan de las asambleas comunitarias o de las asambleas federativas.

#### a) Normas ancestrales

Las normas ancestrales o normas consuetudinarias tienen relación con los mandatos normativos y regulatorios que vienen de cuando vivían en grupos familiares, o con las normas que han surgido de su actual vida en comunidad. Regulan, por lo general, los actos de especial significación comunitaria, como la muerte por venganza, la hechicería o el adulterio entre los indígenas amazónicos, así como aquellos actos punibles en la comunidad que no lo son para el sistema formal (calumnias, chismes, bochinches).

La aplicación de estas normas está legitimada por la comunidad, ya sea porque se atribuyen a mandatos de las fuerzas cosmogónicas que les rigen (*Arutam*, para las creencias del pueblo shuar, enseña el camino para el que va en su búsqueda, mediante el sacrificio del ayuno con *natem*); ya por haber sido una costumbre de sus antepasados para resolver problemas (los abuelos se levantaban a la hora de la guayusa para dar consejos, si reincidían o la falta era grave, establecían castigos como ahumar al rebelde con tabaco y comején), o porque son mandatos de Dios.

Hay que anotar que las invocaciones al Dios cristiano son más marcadas y constantes entre los afro que entre los indígenas, con lo que, en los actuales momentos, se evidencia la vigencia del poder regulatorio de las normas religiosas en sus sistemas normativos.

---

25 Esta discusión es abordada a profundidad en el artículo de María Teresa Sierra y Victoria Chenaut: "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas", en Esteban Krotz (Ed.) 2002.

Una característica de las normas de origen mítico o cosmogónico es que se refieren a normas de conducta, no normas represivas, que actúan como mecanismo precautelatorio o de sanación, no de castigo. Entre los afro, la referencia a la *Tunda* o a cualquier otro personaje mítico se hace a los y las niñas para prevenir o corregir su desobediencia o su mal comportamiento. Entre los shuar, el contacto con *Arutam* se realiza para encontrar el camino del hombre o para curar una enfermedad del espíritu que le ha llevado a caer en una mala actuación. En ninguno de los casos se aplica un castigo material a nombre de la *Tunda* o a nombre de *Arutam*. Para que alguien se someta al ayuno, al aislamiento y a la toma del *natem*, debe mediar su propia voluntad, nunca una imposición.

Las normas que se atribuyen a las prácticas de sus antepasados contemplan tanto medios precautelatorios (consejos), como represivos (castigos corporales), para corregir actos o conductas reprochables.

Otras normas consuetudinarias surgen de la necesidad de encontrar respuestas alternativas a problemas que representan lo que podríamos denominar rezagos de la vida anterior, como es la muerte por venganza. En tanto que no atribuyen valor a la separación conyugal para resolver un problema de adulterio, o someter a la cárcel al responsable de una muerte por brujería, se encuentran ensayando algunos mecanismos alternativos que no debiliten el honor y prestigio del directamente afectado, si éste no opta por ejercer la venganza. La adopción de normas como éstas puede tomar mucho tiempo, pero cuando se las admite, resultan muy eficientes.

Un ejemplo de construcción de este tipo de normas podemos verlo en el acuerdo verbal que se está difundiendo por los centros achuar para respetar la decisión del esposo de no matar a los adúlteros. La norma contempla la sanción para quien azuce o estimule la muerte. De llegarse a adoptar, constituiría un mecanismo alternativo a la muerte por adulterio, que aunque no significaría un pronunciamiento explícito de prohibición, tendría la misma eficacia.

Los encargados de aplicar las normas y procedimientos ancestrales son, por lo general, las personas mayores —ancianos, familiares respetables, compadres, líderes religiosos de la comunidad— aunque, como veíamos en la etnografía, los consejos son utilizados también por las autoridades comunitarias —síndicos, presidentes de asociaciones, presidentes de federaciones—, ya sea como un mecanismo para alcanzar un arreglo, o como un medio procesal, previo o después del establecimiento de responsabilidades y sanciones.

## b) Normas receptadas del sistema formal

La mayoría de normas que regulan las responsabilidades y derechos comunitarios, las disputas personales y patrimoniales, los problemas familiares y de pareja, así como los problemas intercomunitarios, están inspiradas o han sido receptadas directamente del sistema legal gubernamental.

En éstas podemos ver tanto normas de procedimiento, como normas mandatorias, permisivas y represivas.

En la etnografía, veíamos que uno de los medios que tienen las comunidades para aceptar normas exógenas es la participación en causas presentadas en los juzgados. El que alguien de la comunidad presente un caso en el sistema formal puede tener varios significados que más adelante serán analizados, sin embargo, en relación a la formación de normas internas en una comunidad o un pueblo, esto ha representado una oportunidad para que los líderes observen el comportamiento formal de los participantes en el proceso, estén atentos a la conducción del proceso, se fijen en la manera como se realiza la invocación de una norma o un derecho.

Los procesos, por un lado, están cargados de formalidad, son actos ceremoniales en los que todos están atentos a su cumplimiento. Se espera que las denuncias sean acogidas por la autoridad y que ésta actúe investigando, convocando a las partes, evaluando los hechos y las conductas, opinando y acogiendo comentarios, buscando y planteando soluciones que satisfagan a las partes. La inobservancia de los procesos repercute negativamente en contra de la autoridad que puede ser catalogada como un mal dirigente; por lo que pocos, o los más inexpertos, tomarán con descuido la aplicación de procesos.

Por otro lado, para resolver los casos, además de las soluciones que aportan los participantes en el proceso, es común que se invoquen derechos o normas consagradas en leyes nacionales. El respeto a la autoridad y sus decisiones, las obligaciones de participación comunitaria, los derechos de propiedad, los conflictos sobre linderos al interior y entre comunidades, las disputas y separación de parejas, son casos resueltos con una suerte de amalgama formada por los valores comunitarios resguardados por las autoridades tradicionales y comunitarias, conclusiones resultantes de la evaluación de la disputa y normas exógenas conocidas, valoradas por todos como apropiadas al caso.

Como ejemplo de esto, recordemos que en la etnografía se resaltaba el hecho de que los conflictos territoriales y la mayoría de alianzas matrimoniales fallidas, en la actualidad, no se afrontan con la venganza sino que se someten a los mecanismos comunitarios de litigio. Recordemos también que los y las jóvenes invocan derechos de autodeterminación personal para impedir matrimonios acordados, así como la esposa confronta a su pareja haciendo referencia a sus derechos de género y a las prohibiciones legales de maltrato.

Max Gluckman (1978: 240), en sus indagaciones sobre los sistemas normativos de los nuba, resalta el hecho de que varias normas exógenas han encontrado lugar en su nueva ley matrimonial.

### c) Normas establecidas por órgano comunitario de representación

Existen normas al interior de las comunidades que son dictadas por sus autoridades, en asambleas, ya sea al momento de aprobar o reformar estatutos y reglamentos internos, o cuando se presentan demandas de los asambleístas para tratar problemas que afectan a las comunidades.

Una estrategia práctica se observa en el proceso de aprobación de estatutos. Se asume que los estatutos son el instrumento para conseguir la vida jurídica de la organización y que su elaboración debe ajustarse a las exigencias ministeriales; con el tiempo, sin embargo, van modificándolos internamente, por la elaboración de reglamentos internos, y convirtiéndolos en un instrumento regulatorio para toda la comunidad. Esto sucede con los estatutos de los centros o comunidades, así como de las asociaciones y federaciones, mientras que los de asociaciones de deporte, educativas, de producción, etc., nunca traspasan el ámbito particular y gremial. En los reglamentos se pueden encontrar normas orgánicas, regulatorias y punitivas.

Las asambleas también son el espacio para poner a resolución actos que afectan a las comunidades. Un ejemplo de ello es la resolución tomada por la Asamblea del Comité Interfederacional Shuar/Achuar, que prohíbe a toda persona tomar contacto y establecer conversaciones con representantes de las petroleras, a menos que sean autorizadas por la Asamblea. Como la instancia de autorización es la Asamblea, ni los máximos dirigentes de las respectivas federaciones están autorizados para emprender diálogos y negociación con las petroleras, sin su autorización.

Otro ejemplo es la resolución que debió tomar la Asamblea de la FINAE en septiembre del año 2002, convocada para tratar el problema petrolero, pero conminada por los asistentes a tomar una resolución acerca del problema de la práctica actual de la poligamia, terminó por establecer como norma que “quien quiera tener otra mujer tiene la obligación de atender a todas por igual”.

Como se puede ver, el derecho consuetudinario de las comunidades estudiadas se compone tanto de los hábitos jurídicos, muchos de ellos que datan de tiempos remotos, como de normas exógenas incorporadas a sus procesos por considerarlas apropiadas y justas; así también, las normas elaboradas, intencionalmente, por sus órganos máximos de representación, fruto de la voluntad política e ideal comunitario que mantienen hoy.

Esto es una expresión de la dinámica del derecho consuetudinario que se adapta a las nuevas realidades sociales, así como a los cambios que suponen sus relaciones externas e internas. Dinámica que evita el caos, que recupera el orden social y que, lejos de un concepto conservador del derecho indígena, dice mucho de su constante renovación y modernización. En su dinámica, el modelo responde a las necesidades de consolidación del sistema indígena, haciendo uso de mecanismos modernizadores, así como de procesos de resignificación de sus formas tradicionales.

Si se ciñe a las interpretaciones clásicas, que equiparan lo consuetudinario con los hábitos repetidos de manera general, regular y constante en el tiempo, muchas de las normas que rigen en la actualidad las comunidades y pueblos indígenas no podrían ser consideradas parte de sus sistemas jurídicos.

El entendimiento del derecho consuetudinario indígena o local como un proceso arcaico, mecánico, inconsciente, inmóvil e involuntario de repetición, solo ha contribuido a consolidar las políticas de dominación y marginación legal de dichos pueblos, a favor de la aplicación ciega y, aparentemente, independiente del imperio de la ley occidental.

Cobra vigencia, por tanto, la vieja discusión acerca de la ley, la norma, el derecho, en pueblos y comunidades indígenas, afro-descendientes y locales, centrada, ya no en la discusión de su inexistencia —puesto que la Constitución ha resuelto el asunto presumiendo su existencia—, si no en la identificación de su composición, funcionamiento y estructura actual, en miras al respeto, resguardo y coordinación que debe surgir entre los diversos ordenamientos, fruto del mandato constitucional.

El jurista italiano Sergio Cotta (1995: 15-16), al ubicar el tipo de debate que entraña para el derecho formal el análisis del derecho consuetudinario y lo que éste abarca, afirma:

Con mucha frecuencia, es verdad, se sostiene que en algunos pueblos y culturas (no solamente 'primitivos', sino incluso civilizaciones refinadas, como la China clásica) no existía el derecho y sí, en cambio, la costumbre, los usos, los hábitos. Se trata, no obstante, de una distinción 'interna' al derecho mismo, introducida modernamente para diferenciar las normas producidas por un concreto y especializado órgano legislativo, de aquellas otras que se forman anónima, colectivamente, mediante la repetición de comportamientos típicos. Normas de este tipo son, precisamente, los usos y costumbres, que difieren de las leyes que hoy conocemos solo en la forma, no en la sustancia. Baste pensar en las costumbres del mundo rural, que todavía constituyen normas no menos importantes ni menos vinculantes que las leyes estatales. Luego, usos, costumbres, etc., no se reducen únicamente a derechos subjetivos; por el contrario, son sobre todo normas objetivas.

El debate actual del derecho consuetudinario se suma al amplio debate que se sostiene desde comienzos del siglo XX, en el ámbito jurídico y político, acerca del derecho formal y su carácter hegemónico en la regulación de la sociedad.

A comienzos de siglo XX, las discusiones en Europa sobre pluralismo jurídico, y la corriente doctrinal que preconizó la libre interpretación, la libre búsqueda y la libre investigación del derecho, llamada 'escuela del derecho libre'<sup>26</sup>; en 1961 la propuesta de Ihering, sobre los fines del Derecho que configuró la corriente intelectual conocida como 'jurisprudencia de intereses'<sup>27</sup>, en Inglaterra y Estados Unidos la *Critical Legal Theory*, en Francia la *Critique du Droit*, en México la Crítica Jurídica, en Colombia y Brasil el

26 La libre búsqueda del derecho consistía, *de ipso*, la posibilidad de decidir sin ley, en un orden de justicia por medio de decisiones de casos concretos que el juez en cada momento adopta libremente (Luis Díez Picazo, 1993: 241-142).

27 El movimiento intelectual identificado con el nombre de 'jurisprudencia de intereses' sostenía que las reglas de derecho tratan, ante todo, de actuar según intereses y de permitir la composición y la solución de conflictos de intereses, siendo la ley una resultante de una serie de intereses, que pueden ser religiosos, económicos, éticos, culturales o de otro tipo, que en cada comunidad se enfrentan y luchan por su reconocimiento y hegemonía. Una jurisprudencia de intereses ha sido aplicada por la Corte Constitucional de Colombia en varios casos, con resultados edificantes.



Derecho Alternativo, en Argentina la Teoría Crítica del Derecho, vienen —según Cárcova (1995)— como una reacción a la tendencia de reducción del derecho al derecho estatal, al formalismo y a la falacia de la hegemonía del derecho estatal.

El debate actual del derecho consuetudinario enfrenta al positivismo jurídico que ratifica la supremacía de la ley, sosteniendo que no existe 'sentido estricto' alguno de la palabra ley; que la inexistencia de instituciones legales formales no implica la inexistencia de normas, procedimientos e instituciones peculiares que componen ordenamientos jurídicos propios; que el estudio del derecho consuetudinario no debe limitarse a traducir los conceptos, procedimientos y reglas de una cultura a otra, sino que implica una aproximación, desde la propia cultura, a los sentidos, principios y valores que ésta encierra; que los sistemas de derecho indígena y afro-ecuatoriano son dinámicos, expuestos al cambio y capaces de inventar y reinventar su propia tradición.

### **Las autoridades: ámbitos de acción y resolución judicial**

Como se evidencia a lo largo de la investigación, las autoridades propias de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos que administran justicia no se distinguen, ni son otras que las autoridades que representan al grupo o a la comunidad en los demás ámbitos de su vida social y política.

En este sentido, el líder familiar —persona mayor que ha demostrado durante su vida dotes de liderazgo y valentía— representa la autoridad tradicional de estos pueblos. Los parientes prestigiosos, padres, compadres, ex dirigentes comunitarios, también forman parte de este rango de autoridad. El liderato tradicional se construye sobre la base de la edad, el sexo y el linaje de la persona. El prestigio, la ejemplaridad, la valentía, el interés por la vida en común demostrados a lo largo de su vida, legitiman este tipo de liderazgo.

Los presidentes o síndicos de las comunidades, así como los presidentes de asociaciones y federaciones, constituyen las autoridades comunitarias, quienes son designadas mediante elección, en asambleas, para la conducción, representación y resguardo de los intereses comunitarios. El liderato comunitario se construye basándose en el mérito, la ejemplaridad, el interés por la vida comunitaria. Es importante, también, la autoformación o la

preparación intelectual que tenga, para facilitar la relación con la sociedad nacional.

El papel asignado a sus autoridades está centrado en fortalecer la unidad comunitaria, representar los intereses generales de la comunidad, tanto interna como externamente, y garantizar el control social interno. En este sentido, las autoridades propias cumplen responsabilidades administrativas, gubernativas y jurisdiccionales.

Por las relaciones horizontales y las pocas relaciones multidireccionales que caracterizan su vida, una autoridad no representa el supremo a quien se le entrega el ejercicio de la soberanía comunitaria sino, más bien, es el delegado —encargado, elegido tal vez— para trabajar a favor de la comunidad. El reconocimiento o designación como autoridad es una oportunidad que le ofrece la comunidad a uno de sus miembros, previa demostración de méritos de responsabilidad, compromiso y liderazgo.

El ejercicio de la autoridad representa, para quien la ostenta, grandes responsabilidades; es un servicio más que un privilegio; es la posibilidad de consolidar su posición social al interior del grupo antes que la oportunidad de convertirse en el cacique de su pueblo. En una representación, que por lo general dura un año, el presidente o síndico (en el caso de los achuar), debe entregar su tiempo, sus mejores esfuerzos, así como su escasa economía, al servicio de la comunidad.

La representación es meritoria por lo que no todos la buscan, pero cuando alguien resulta elegido no tiene excusas para evadir sus responsabilidades, so pena de ser catalogado como un mal dirigente, lo que afecta seriamente a su prestigio.

En cuanto a la relación que se mantiene entre dirigentes y dirigidos, Nader (1998: 344) sostiene que: “en una sociedad donde la autoridad se concibe como horizontal, se usan principios distintos para tratar con dicha autoridad”. En tanto que no existe la noción de ‘supremo’, aplicable a la representación comunitaria, los habitantes legitiman, respetan, acogen y aplican sus decisiones, cuando mejor éstos saben construirlas en la relación e intercambio continuo de opiniones y aspiraciones. Muy pocas veces se arriesgará una autoridad comunitaria a emitir mandatos u órdenes de importancia, sin evaluar, previamente, la voluntad general imperante.

La unidad comunitaria se alcanza, en parte, por la iniciativa que demuestre la autoridad para impulsar acciones de beneficio general, estimulando la

participación interna. Es, en este sentido, el ámbito más individual del ejercicio de la autoridad, en tanto que se asienta más en el estilo personal del líder, que en el consenso comunitario. Un presidente o síndico que sepa estimular el trabajo comunitario orientado a obtener mejoras en la infraestructura de la comunidad, o que tenga iniciativas para gestionar servicios otorgados por los organismos públicos, se labrará un mejor prestigio que quien no desarrolle mayores iniciativas.

La representación comunitaria se basa en el mandato general de la comunidad, así como en aquellos mandatos que la comunidad emita en reuniones o asambleas. Esta particular forma de ejercer la representación comunitaria es un estilo gubernativo que, para Santos (1997: 209), significa que las autoridades indígenas son elegidas para que manden obedeciendo el mandato comunitario, al contrario de las autoridades no-indígenas, donde los que son elegidos mandan según su propio mandato.

Lo que representa hoy un mandato fundamental para las comunidades y pueblos, tanto entre los indígenas como entre los afro del norte de la provincia de Esmeraldas, es el fortalecimiento identitario y la defensa territorial, por lo que toda la gestión de sus autoridades, tanto al interior como en la representación de la comunidad, se enfoca, de manera general, a resguardar la trascendencia del grupo sobre la base de estos dos grandes objetivos.

Es claro que las acciones políticas orientadas hacia el fortalecimiento identitario y la defensa territorial han sido más eficaces entre los indígenas que entre los afro; sin embargo, el proceso de reconstitución del pueblo afro en palenques, tiene el mismo potencial político que tiene el planteamiento de reconstrucción de pueblos y nacionalidades de los indígenas.

El control social interno se garantiza, ya sea mediante el conjunto de mitos, tabúes, creencias, que invocan, crean y recrean en el devenir del tiempo, o mediante los mecanismos de justicia que se han venido analizando en el presente trabajo.

El papel de la autoridad en el control social es, como se mencionaba en acápites anteriores, más de árbitro pacificador que de juez que impone su voluntad por imperio de la norma comunitaria. En vista de que ninguna autoridad está exclusivamente designada para conocer y resolver los conflictos y problemas, está en manos del agraviado hacer una primera asignación de la autoridad a quien se someta el caso.

En este acto de asignación de casos juegan muchos factores. Nader (1998: 130) considera que: “las decisiones sobre la asignación (de un juez) son a menudo circunstanciales, culturales, en lugar de sociales, y no siempre deliberadas o conscientes”.

Esto también es apreciable en las comunidades de estudio en tanto que, cuando surge un conflicto, hay algunas variables que se ponen en juego, la edad, el sexo, el subgrupo al que pertenece el agraviado, el bien o recurso en disputa, pueden hacer que se escoja a una autoridad y no a otra.

En una disputa por linderos se veía que unas veces se puede acudir directamente a un mayor de prestigio para que dirima el problema. No obstante, se puede también acudir al dirigente comunitario o, inclusive, al teniente político, aunque cualquiera de estos últimos termine apoyándose en el pronunciamiento del mayor para resolver el caso.

Entre los achuar, las disputas entre parejas se resuelven en la misma comunidad. Pero, entre los shuar y kichwas, llegan a la tenencia política cuando la mujer busca confrontar los abusos cometidos por el marido, o se aspira a una separación, como en el caso de los afro. Nader (1998: 237) sostiene que: “las mujeres perciben al juzgado distrital sobre todo como un lugar donde se manejan los problemas con los hombres”.

Las disputas entre jóvenes autónomos van a parar con más frecuencia a la tenencia política que las disputas entre personas mayores, que por lo general se ponen, inicialmente, en conocimiento del dirigente comunitario. Que un problema llegue a la tenencia política puede, también, ser un indicio de la existencia de alguna disputa con la autoridad comunitaria.

Esto hace ver que cuando alguien acude a la autoridad tradicional o comunitaria para resolver un problema, opta por una vía de acuerdo y consenso, mientras que cuando acude al teniente político opta por pelear la resolución. De acuerdo con Nader (1998: 168):

Los motivos para utilizar mecanismos de disputa también afectan al estilo, dependiendo del grado de dominación de las partes, claro está. Las partes que hacen uso del juzgado como medio para dirimir problemas personales pueden complicar las funciones del presidente como conciliador y pacificador de conflictos.

Los casos que llegan a los juzgados formales representan un desconocimiento mayor de la autoridad comunitaria y de los mecanismos internos

de resolución de conflictos; sin embargo, las disputas territoriales con empresas extractivistas, presentadas a la justicia gubernamental para demandar el resguardo de sus derechos, tienen otros significados. Para Nader (1998: 227): “Plantearse la pregunta de quién usa los juzgados y para qué propósito puede revelar si los juzgados se están usando para equilibrar las desigualdades en el poder, para reforzar el *statu quo* o para apoyar el cambio social”.

Faltaría por analizar un último interrogante, consiste en identificar cuál es la razón para que al interior de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos no se hayan implementado juzgados u órganos especializados de justicia, como ha ocurrido en otros pueblos indígenas como los zapotecos en México y varias tribus africanas. Tendríamos algunos indicios de respuesta a partir de la presente indagación.

La ausencia del Estado central en estas comunidades ha marcado varios aspectos de la vida rural, en general, y de la vida de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos, en particular. El Estado se limitó a mantener como representante en los recintos y parroquias rurales al teniente político, figura que con las reformas constitucionales de 1998 quedó disminuida por la conformación de las juntas parroquiales rurales.

La jerarquía del teniente político nunca llegó a ser tan fuerte como para atender conflictos que rebasen el ámbito interno de la parroquia o comunidad, por lo que todos los conflictos con personas extrañas a las comunidades —empresas, comerciantes, investigadores, turistas, relacionadores comunitarios, etc.—, han quedado fuera de su jurisdicción.

Frente a esto, las comunidades se han visto obligadas, y aún lo hacen, a participar en un sinnúmero de tratos directos con gestores y empresarios de todo tipo, cuyos resultados, por lo general, representan graves impactos para sus intereses de grupo, aunque grandes beneficios para los afuerreños, sin que las inequidades derivadas de estos acuerdos sean conocidas y resueltas por el teniente político o por cualquier otra autoridad pública.

Esta ausencia, de manera similar a como sucedió en la colonia con las leyes de indias, que admitían ciertos ámbitos de autonomía interna de los pueblos indígenas, ha permitido, en la actualidad, que los pueblos que han vivido al margen de las políticas estatales desarrollen estrategias autónomas de vida; fuera, claro está, de los diversos episodios de intervención protagonizados por caucheros, en la Amazonía, o mineros, productores de tagua,

banano, caña de azúcar, etc., en la provincia de Esmeraldas, a comienzos del siglo XX; la cruzada misionera de la segunda mitad del siglo pasado que impulsó la organización en comunidades, o la arremetida de la industria petrolera, el turismo, la investigación científica, en las últimas décadas.

Un elemento adicional tiene que ver con las significaciones que para estos pueblos tiene el sistema legal formal que, como veíamos en los acápites anteriores, representa un sistema inapropiado desde su punto de vista práctico e ideológico.

Tanto la limitada proyección de la institucionalidad jurídica para llegar a los sectores rurales más alejados, como la vigencia de esta relativa autonomía en la que han vivido los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos fruto de su marginación de las políticas nacionales. Así también, las significaciones que para estos pueblos tiene el sistema legal formal, han contribuido a la ausencia de instituciones formales y autoridades especializadas de administración de justicia, desarrollándose, en su lugar, normas, mecanismos, procedimientos y medios de organización y control social que posibilitan la reproducción social del grupo, en el marco de una interrelación frecuente, conflictiva e inequitativa, con el mundo exterior.

El ejercicio real de las facultades jurisdiccionales de las autoridades de los pueblos indígenas y del ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos afro-ecuatorianos representa, por tanto, antes que un problema legal, un problema político que pasa tanto por el proceso de fortalecimiento identitario de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos, como por la voluntad de las autoridades públicas y de la sociedad nacional de respetar y garantizar sus derechos como base para la vigencia del Estado pluricultural y multiétnico del que habla la Constitución ecuatoriana.

**Tercera parte**

## Relaciones de los sistemas de Derecho indígena y afro-ecuatoriano con el sistema formal

Una de las preguntas que se plantea Van Cott (2003: 21) respecto a la relación existente entre los sistemas informales y formales de derecho es definir si se complementan, se sustituyen o si ambas relaciones forman parte de un *continuum*. El análisis de los casos considerados en este trabajo muestra que este tipo de relaciones se confirma en líneas generales, aunque con ciertos énfasis y precisiones.

En primer lugar, contestar a la pregunta de cuándo se aplica el uno o el otro derecho resulta todavía difícil, ya que el derecho indígena y afro no utiliza en forma sistemática el registro de sus acciones y procedimientos, debido al carácter prioritariamente oral de sus prácticas. La incorporación de las actas escritas, que recogen los acuerdos logrados en la resolución de conflictos, es relativamente nueva, y su uso se justifica más cuando se produce una reincidencia del delito por parte de la misma persona, de tal forma que se le pueda sancionar más enérgicamente.

En los cuatro pueblos analizados, la presencia de prácticas de justicia propia no se explica solamente como una forma de resistencia e identidad cultural ante la cultura y sociedad dominantes, sino que se explica también como una forma de compensar las deficiencias del sistema formal de justicia en áreas donde éste no tiene presencia, debido a la lejanía geográfica y a la falta de financiamiento para mantener a sus representantes.

Estos sistemas informales no solo que reducen costos sino que permiten el suministro de justicia en pueblos que lo han hecho tradicionalmente, aligeran a la policía y a las cortes de justicia que se encuentran sobrecargadas e, inclusive, hay ocasiones en que los no indígenas buscan justicia en el de-



recho indígena por su mayor eficiencia, legitimidad y menor costo, como es el caso encontrado en la Sierra central en el pueblo kichwa Chibuleo (García, 2002).

Las cinco constituciones de los países andinos mencionan la necesidad de crear legislación secundaria que compatibilice o coordine los sistemas legales informales con el sistema formal. Un balance rápido sobre este tema en los últimos cinco años muestra muy poco avance al respecto, debido sobre todo a la ‘inercia’ legislativa de los congresos nacionales para normar al respecto y a su carácter polémico, que se agudiza por la falta de conocimiento o entendimiento de las culturas y sistemas de derecho indígenas y afro-americanos entre los académicos, jueces y legisladores no indígenas y no afro.

### **Respecto a procedimientos, normas y sanciones**

Siguiendo a Van Cott (2003), y de acuerdo a los casos analizados, se plantea que los principales obstáculos de competencia entre los sistemas informales y el formal tienen que ver con los procedimientos, la naturaleza de las normas y las formas de castigo o sanción. Es importante hacer un análisis más detallado de los hallazgos encontrados sobre este tópico.

En el tema de procedimientos, el carácter oral antes mencionado pone énfasis en buscar la ‘mejor solución’ del conflicto, que implica tanto el castigo como la reconciliación, más que en los requerimientos de registro escrito y de tiempos, en este sentido la eficiencia de la justicia indígena y afro respecto a la justicia formal es uno de los factores más apreciados por los actores y que cobra especial importancia cuando se trata de elegir entre uno u otro sistema jurídico<sup>28</sup>.

Otro procedimiento muy polémico es el referido a la vigencia de los estándares democrático-liberales del ‘debido proceso’, en especial al derecho del acusado de contar con un abogado defensor en los sistemas informales.

---

28 La eficiencia y agilidad de la justicia formal se encuentran muy cuestionadas por los otros poderes del Estado, por la sociedad en su conjunto e incluso por los reos. En el Ecuador, desde la vigencia de la Constitución de 1998 rige el mandato de que la prisión preventiva no podrá exceder de seis meses, en las causas por delitos sancionados con prisión, ni de un año, en delitos sancionados con reclusión (artículo 24, literal 8). Si no hay sentencia, cumplidos los plazos el acusado o acusada queda en libertad.

Al respecto Van Cott (2003: 15) cita a su vez a Assies, quien intenta definir el 'debido proceso' siguiendo los criterios de la Corte Constitucional Colombiana como aquel que sigue las normas de la comunidad en cuestión.

De lo contrario, llevaría a una negación completa de las formas indígenas del desarrollo de normas y rituales de juzgamiento, que es justamente lo que debe ser conservado. Las autoridades indígenas no pueden actuar arbitrariamente, pero la Corte fue cuidadosa en estipular que esto no implica que las normas tradicionales se vuelvan completamente estáticas, dado que "cada cultura es dinámica".

Los casos estudiados muestran que la práctica correspondiente del 'debido proceso' está relacionada con el 'careo', el momento del proceso de juzgamiento en que acusado y acusador son escuchados por los jueces al igual que aquellos que les acompañan. Los testimonios recogidos sobre la acción de los jueces no se quejan de la falta de este derecho, sino más bien de su falta de equidad en la elección de las penas y de la disconformidad de una de las partes con las sanciones tomadas.

Un hecho común en los casos estudiados es la presencia mayoritaria de los hombres como autoridades administradoras de justicia. La participación de las mujeres en los conflictos es proporcional a la de los hombres, sin embargo, sienten que no son juzgadas por sus 'pares' y, además, cuestionan que la práctica de la justicia indígena y afro perpetúa la discriminación y su estatus subordinado. Especial importancia tiene el hecho de que las mujeres indígenas y negras hayan introducido en la discusión y en la acción misma de justicia nuevas prácticas jurídicas que sancionan y resisten la violencia doméstica, la jefatura femenina del hogar, la ruptura de los roles de paternidad, las crisis conyugales y los embarazos no deseados.

Este tema —que ha sido tratado por autoras como Castro (2000), Sierra (1998), Sieder (1999) y Vallejo (2000)— cobra especial importancia en los casos estudiados, en especial en el pueblo shuar y achuar por la vigencia de la práctica de la poligamia y de la muerte por infidelidad. Ante estos dos hechos, cuya justificación corresponde de alguna manera a la vigencia de 'usos y costumbres' culturales, las mujeres han logrado cambios importantes como es el reclamo de que si un hombre decide tener varias esposas, lo puede hacer, siempre y cuando les atienda a todas por igual, así como a las

respectivas proles. Esta atención no solamente se refiere al aspecto económico sino también a otros aspectos como el afectivo, sexual, moral, etc. Lo que las mujeres plantean es que no se les pida no vulnerar los derechos colectivos a costa de vulnerar sus derechos individuales y de mujeres.

En cuanto al tema de la violencia, parece muy indicativa la decisión adoptada por la XXX asamblea de la Federación Shuar<sup>29</sup>, celebrada en 1996, de reemplazar la sanción de la muerte por venganza por la expulsión de la comunidad y la enajenación de los bienes del acusado o acusada por parte de la comunidad. Este hecho muestra que el derecho indígena puede caminar en la búsqueda de sanciones que se enmarquen en el respeto de mínimos jurídicos que garanticen los derechos humanos básicos, así como también es un aporte a la creación de espacios de entendimiento intercultural en la práctica del pluralismo jurídico.

Mientras que en el caso afro, la función central de la madre al interior de la familia hace que mantenga un protagonismo importante para enfrentar los sucesos de violencia doméstica de los hombres negros; de la información recogida, se puede colegir que estos hechos no solamente son sometidos al control social de las mujeres y los parientes, sino que también son sancionados por parte de las autoridades propias y formales presentes en la zona.

La naturaleza de las normas es otro obstáculo de competencia entre los sistemas formales e informales. Un primer aspecto tiene que ver con cierto tipo de transgresiones indígenas y afro que no son consideradas como tales por el sistema formal. Se trata del chisme y el bochinche, la brujería, el incumplimiento de cargos y responsabilidades comunitarias y las disputas por la diversidad de creencias religiosas (en especial entre evangélicos y católicos). Estos hechos son sancionados porque son un riesgo para el rompimiento del orden social y cultural. Lo que evidencian los informantes es que accionan el derecho indígena y afro no solamente con el afán de reestablecer la armonía social, una reconciliación del infractor con el colectivo, sino que también es imprescindible adoptar una sanción y castigo, ya que tanto acusados como acusadores enfrentan un conflicto, se encuentran enojados, y lo que buscan en las autoridades no son principalmente acuerdos armoniosos sino que se les haga 'justicia', tal como lo menciona Collier (1998) cuando relata el caso de los corta cabezas entre los tzoltziles de la comunidad de Zinacantan, Chiapas.

---

29 Esta decisión consta en el artículo 22 del reglamento interno de la FICSH.

Un segundo aspecto es que las normas indígenas y afro tienden a dar prioridad a los intereses colectivos en desmedro de los intereses de los individuos, en muchos de los conflictos analizados. La disputa alrededor del uso y protección de ciertos recursos naturales lo demuestra. Para el pueblo kichwa de Santa Clara es clave la discusión del mantenimiento del recurso de la pesca en los ríos, en especial si se trata de usar métodos de pesca depredadores por parte de los colonos y afuereños. Para los shuar y achuar, la lucha emprendida por la defensa de los recursos del subsuelo (principalmente el petróleo) en el conflicto ya narrado de los bloques 23 y 24 en contra de la empresa petrolera ARCO/Burlington y el Estado. Para los afro, la larga lucha sostenida para la delimitación de territorios junto con sus vecinos de la nacionalidad chachi y el enfrentamiento en contra de la concesión a la empresa minera STIC S.A., dan cuenta de que el peso de los intereses colectivos sigue siendo importante, en especial cuando su supervivencia social y cultural está en juego.

El tercer aspecto sobre la naturaleza de las normas de los sistemas informales de justicia tiene que ver con el papel que juegan las creencias ideológicas y religiosas en su práctica. La relación de estos sistemas con fuerzas sobrenaturales, creencias supersticiosas, relatos míticos e interpretación de los sueños les da un carácter complejo. En realidad, los indígenas y afro no hacen distinciones entre el orden jurídico y el resto de ordenes sociales y culturales, para ellos la realidad es una sola, y tampoco hay distinción entre la acción de las autoridades políticas-jurídicas y las religiosas<sup>30</sup>.

Esta concepción está claramente reflejada en la explicación que escuché a una autoridad indígena<sup>31</sup> de la Sierra central ecuatoriana cuando exponía el sentido de la justicia indígena a estudiantes igualmente indígenas de la cuenca amazónica. Él decía que el sistema formal de justicia afecta solamente a la parte material del individuo, mientras que el sistema indígena llega al fondo de la persona, ya que luego de aplicar justicia a cualquier implicado o implicada no solamente hay un resarcimiento de un hecho material sino sobre todo una 'cura espiritual' que es lo que permite reconciliarse nuevamente con el colectivo. Por eso cobra sentido la práctica del

---

30 Así lo demuestra Raquel Yrigoyen (1999) para el caso de los pueblos maya de Guatemala.

31 Se trata de don Nazario Caluña, autoridad administradora de justicia del pueblo Chibuleo de la nacionalidad kichwa del Ecuador.

castigo físico unido al consejo moral y edificante ejercido por los más viejos y autoridades.

La presencia de la fuerza del *Arutam* shuar, unida a los actos de ayuno y penitencia con la toma del *natem o yagé* achuar, la práctica diaria de contar e interpretar los sueños de los kichwa y la creencia mítica y supersticiosa en seres sobrenaturales (la Tunda, el Riviel, etc.) entre los afro del norte de Esmeraldas son evidencias encontradas y vigentes entre los cuatro pueblos analizados. Especial mención merece la celebración negra de semana santa en la cual, en forma muy simbólica, las autoridades religiosas de ese pueblo asumen temporalmente el control y manejo de cada comunidad, mostrando la validez que las creencias católicas mantienen todavía en la vida cotidiana de la gente en general, y en la práctica de la administración de la justicia en especial.

Es difícil para el sistema formal determinar cuáles son las normas indígenas o afro 'puras', si es que aún existen, ya que muchas normas y procedimientos de aquel sistema han sido incorporados como propios a sus culturas a través de los años, de la misma manera muchas de sus costumbres han sido inventadas o reinventadas, tal como se menciona en el capítulo 3 de la primera parte de este libro.

El sentido y naturaleza de las sanciones y castigos impuestos por la justicia indígena y afro aparecen como otro elemento sujeto a conflicto con el sistema formal. De los casos analizados, las principales sanciones combinan confinamientos cortos, castigos corporales<sup>32</sup>, consejos, trabajo comunitario e indemnizaciones económicas a la víctima y su familia. Las sanciones más graves y polémicas son la expulsión de la comunidad y la muerte, que generalmente son adoptadas después de que las sanciones más leves no han surtido efecto.

Las diferentes penas reseñadas son generalmente preferidas por indígenas y afro con relación a la sanción más importante que impone el sistema formal que es el confinamiento físico de mediana y larga duración en las cárceles públicas, que incluye obviamente privación de la libertad.

---

32 Se trata de castigos corporales que pueden causar dolor, pero que casi siempre son de corta duración, no causan daño permanente e irreparable, no se aplican sobre órganos vitales del cuerpo (cabeza, tronco, etc.), son dosificados, no son ilimitados, y según la concepción indígena no son considerados ni tortura, ni pena corporal e infamante.

Esta discusión remite a la discusión de los denominados ‘mínimos jurídicos’ por los jueces colombianos de la Corte Constitucional, que supone el reconocimiento de límites en la aplicación de penas alrededor de tres derechos humanos básicos: el derecho a la vida, el derecho a no ser torturado, el derecho a no ser esclavizado. Aunque en los casos estudiados no se ha encontrado una reclamación de un acusado o acusada en el sentido de que la sanción impuesta por la justicia indígena o afro viola los derechos humanos, constitucionales o internacionales, en otros países esos casos se han planteado y han dado lugar a la intervención de las instancias de apelación propias del sistema formal. El caso colombiano es hasta la fecha el más ilustrativo ya que reconoce a las autoridades indígenas como autoridades públicas<sup>33</sup>.

La evidencia encontrada entre los casos analizados es que tanto el derecho indígena y afro como el derecho formal son considerados inherentemente iguales. Esto equivale a decir que los jueces de ambos sistemas se reconocen como tales y podrían, eventualmente, remitir casos para su juzgamiento. Este hecho, deseable para la práctica del pluralismo legal, no es todavía una realidad en los países latinoamericanos, a excepción de Colombia como ya se mencionó.

Las constituciones de Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela mencionan en sus textos la necesidad de coordinar el sistema formal con los sistemas informales de justicia y encargan al poder legislativo su aplicación. Ninguno de los cuatro países mencionados ha aprobado hasta la fecha legislación secundaria al respecto. Este vacío jurídico debe responder a situaciones conflictivas que ya se han planteado y todavía continúan sin respuesta: ¿pueden los indígenas o afro escoger el sistema legal (formal o informales) con el cual quieren ser juzgados? ¿Qué sucede cuando la infracción involucra a no-indígenas, a no-afro o a indígenas de culturas distintas? ¿Es necesario definir geográficamente la jurisdicción indígena y afro para saber su ámbito de competencia? ¿Qué sucede cuando un indígena o afro comete una infracción fuera de su comunidad de origen, qué juez lo juzga? De las evidencias conocidas, la gran mayoría de situaciones se resuelven caso por caso (García 2002), lo que hace ver la importancia de que este tipo de situaciones se norme de alguna manera.

---

33 En el Ecuador, solamente se cuenta con un caso sucedido en el año 2002 en una provincia de la Sierra central, Cotopaxi; para más detalles, ver García (2002).

En los casos investigados se han encontrado dos mecanismos no legislativos de reconocer y vincular el sistema formal con los sistemas informales de justicia. Se trata de los denominados 'mediadores comunitarios o paralegales', encontrados entre los kichwas de Pastaza y los afro del norte de Esmeraldas. Son actores que han sido capacitados por programas ejecutados por algunas ONG que consideran que la 'resolución alternativa de conflictos' es una forma de solucionar los problemas sin necesidad de acudir a las instancias reconocidas de administración de justicia. Su importancia y efectividad todavía no ha sido analizada, los pocos estudios hechos hablan de una suerte de privatización de la justicia (Clavero, 1997 y Assies, en preparación).

El segundo mecanismo es la presencia del teniente político, que hasta la constitución de 1998 cumplía la función de juez de instrucción de primera instancia, además de ser representante del ejecutivo en el ámbito parroquial. Según la disposición transitoria trigésimo tercera de este cuerpo legal, sus funciones se mantienen hasta que el Congreso regule las juntas parroquiales rurales (cuya ley fue aprobada en el año 2002) y los jueces de paz (sin aprobación hasta la fecha). Por lo cual, estos funcionarios mantienen sus funciones parcialmente, han dejado de ser jueces de instrucción y actualmente son funcionarios administrativos del Ministerio de Gobierno a nivel local.

Independientemente de su representatividad, estos funcionarios tienen reconocimiento en la administración de justicia por parte de las autoridades indígenas y afro, más si son miembros del pueblo indígena o afro. En el caso del norte de Esmeraldas, por ejemplo, se reconoce todavía a los denominados 'inspectores de honor', que no son más que representantes del teniente político en cada comunidad y cuya creación no cuenta con base legal. Éste es un interesante ejemplo de cómo el derecho informal se puede 'apropiar' de una figura formal y darle su propio contenido y funciones.

Estos hallazgos hechos en la investigación aportan a la configuración de la noción de interlegalidad, definida en la introducción de este libro, tal como lo plantea Santos, y muestran que el sistema formal de justicia en sí mismo es plural, es decir, está profundamente imbricado no solo con los sistemas informales, sino también con el derecho internacional y transnacional. Los diversos testimonios recogidos entre indígenas y afro muestran que esta intersección legal se evidencia en sus mentes y acciones.

## **Perspectivas de la vigencia del pluralismo legal y su contribución a la construcción de ciudadanía diferentes**

El reconocimiento del derecho indígena y afro forma parte de las demandas basadas en las diferencias étnicas y culturales planteadas por estos grupos sociales a los estados nacionales en las dos últimas décadas. Otras demandas importantes también son las relacionadas con la vigencia de otro tipo de derechos como los territoriales, políticos y ciudadanos.

Si se hace un balance de la respuesta de los Estados latinoamericanos a estas demandas el resultado es bastante precario. La propuesta de construcción de 'ciudadanía diferentes', como hoy se las denomina, se mueve en la trilogía 'ciudadanía multicultural', 'ciudadanía cultural' y 'ciudadanía étnica'. Este último concepto, proveniente teóricamente del de 'ciudadanía cultural', conjuga dos conceptos que parecen yuxtaponerse, el de ciudadanía universal con igualdad de derechos ante la ley, y el de cultura que alude a alteridades construidas sobre la base de elementos sociales, territoriales e históricos, que pueden ser usados para el reclamo de derechos diferenciados. Esta consideración de ciudadanía no incluye solamente a grupos indígenas y afro sino a todos aquellos que tengan una identidad cultural propia que es a la vez su principal factor de movilización política: mujeres, homosexuales, lesbianas, jóvenes, inmigrantes, otras minorías étnicas, etc.

Se pueden distinguir varias causas por las que los Estados latinoamericanos no han podido atender a las demandas planteadas por los nuevos movimientos sociales. Primero, un manifiesto desacuerdo y poca importancia entre las elites dirigentes sobre el tema de la diversidad<sup>34</sup>. Segundo, la noción vigente del viejo pensamiento liberal que sostiene todavía el modelo de Estado Nación, culturalmente homogéneo que mantiene políticas públicas integracionistas de las culturas subalternas a la cultura dominante. Por último, la permanencia de una situación de desigualdad económica y exclusión social que mantiene en la pobreza a estos grupos y no les permite el acceso al poder político y a la toma de decisiones que les afectan.

No hay que olvidar también, como lo han mostrado varios autores — Hale (2002) para Guatemala y Postero (2001) para Bolivia—, respecto a la

---

34 Con excepción de las negociaciones logradas para la aprobación de las reformas constitucionales que fueron resultado de acuerdos coyunturales entre los principales actores sociales.



vigencia del llamado ‘multiculturalismo neoliberal’<sup>35</sup>, que propone resolver el tema de la diversidad por la vía de las reformas constitucionales y otras reformas menores que abren ciertamente nuevos espacios políticos de participación a los grupos excluidos, pero que no les garantiza el acceso al poder político sino que más bien refuerza estrategias y lógicas funcionales al modelo neoliberal de desarrollo. En otras palabras, se tratarían de impulsar ciertas políticas públicas que buscan ser una respuesta ‘desde arriba’ (adaptación a la globalización) a las demandas de la ciudadanía multicultural emitidas ‘desde abajo’ (propuestas de los nuevos movimientos sociales globales).

Para el caso de los pueblos indígenas y afro-descendientes, el reclamo de la ciudadanía multicultural no se agota en el reconocimiento de los derechos culturales. Se trata de colectivos que afirman pertenecer a los denominados pueblos originarios, que se proclaman diferentes y anteriores a la existencia de los Estados nacionales de los que actualmente forman parte. Además, viven en condiciones de pobreza y desigualdad social, excluidos de los beneficios sociales, de la representación y la participación política, del acceso a la justicia formal y del reconocimiento de su propio derecho. Todas estas exclusiones muestran una carencia en el ejercicio de sus derechos ciudadanos básicos y obligan a repensar a la ciudadanía multicultural no solamente desde lo cultural, lo moral y lo ético, sino también desde el campo de las relaciones de poder, de la redistribución del ingreso y de la superación de la pobreza.

Esta rápida ubicación de la ciudadanía multicultural permite el análisis de los hallazgos encontrados en la investigación, que contribuyen de alguna manera a abrir nuevos caminos de prácticas ciudadanas que los pueblos investigados viven y que, en la mayoría de casos, son desconocidos por el resto de la sociedad multicultural. Es importante centrar la atención en tres aspectos relevantes: la defensa territorial como mecanismo de supervivencia económica, social y cultural; el proceso de reconstitución de pueblos y nacionalidades que desarrollan los indígenas y afro-ecuatorianos en las dos últimas décadas, y la permanencia y fortalecimiento de los sistemas propios de administración de justicia.

---

35 Esta línea la estarían empujando instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, además de algunas organizaciones no gubernamentales.

La defensa territorial sigue siendo un factor de movilización y acción política, lo confirman el conflicto entre las comunidades kichwas de Santa Clara y los curas josefinos, la lucha por la delimitación territorial de los afro y chachis del norte de Esmeraldas y el enfrentamiento con la compañía minera STIL S.A., y la actual pugna entre achuar y shuar con las petroleras CGC y Burlington y el gobierno por las concesiones petroleras hechas en los bloques 23 y 24. En todos estos procesos, los argumentos utilizados para la defensa del territorio indígena y afro no solamente han sido el carácter de pueblos originarios y la posesión ancestral de los territorios (propio del derecho indígena y afro), sino que también han recurrido al derecho internacional (Convenio 169, Derechos de la mujer) y al derecho formal nacional (a través del amparo constitucional), lo cual muestra que estos conflictos combinan una serie de situaciones claramente 'interlegales', cuyo manejo ágil y estratégico ha permitido, en los cuatro casos investigados, la garantía del acceso al territorio y, por lo tanto, el ejercicio ciudadano de su carácter imprescriptible.

El proceso de reconstitución de las nacionalidades y pueblos indígenas y afro-ecuatorianos ha estado muy unido a la práctica de las autonomías que plantean estos movimientos al interior de los estados nacionales y forma parte de la reivindicación de la ciudadanía multicultural. La evidencia de la conformación de la Gran Comarca del Norte de la Provincia de Esmeraldas, conformada por nueve palenques regionales desde 1997, la recuperación de autoridades negras tradicionales, tanto en su denominación (papá grande, lequis, etc.) como en sus funciones y carácter simbólico, son señales de que al interior del pueblo afro se ha iniciado un proceso que pugna por su reconocimiento social y político por parte del resto de la sociedad nacional. Este proceso que tiene sus propios ritmos y tiempos, diferentes a los del movimiento indígena, coincide de alguna manera con éste en el sentido de lograr la formulación y ejecución de políticas culturales alternativas a las planeadas por las elites y grupos de poder hegemónicos.

Respecto a las tres nacionalidades indígenas analizadas en este trabajo, el proceso de reconstitución étnica y cultural se ha centrado alrededor de varios elementos estratégicos, tal como se ha podido identificar en el proceso investigativo. Se trata de la lengua, la educación intercultural bilingüe, la medicina tradicional, la cosmovisión, las celebraciones rituales, la tradición oral y la capacidad organizativa. También son importantes la territorialidad

y la práctica de la justicia propia, que en el presente texto son tratadas por separado.

Todos estos elementos, que forman parte del ejercicio de ciudadanía multicultural, muestran avances diferenciados. La lengua y la educación intercultural tienen plena vigencia en estos grupos, sin embargo, poco se ha avanzado en la incorporación de contenidos culturales propios en los currículos escolares respecto al tema del derecho informal, formal e internacional. Algo semejante pasa en la capacitación de maestros y maestras, en realidad se trata de una instancia de formación desaprovechada y con mucha potencialidad. La medicina tradicional muestra un vínculo importante con la administración de justicia, sobre todo en los casos de muerte por mal uso de la brujería. Lo mismo se puede decir de la cosmovisión, las celebraciones rituales y la tradición oral, la relación encontrada entre elementos sobrenaturales con sanciones y penas, así como la importancia de relatos míticos e interpretación de los sueños en la explicación de los diferentes tipos de transgresiones.

La capacidad organizativa de las nacionalidades indígenas se encuentra en proceso de transición y transformación, las organizaciones todavía mantienen formas organizativas inspiradas en modelos anteriores (de corte sindical y misionero). Es reciente la preocupación de consolidarse como pueblos y nacionalidades, solo se requiere revisar los nombres oficiales de muchas de ellas para observar la dualidad, y de acuerdo a lo observado hay muchos vacíos que quedan todavía por absolver. Así al analizar la situación de 'usos y costumbres' como fuente del derecho indígena, se encuentra que la memoria oral no llega más allá de dos o tres generaciones hacia atrás, existe la necesidad de recuperar lo que pasó en este tema durante el período colonial y republicano, especial importancia tendría la revisión de fuentes escritas, de archivos históricos al igual que de documentos que conserva cada comunidad.

Este rastreo histórico de los 'usos y costumbres' puede contribuir a la reconstrucción de la naturaleza del derecho indígena, proceso en el que han intervenido las prácticas ancestrales, las prácticas colonizadoras, las prácticas de otras culturas indígenas e inclusive la denominada 'invención de la costumbre'<sup>36</sup> por algunos autores (Fitzpatrick, 1990, Moore, 1986 y Cha-

---

36 Entendida como una serie de 'costumbres' indígenas que fueron redefinidas e incluso impuestas por los colonizadores, y más tarde retomadas por los colonizados como propias.

noc, 1985). El derecho indígena actual, por lo tanto, remite “a un concepto con un contenido polisémico, histórico, como referente de sentidos e historias particulares, y cristizador de poderes y jerarquías” (Sierra y Chenaut, 2002: 148).

Por último, la permanencia y el fortalecimiento de los sistemas de justicia propia entre los pueblos indígenas y afro-descendientes muestran después de la investigación algunos hallazgos que deben ser reportados. Una primera verificación es que ambos sistemas se encuentran ‘vivos’, forman parte de la vida cotidiana de la gente, de sus prácticas, sus creencias y sus relaciones sociales. La segunda es que aparecen y se han mantenido como una forma de resistencia cultural ante el derecho formal, que ha sido visto como un mecanismo de dominación política, no hay que olvidar que ambos tipos de derecho (el formal y los informales) deben ser entendidos como resultado de la dinámica de relaciones de poder y cambio presentes en toda cultura. En tercer lugar, luego del análisis, se desvanece la versión bastante divulgada de concebir a los sistemas informales de derecho como armónicos y ahistóricos, parece más certero hablar de que el poder y el cambio son sus ejes estructurantes, y que están sometidos a un permanente proceso de innovación y creación de normas y prácticas provenientes de diversas fuentes tanto propias como ‘extrañas’ (derecho formal nacional, internacional y transnacional).

También es importante mencionar la necesidad, todavía urgente, de que los sistemas de justicia indígena y afro deben ser conocidos y apreciados por el sistema formal de justicia (en especial por los actores directamente involucrados: magistrados, jueces, abogados, trabajadores judiciales, estudiantes de derecho). Es el momento de debatir sobre el mutuo reconocimiento y abrir espacios que definan las diferentes instancias de coordinación que se requieren para un cabal cumplimiento de sus mandatos. En este sentido, el inicio del denominado diálogo intercultural, tal como lo propone Santos (1997), entre representantes de los diferentes sistemas de derecho podría ser el inicio de la práctica del pluralismo jurídico en el país.

Este diálogo recomendado debería intervenir sobre un conjunto de temas que por su naturaleza polémica requieren de un análisis profundo. Se trata de la relación entre derechos humanos y derecho indígena; derechos individuales y derechos colectivos; derechos de las mujeres y ‘usos y costumbres’; competencia, jurisdicción y pluralismo jurídico, interlegalidad e interculturalidad.

## Anexo 1

### Entrevista realizada por la investigadora kichwa del proyecto

<b>Caso:</b>	Asesinato de un Yachak
<b>Fecha:</b>	6 de marzo de 2003
<b>Informante:</b>	Miguel Aranda, vocal del caserío Paushiyaku, perteneciente a la comuna San Jacinto
<b>Investigadora:</b>	Miriam Guevara

El día miércoles 5 de marzo del presente año, en la comunidad de Amazonas, había una fiesta de la Virgen que lo celebran como es la costumbre todos los años, en donde participan todos los caseríos de la vía a la Isla. En mi comunidad justo ese día tenía la visita del alcalde del Cantón Mera, entonces todas las personas se entretienen con la presencia de las autoridades porque la idea de nosotros era ir a la fiesta todos juntos, aquí el Sr. Venancio Santi se adelantó a la fiesta solo, a pie; a unas cuatro cuerdas de la comunidad Paushiyaku, dos tipos de la nacionalidad shuar llamados Eloy Cuji y su hermano de apodo Catipe, habían salido del monte bien armados y le habían disparado, y él no se muere de un disparo sino se acerca el Sr. Eloy Cuji y le dispara una y otra vez, luego alza la carabina y dice: ¡defiéndete matón, ahora ya no vas a matar a más gente inocente!

Esto nos cuenta una niña de ocho años de edad, aproximadamente, que se adelantó con sus padres a la fiesta, pero como le había seguido un perro pequeño, sus padres le mandaron a dejar al perro y justo choca con todo el proceso de la matanza; la niña llegó a la comunidad casi desmayándose sin poder hablar, luego se tranquilizó y pudo decir que el Catipe mató al abuelo. Nosotros fuimos a ver el cuerpo y ya estaba muerto; mandamos a avisar a las autoridades competentes pero no llegaron pronto para hacer el levantamiento del cadáver. Me preocupé de que el cuerpo estaba botado en media carretera y en ese solazo, intervine como vocal y fuimos levantando el cuerpo, en esta intervención no están de acuerdo las autoridades. Estos dos tipos viven dentro de la comuna San Jacinto, conviven con las mujeres kichwas, el uno vive en la comunidad Campo Alegre y el otro vive en la comunidad Encañada.

**Pregunta:** ¿Usted, como autoridad de la comunidad, nos puede contar sobre la vida del señor Venancio Santi?

Bueno, el Sr. Venancio Santi no era propio de la comuna, si no era emigrante de la Asociación Sarayacu y cuando él vino había unos rumores de que de Sarayaku lo habían expulsado por su mala conducta, también hubo comentarios de que él hacía maldades a mucha gente y de que el rato menos pensado podrían matarlo.

Era una persona tranquila, vivía con su esposa y un nieto de unos 20 años de edad, a su casa llegaban bastantes personas para hacerse curar.

### Entrevista al asesino de un *yachak*

<b>Fecha:</b>	4 de abril de 2003
<b>Lugar:</b>	Comunidad Campo Alegre
<b>Informante:</b>	Sr. Eloy Cuji, infractor del crimen
<b>Investigadora:</b>	Miriam Guevara

Me llaman Muducu, soy de Montalvo, mi mujer es de aquí, hablo el shuar y kichwa, vine de 7 años de Montalvo, no tengo padre, solo tengo a mi madre y mis hermanos, salí de mi casa buscando trabajo, me encontré en el mercado del Puyo al Sr. Lino Santi quién me ofreció un trabajo de 'varquidor', no entré a la escuela; a los 18 años de edad me junté a convivir con una chica de la comunidad de Campo Alegre.

**Pregunta:** ¿por qué le asesinaste al Sr. Venancio Santi?

Tenía iras porque mató a bastante gente y yo como shuar no aguanto. En mi tierra, personas que matan tienen que morir. Una vez se enfermó mi mujer y le llevé dónde un *yachak* y me dijo que el Sr. Venancio Santi era quién hizo daño, desde ahí tuve mucha ira.

**Pregunta:** ¿alguien te pagó para que le asesinaras?

No sé, bueno, vino un señor que es conocido y me contó que un día el Sr. Venancio Santi miró a su hijo y le dijo qué hermoso niño, solo bastó eso, el niño llegó a la casa, el rato menos pensado se murió. Este señor, como era el primer hijo no aceptaba su muerte, entonces me suplicó para que le matara.

### **Entrevista al nieto del *yachak***

**Fecha:** 8 de arzo  
**Lugar:** Sede OPIP.  
**Informante:** Holger Aranda  
**Investigadora:** Miriam Guevara

Yo soy nieto de Venancio Santi y pido a la OPIP para hacer justicia sobre la muerte de mi abuelo, ya que ellos como son shuaras tienen que ir a hacer justicia en su territorio mas no en tierras ajenas, estoy hablando con el Dr. Basantes para seguir el proceso legal y hacer pagar a estos malditos asesinos, y si no hacen justicia las autoridades, nosotros vamos a actuar con nuestras propias manos. También sé que esos malditos le mataron a mi abuelo por un caballo y una carabina.

## Anexo 2

Texto redactado por Toribio Freire, investigador achuar del proyecto

### **La compañía CGC invade el territorio achuar y viola los derechos humanos de los pueblos indígenas**

El 7 de agosto de 2002, en la comunidad Pitirishka, CGC conforma un comité de negociación con seudodirigentes de algunas organizaciones no representativas del pueblo achuar. Firma con ellos un convenio de negociación para realizar actividad petrolera en lo que CGC llama bloque 23, que es la zona de asentamiento de tres nacionalidades. Ese territorio está ocupado en un 10 por ciento por la nacionalidad achuar, en un 85 por ciento por la nacionalidad kichwa y en un 5 por ciento por la nacionalidad shuar.

En las comunidades de Pacayacu, Molino y Shaim, fueron construidos los campamentos de CGC, para iniciar la actividad de prospección petrolera. En noviembre, CGC incursiona 12 kilómetros en el territorio achuar donde, para construir tres helipuertos, destruye el bosque sin consulta ni autorización, e inicia el trabajo de apertura de trochas y colocación de hitos.

Frente a esta información, en la comunidad achuar se toma una primera decisión: despistar a los petroleros borrando las trochas que habían empezado a realizar con ayuda de algunos ex-dirigentes y hombres achuar que apoyaban a la petrolera.

La petrolera no detiene su trabajo y en cumplimiento de los acuerdos de las asambleas y los congresos achuar, la directiva de la asociación decide convocar a la discusión del problema.

Los días 1 y 3 de diciembre de 2002, tres asociaciones y las comunidades se reúnen en Achuar. Durante la tarde se programa un plan de contingencia y se organiza la toma de la comunidad Shaim, campamento base de CGC, en nombre de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, consagrados en la Constitución, las leyes y el Convenio 169 de la OIT.

A la madrugada del 4 de diciembre, hombres y mujeres salen de Achuar, abriendo trochas para no tomar los caminos usuales, hasta llegar a la comunidad Shaim. A las 10:00 h se apoderan de la base de CGC. Ocho empleados de la empresa fueron detenidos y llevados a la comunidad Achuar, con autorización de Silverio Antik, síndico de Shaim. La toma fue pacífica, no



hubo heridos, robos, ni daños materiales de consideración. No utilizamos armas modernas. Los achuar solo andamos con nuestra arma ancestral para defendernos en casos emergentes y para cazar.

En espera de la respuesta del gobierno, los empleados de CGC estuvieron detenidos durante 10 días, con vigilancia de 24 horas por los *kunkup*, nuestros guardias achuar. Compartimos con ellos nuestra comida y nuestra bebida e, incluso, practicamos deporte con ellos. Iniciamos un diálogo con los detenidos, entre los que había técnicos de la petrolera y hombres achuar que no comulgaban con la comunidad.

Se les explicó el problema, se les aconsejó, se les pidió explicaciones, se les mostró que la actitud de la petrolera era ilegal. Nuestro planteamiento exigía el retiro total de la compañía CGC del bloque 23 y la paralización inmediata de toda actividad petrolera. Pero los detenidos mantenían la posición de que tenían los permisos legítimos para iniciar la explotación. En este diálogo no se llegó a ningún acuerdo.

En medio del secuestro, FINAE, OPIP, CONFENIAE, CONAIE, FIPSE, FICSH se hicieron eco de nuestros planteamientos y gestionaron acciones ante el gobierno.

En Quito, el Ministro de Gobierno y los dirigentes de las organizaciones firmaron un acuerdo de intención que permitiera deponer las medidas de hecho, liberar a los detenidos e iniciar el diálogo en torno a la presencia de CGC y los derechos de los pueblos indígenas.

El 13 de diciembre regresaron los dirigentes a Achuar y liberamos a los detenidos amparados en un acta firmada, en la que los involucrados aceptaron no iniciar acciones legales.

Los moradores de la comunidad Shaim y de otros centros involucrados con CGC alteraron la verdad de los acontecimientos. En medio de una entrevista radial, mintieron al decir que el 4 de diciembre nosotros ingresamos en Shiam y Sarayacu con 150 hombres achuar armados, que disponían de armas sofisticadas, que eran como los talibanes. Y pusieron sobre alerta a la brigada. CGC, por su parte, contrató una fuerza armada del grupo *Arutam*, que aún permanece en Shaim, Molino y Sarayacu.

David Gualinga, ex-dirigente de Aiepra y misionero; Antonio Moncayo, dirigente de Fenash; Alfonso Cuji y Silverio Antik, moradores del centro Shaim; César Toquitón y otros involucrados, iniciaron un juicio contra la nacionalidad achuar y los compañeros de Sarayacu. Todos ellos son antiguos

expulsados de la comunidad y de la organización, 'muertos de hambre'.

La nacionalidad achuar mantendrá firme su posición contra CGC hasta las últimas consecuencias. El buen líder da su vida por su pueblo.

## Bibliografía

- Assies, Willem. En preparación. "Indian Justice in the Andes: Re-rooting or re-routing?" En Ton Salman y Annalies Zoomers (eds.). *Imagining the Andes: Shifting Margins of a Marginal World?* Amsterdam: CEDLA.
- Banco Mundial (2003) "Desigualdad en América Latina y el Caribe: ruptura con la historia". Publicación en línea: [www.worldbank.com](http://www.worldbank.com).
- Borja, Emiliano (2003) "Derecho penal y derecho indígena". Conferencia magistral: I Congreso Ecuatoriano de Antropología Jurídica y Pluralismo Legal, Quito: FLACSO-sede Ecuador.
- Benítez, Liliana y Alicia Garcés (1990) *Culturas ecuatorianas ayer y hoy*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Botero, Catalina (2003) "Jurisprudencia constitucional y derecho indígena en América Latina". Conferencia magistral dictada en el I Congreso Ecuatoriano de Antropología Jurídica y Pluralismo Legal, Quito: FLACSO-sede Ecuador.
- Cárcova, Carlos María (1995) "Derecho y pluralidad jurídica". En: *Política y Derecho en tiempos de reconversión*. Crítica Jurídica No. 15. México: UNAM.
- Castro, Milka (coord.) (2000) *Actas del XII Congreso Internacional sobre Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos del Tercer Milenio*. Tomos I y II. Chile: Universidad de Chile / Universidad de Tarapacá.
- Chanoc, Martín (1985) *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clavero, Bartolomé (1997) "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América". En: Magdalena Gómez, *Derecho indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 65-119.
- Consejo de Palenques (1999). Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la Provincia de Esmeraldas. 2da. Edición; Quito: Rispergraf C.A.
- Collier, Jane (1998) "The peaceful Resolution of a Cortacabezas Case in the Tzotzil Maya Community of Zanacantan, Chiapas, México", *América Indígena* LVIII, 1-2 (enero-junio), pp. 203-220.
- Cotta, Sergio (1995) *¿Qué es el derecho?* Madrid: Ediciones Rialp S.A.
- Descola, Philippe (1989) *La selva culta*. Colección 500 años No. 17. Quito: Ed. Abya-Yala.

- Nader, Laura (1998) *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña Zapoteca*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas y CIESAS.
- Osorio, Manuel (1984) *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Petroecuador. Unidad Ambiental (2003) “La cultura negra esmeraldeña”. Mimeo. Quito.
- Postero, Nancy (2001) “Constructing Indigenous Citizens in Multicultural Bolivia”. Publicación en línea: [www.geocities.com](http://www.geocities.com).
- Rival, Laura (1996) *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya Yala Ediciones.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995) *Towards Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York/Londres: Routledge.
- (1997) “Pluralismo jurídico y jurisdicción especial indígena”. En: *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*. Bogotá.
- Sieder, Rachel (1999) “Rethinking Democratisation and Citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala”. *Citizenship Studies* 3-1, pp. 103- 118.
- Sierra, María Teresa (1998) “Autonomía y pluralismo jurídico: el debate mexicano”. *América Indígena* LVIII, 1-2 (enero-junio), pp. 21-39.
- Sierra, María Teresa y Victoria Chenaut (2002) “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas”. En: Krotz, Esteban (ed.) 2002. *Antropología jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Editorial Anthropos y México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 113-170.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.) (1990) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Vallejo, Ivette (2000) “Mujeres maseualmej y usos de la legalidad: conflictos genéricos en la Sierra norte de Puebla”. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: CIESAS.
- Van Cott, Donna Lee (2003) “Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina”. Ponencia presentada en la

- Diez Picazo, Luis (1993) *Experiencias jurídicas y teoría del Derecho*. Barcelona: Ed. Ariel.
- Escobar, Martha (1990) *La frontera imprecisa, lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Ed. Abya-Yala.
- Fernández-Racines, Paloma (1999) *Díaspóra africana en América Latina: discontinuidad racial y maternidad política en el Ecuador*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Fitzpatrick, Peter (1990) "Custom as Imperialism". En: Jamil M. Abun-Nasr, Ulrich Spellenberg y Ulrike Wanitzek (eds.), *Law, Society and National Identity in Africa*. Hamburg, Helmut Buske Verlag, pp. 15-30.
- García, Fernando (2002) *Formas indígenas de administrar justicia*. Quito: FLACSO-sede Ecuador.
- (2003) "Pluralismo legal y etnicidad: conflictos y avances para el caso ecuatoriano". Ponencia presentada en el 51º. Congreso de Americanistas. Santiago de Chile, julio.
- Gluckman, Max (1978) *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- Hale, Charles R. (2002) "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, vol. 34.
- Harris, Marvin (2000) *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jimbicti, Teresa (2003) "La expulsión y enajenación de bienes por muerte entre los shuar". Monografía final del curso de Antropología Jurídica. Quito: FLACSO-sede Ecuador.
- Krotz, Esteban (ed.) (2002) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho*. Barcelona: Editorial Anthropos y México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Leff, Enrique (2002) *Saber ambiental*. México: Ed. Siglo XXI.
- Maturana, H. (1995) *La realidad: ¿objetiva o construida?* Barcelona: Anthropos.
- Mauss, Marcel (1971) *Sociología y Antropología*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Moore, Sally Falk (1978) *Law as Process*. Londres: Routledge&Keagan Paul.
- (1986) *Social Facts and Fabrications: "Customary Law" on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.

conferencia *Instituciones Informales y Política Latinoamericana*. Indiana: Universidad de Notre Dame.

Yrigoyen, Raquel (1999) "El reconocimiento constitucional del derecho indígena en los países Andinos". En: *El reto de la diversidad*, Assies, Willem; Gemma van der Haar y André Hoekema (editores). México: El Colegio de Michoacán, pp. 343-380.

————— (2002) "Perú: Pluralist Constitution, Monist Judiciary-A Post-Reform Assessment". En: Rachel Sieder, ed. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London: Palgrave, pp. 184-207.

## Índice de siglas utilizadas en el texto

AGIP	Compañía petrolera italiana
ASHIN	Asociación de Chamanes Indígenas del Napo
CGC	Compañía General de Combustibles, petrolera Argentina
FICSH	Federación Interprovincial de Centros Shuar
FECONA	Federación de Comunidades Negras del Alto San Lorenzo
FEDARPOM	Frente artesanal afro de recolectores de productos bioacuáticos del manglar, San Lorenzo
FEDARPROBIM	Frente artesanal afro de recolectores de productos bioacuáticos del manglar, Eloy Alfaro
FINAE	Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador
FIPSE	Federación Interprovincial de Pueblos Shuar del Ecuador
GMU	Gospel Missionary Union
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
INDA	Instituto Nacional de Desarrollo Agrario
OPIP	Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza
ONG	Organización No Gubernamental
PRODEPINE	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidad del Ecuador
UONNE	Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas

## Glosario

### Términos indígenas y afro-ecuatorianos utilizados en el texto

#### *Akamamau*

en achuar, gusano que se relaciona 'entre sí'.

#### *Amikiur*

en shuar, persona amiga que negocia en forma de trueque.

#### *Arutam*

en shuar y achuar, espíritu de los antepasados en la cosmovisión achuar.

#### *Ayumpum*

persona que subió al cielo (mitología shuar).

#### *Bambero*

es un personaje mágico que habita en los bosques y que ordena y controla el uso de los recursos naturales.

#### *Bombo*

instrumento musical bимembranófono de madera, cuero de venado y de puerco de monte (atabra).

#### *Cununo*

instrumento musical membranófono de cuerpo cilíndrico alargado, de madera, cuero de venado y de puerco de monte (atabra).

#### *Ekeent*

área en donde se ubica la cocina y la sala de la casa achuar.

#### *Guasá*

instrumento musical idiófono de sacudimiento, de percusión interna, construido con caña guadúa y semillas de achira.

#### *Irukamajuntri*

en achuar, la persona encargada de velar por la comunidad

#### *Iwia*

en shuar, ser de mala vida y exterminador.

#### *Iwishint*

chamán en shuar.

#### *Jea*

vivienda tradicional achuar.

#### *Jrejur-iwianch*

en shuar, el diablo que habitaba en las grandes rocas de las cuevas de las cascadas.



***Kaniats***

en shuar, animal rey de los fangales (caimán).

***Kasak***

en achuar, tabaco macerado en agua que se absorbe por la nariz.

***Maikiua (malicaua en shuar) o quantu***

alucinógeno utilizado por los chamanes en sus ceremonias.

***Maumaru***

en achuar, espíritu que entra en el hombre achuar y le lleva a cometer el adulterio.

***Mocaguas***

Recipiente de cerámica utilizado para beber chicha.

***Natem o ayahuasca***

alucinógeno utilizado por los chamanes en sus ceremonias.

***Panki***

en shuar, anaconda.

***Pupunt***

en achuar, corneta achuar hecha de cuerno de toro, de barro, de caracol o de tubo PVC, que sirve para convocar a los habitantes del centro a una reunión o a un acontecimiento social o comunitario.

***Redoblante***

instrumento musical similar al tambor.

***Shakaim***

en shuar, persona que daba fuerza para realizar los trabajos o armas de guerra y agrícolas.

***Shikiar***

canasta achuar.

***Supai-iwianch***

en shuar, se dice al diablo maleficio que causa enfermedades con un espanto por las noches.

***Tachau***

plato típico achuar.

***Tankamash***

sala de visitantes de la casa achuar.

***Tsentsak***

en shuar, algo que va veloz listo para perforar.

*Tsunki*

en shuar, dios de las aguas.

*Yachak*

hombre o mujer sabio y poderoso que conoce del mundo material y espiritual.

*Yapu*

en shuar, ave de rapiña que vigila todo desde lo alto (águila).