Comisión Andina de Juristas

ESTADO DE LA RELACIÓN ENTRE JUSTICIA INDÍGENA Y JUSTICIA ESTATAL EN LOS PAÍSES ANDINOS

Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia

Estado de la relación entre justicia indígena y
justicia estatal en los países andinos.
Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia

ESTADO DE LA RELACIÓN ENTRE JUSTICIA INDÍGENA Y JUSTICIA ESTATAL EN LOS PAÍSES ANDINOS

Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia

Comisión Andina
de Juristas

Comisión Andina de Juristas
Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos. Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia
Lima: Comisión Andina de Juristas, 2009.

000 pp.

ISBN:

Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos. Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia

© Comisión Andina de Juristas
Los Sauces 285, Lima 27
Teléfonos: (51-1) 440-7907 / 442-8094
Fax: (51-1) 442-6468
Internet: www.cajpe.org.pe
Email: postmast@cajpe.org.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº
ISBN:

Primera edición
1000 ejemplares
Lima, mayo de 2009
Impreso en

Diseño y diagramación
Gisella Scheuch

Contenido

Presentación 9

Introducción 11

CAPÍTULO 1: ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN COLOMBIA 15

Presentación 17
1.1 Situación del Relacionamiento en Colombia 18
1.2 Tres experiencias de coordinación en Colombia 20
1.2.1 Pueblo Tule 20
1.2.2 Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono – Azcaita 24
1.2.3 Tribunal Superior Indígena del Tolima 28
1.3 Expectativas de Relacionamiento entre Sistemas Jurídicos desde la Perspectiva de los Pueblos Indígenas 32
1.4 La perspectiva desde la jurisdicción ordinaria 34
1.5 Conclusiones 37

CAPÍTULO 2: ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN PERÚ 39

Presentación 41
2.1 Los Estudios de Caso 43
2.1.1 Caso de las comunidades indígenas del distrito de Ocongate organizadas en rondas campesinas 43
2.1.2 Caso de las comunidades indígenas machiguengas ubicadas en el río Urubamba, provincia de la Convención 60
2.1.3 Caso de las comunidades indígenas originarias del distrito de Quehue, provincia de Canas 71
2.2 El relacionamiento entre sistemas de justicia indígena y estatal 91
2.2.1 El conflicto indígena 91
2.2.2 Las experiencias de relacionamiento en la Reforma Agraria: Tribunal Agrario y juzgados de tierras 92
2.2.3 El Rimanacuy: conversando, dialogando 95
2.2.4 El "nuevo" relacionamiento 96
2.2.5 El Derecho y la racionalidad normativa indígena 97
2.2.5.1 Entre el individuo y la comunidad 97

2.2.5.2 Los principios de los sistemas normativos 99
2.2.5.3 La oralidad y el simbolismo 101
2.3 Conclusiones 103

CAPÍTULO 3: ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN ECUADOR 105

Presentación 107
3.1 Balance de la relación entre los sistemas de administración de justicia 108
3.1.1 Contextualización de la experiencia de los tres pueblos indígenas 108
3.1.1.1 La nacionalidad Achuar 108
3.1.1.2 El Pueblo Chibuleo, nacionalidad Kichwa 108
3.1.1.3 El Pueblo Tomabela, nacionalidad Kichwa 109
3.1.2 Valores, normas y casos emblemáticos de los tres pueblos indígenas 111
3.1.2.1 La nacionalidad Achuar 111
3.1.2.2 El pueblo Chibuleo y Tomabela, nacionalidad Kichwa 127
3.2 El relacionamiento entre el sistema de justicia ordinario y los sistemas de justicia indígenas 145
3.2.1 La visión desde los sistemas de justicia indígenas 145
3.2.2 Relación de los indígenas con el sistema estatal de justicia 153
3.3 Conclusiones sobre el estado de relacionamiento 167

CAPÍTULO 4: ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN BOLIVIA 171

Presentación 173
4.1 Presentación de Casos: Justificación de la elección de cada lugar 175
4.1.1 Principales característica de las Áreas Geográficas de Estudio 176
4.1.2 Principales características de las Organizaciones 178
4.2 Resultados del Estudio 183
4.2.1 Guaraní 183
4.2.2 Federación Regional Sindical Única de Trabajadores Campesinos de las Provincias Hernando Siles y Luis Calvo del Chaco Chuquisaqueño 191
4.2.3 Qhara Qhara Suyu 197
4.3 El Relacionamiento en Bolivia 212
4.3.1 Análisis Conceptual 212
4.3.2 Proceso de coordinación y cooperación entre los sistemas jurídicos propios de los pueblos indígenas y el Poder Judicial en Bolivia 216
4.3.3 La perspectiva indígena originaria campesina 222
4.4 Nuevo contexto constitucional 227
4.5 Conclusiones 229

Conclusiones Generales 231

Bibliografía 237

Páginas web 243

Presentación

Los países andinos han realizado reformas constitucionales muy importantes a partir de la década del 90. Estas reformas han permitido reconocer la naturaleza pluricultural de nuestras sociedades y, por tanto, la inclusión de derechos a la identidad cultural, el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas y también el reconocimiento del pluralismo jurídico, es decir, la validez de otros sistemas jurídicos distintos al estatal.

Así tenemos que en la actualidad en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, las Constituciones aceptan la validez de los sistemas jurídicos propios de los Pueblos Indígenas existentes en sus territorios. Este reconocimiento implica una serie de retos y tareas, entre los cuales está la emisión de legislación secundaria que regule los mecanismos por los cuales la jurisdicción indígena se relacionará con la jurisdicción ordinaria estatal en cada país.

Tomando en cuenta este contexto, la Comisión Andina de Juristas (CAJ) viene ejecutando el Proyecto "Promoción y Desarrollo de Procesos de Relacionamiento entre Sistemas Jurídicos propios de los Pueblos Indígenas y los Poderes Judiciales", gracias al apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

El proyecto busca impulsar y consolidar los procesos de entendimiento entre sistemas judiciales propios de los pueblos indígenas y los sistemas judiciales estatales en los países de la región andina (Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú), con fundamento en las legislaciones nacionales e internacionales vigentes en estos países y la experiencia comparada.

Es por eso que el Proyecto planteó como un primer objetivo llevar a cabo una investigación en los cuatro países para conocer el estado actual del Derecho indígena y sus niveles de coordinación con las instancias estatales. Para este efecto se contó con cuatro consultores especialistas en el tema, uno por país, que fueron los encargados de realizar la investigación.

Con este fin, para recoger la diversidad y dispersión cultural existente en cada país, se escogieron tres diferentes grupos indígenas para efectuar el estudio.

En Bolivia, se trabajó en el Departamento de Chuquisaca con tres modelos de organizaciones que reflejan los tipos principales de organización indígena en este país, los de tierras altas (Nación Qhara Qhara), los de tierras bajas (el Pueblo Simba Guaraní), y los indígenas que se agrupan bajo estructuras campesinas (los Sindicatos Campesinos). Estos últimos debido a los cambios que están ocurriendo en ese país están en algunos casos convirtiéndose en pueblos indígenas, rescatando la importancia de su identidad cultural.

En Colombia, se escogieron pueblos de las tres regiones naturales del país: costa (Pueblo Tule de la Costa Atlántica), sierra (Pueblo Pijao del departamento del Tolima) y amazonía (Pueblo Ticuna – Huitoto del departamento de Leticia). Estos tres pueblos, además, tienen diferentes formas de relacionarse con el sistema judicial estatal.

En Ecuador, se ha trabajado en las zonas de sierra y la amazonía del país, regiones en las que hay la mayor presencia de pueblos

indígenas. En la sierra, se han escogido dos pueblos pertenecientes a la nacionalidad Kichwa (los Pueblos Chibuleo y Tomabela de la Provincia de Tungurahua), y en la amazonía se ha trabajado con el Pueblo Achuar, uno de los más importantes debido a la extensión de terrenos que ocupan y el alto grado organizativo alcanzado.

En el Perú, se ha escogido la región del Cusco, una de las zonas con mayor presencia indígena, y en esta región se ha tomado tres casos que representan a los tres principales tipos de organizaciones indígenas que existen en el país: las rondas campesinas comunales (de la Provincia de Quispicanchi), las comunidades indígenas originarias (de la Provincia de Canas) y las comunidades nativas de la zona de la amazonía (comunidades Machiguengas, de la Provincia de La Convención).

A partir de estudios ya realizados sobre las zonas elegidas, los investigadores recopilaron información sobre la administración de justicia indígena y sus formas de relación con el Poder Judicial estatal. Luego efectuaron visitas de campo, las que sirvieron para verificar, conocer y recoger directamente la información del estado actual de cada realidad.

En estas visitas no solo se realizó un estudio cualitativo de la justicia indígena sino que, además, se buscó conocer la posición de las autoridades judiciales de la zona, por lo que se entrevistó a jueces, fiscales y policías, con el fin de conocer sus perspectivas, tanto personales como institucionales, sobre la relación entre ambos sistemas jurídicos.

Con este estudio esperamos aportar al conocimiento de la realidad de nuestros países en las zonas rurales indígenas, para que ella sea tomada en cuenta en la elaboración de normas y políticas que regulen los sistemas de justicia, evitando así importar legislación extranjera y principios ajenos a la realidad concreta y múltiple de nuestros países. Proponemos realizar el ejercicio inverso, es decir, elaborar normas y políticas en base a los datos de la realidad y además en base a la propuesta de los propios actores, tanto indígenas como estatales, que ejercen diariamente la justicia.

Los siguientes pasos del Proyecto consistirán en la elaboración de manuales sobre justicia indígena y derechos humanos y una Propuesta de Diálogo Intercultural. En ellos se recogerán las propuestas, análisis y debates que se han producido a lo largo de las actividades del Proyecto y que darán como fruto lineamientos sobre cómo reconocer la justicia indígena y aprovechar mejor su diversidad.

Consideramos que la diversidad es un referente de libertad, de enfoques que dialogan sin imposiciones, de una democracia viva: ese es nuestro derrotero.

Coordinó esta publicación Eddie Cóndor Chuquiruna. Participaron en su concepción y redacción los consultores Marco Mendoza (Bolivia), Fernando García (Ecuador), Jean-Jacques Decoster y Eliana Rivera (Perú) y Rosembert Ariza (Colombia) con el valioso apoyo del equipo CAJ, constituido por Mirva Aranda Escalante, especialista en temas de interculturalidad, y Leonidas Wiener Ramos.

Diego García-Sayán

Director General
Comisión Andina de Juristas

Introducción

El reconocimiento y la consagración de los derechos de los pueblos indígenas es uno de los más notables fenómenos que se han producido a nivel del Derecho Internacional en los últimos tiempos. En septiembre del año 2007, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprobó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas[1], reconociéndoles a estos entes colectivos el derecho a la libre determinación; es decir, el derecho a decidir autónomamente su modo de vida y organización.

Tal como establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se considera pueblos indígenas a aquellos pueblos que «(…) descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas». (Art. 1 inciso b).

A pesar de la existencia de poblaciones indígenas, los Estados republicanos latinoamericanos actuales se han concebido tomando como modelo el Derecho europeo moderno. Bajo esta concepción, el Derecho representaba el producto de una sociedad homogénea o tendente a la homogeneización: la nación. Existía un único sistema jurídico aplicable a todos los ciudadanos, el cual era creado y aplicado únicamente por el Estado.

> *«Los nuevos estados latinoamericanos, surgidos en el siglo XIX tras lograr su independencia de España y de Portugal, adoptaron el modelo de Estado-nación liberal europeo. Las constituciones de estos nuevos estados, de acuerdo con este modelo de Estado-nación, partían del principio de igualdad formal liberal, haciendo tabla rasa de las diferencias. Se pretendía fundamentar la construcción nacional mediante la homogeneización cultural impuesta por la sociedad dominante (blancos y mestizos). De ahí los procesos de aculturación y asimilación a los que los pueblos indígenas fueron sometidos» (CABEDO: 2004, p.90[2]).*

Así, en los países recién independizados se instauraron sistemas de Derecho importados desde Europa, que postulaban el monismo jurídico y no reconocían la existencia de otros sistemas jurídicos diferentes al estatal. Dentro de esta concepción del Derecho, las formas de resolución de conflictos utilizadas por los pueblos indígenas eran consideradas como costumbres o prácticas que debían ser combatidas para conseguir la asimilación de los integrantes de estos grupos diferenciados en la «sociedad nacional».

[1] A pesar de que las Declaraciones de la Asamblea General no son vinculantes para los Estados miembros, su validez debe apreciarse en tanto son muestra de la corriente de opinión predominante de la comunidad internacional en un contexto histórico determinado, así como en el compromiso moral asumido por los Estados que dieron su aprobación al texto.

[2] *Cabedo Mallol, Vicente*. «De la intolerancia al reconocimiento del derecho indígena». *Política y Cultura,* primavera 2004, núm. 21, pp. 73-93.

De acuerdo a Raquel Yrigoyen[3] (2006, pp. 7-9), el tratamiento de los países andinos hacia los pueblos indígenas desde el siglo XVI hasta la actualidad, ha pasado por las siguientes etapas:

1) **Sometimiento (S. XV-XVI):** Mediante las guerras de conquista que desestructuraron los imperios existentes.
2) **Colonia (S. XVI- Inicios S. XVIII)**: En esta etapa los pobladores indígenas fueron considerados vasallos de la Corona Española, estableciéndose así un marco jurídico que tenía como finalidad explotarlos económicamente. Los abusos cometidos contra los pobladores indígenas se justificaron en la ideología de la «inferioridad natural de los indios», o su «minoría de edad inherente». Para la resolución de sus conflictos internos, los pobladores indígenas mantuvieron ciertos niveles de autonomía; es decir, se aceptaba el fuero indígena, pero solo para casos menores que involucraran exclusivamente a pobladores indígenas, y se aceptaba que apliquen sus «usos y costumbres», *siempre y cuando no vayan en contra de las* ***leyes vigentes.***
3) **Independencia (Siglo XIX)**: Se inicia un proceso de asimilación de los pobladores indígenas a la sociedad nacional, mediante su conversión en «ciudadanos». Así, los pueblos indígenas, concebidos como sociedades atrasadas que requerían ser incorporadas a la «modernidad», desaparecerían como realidades culturales y jurídicas, insertados en un sistema que reconocía un solo pueblo, una sola cultura, y, por lo tanto, un único sistema jurídico, conformado por normas escritas emitidas por el Estado.
4) **República (Siglo XX):** Políticas integracionistas. Se reconoce que existe un problema indígena, pero éste es enfocado principalmente en base a la situación generalizada de pobreza del poblador indígena. Así, poco a poco se comienzan a reconocer ciertos derechos colectivos a los pueblos indígenas y sus miembros, pero bajo una concepción que buscaba reivindicarlos en términos económicos y sociales, más que en términos culturales. Se buscaba así integrarlos al mercado nacional. Por lo tanto, en esta etapa se mantiene el monismo jurídico. Muestra de este enfoque integracionista y asimilacionista con respecto a los pueblos indígenas, es la elaboración y aprobación del Convenio 107 de la OIT en este período.
5) **Última Década S. XX- Inicios S. XXI**: Horizonte Pluralista: A raíz de la aprobación del Convenio 169 de la OIT, y en el marco de la conmemoración de los 500 años del inicio del período de colonización de los pueblos indígenas, se realizan reformas constitucionales de carácter progresista en los países andinos, reconociendo así la diversidad cultural de la población y otorgando derechos colectivos a los pueblos indígenas. Entre estos derechos se reconoce su derecho a tener su propia jurisdicción.

Este cuadro histórico que hemos presentado hace referencia de los pueblos históricos que se ubicaban dentro de la jurisdicción imperial del Incario, ocupando principalmente las regiones de sierra y costa de los territorios en donde actualmente se encuentran asentados Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. En el caso de los pueblos indígenas que habitaban en la zona amazónica, a partir de la Colonia se empezaron a enviar misiones colonizadoras, primero por parte de la Iglesia y luego por parte del Estado, con el objetivo de «civilizar a los salvajes» y aprovechar los recursos naturales existentes

[3] Yrigoyen Fajardo, Raquel (2006): «Hitos del Reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino». En Berraondo (coord.): *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 537-567.

en esas zonas. Sin embargo, en las últimas décadas, al reconocerse una serie de derechos a los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas, se ha uniformizado el tratamiento a todos los pueblos indígenas, incluyendo a los pueblos de la amazonía dentro de las nuevas normas pluralistas.

A esta clasificación que realiza Yrigoyen, nosotros consideramos que se debería agregar una sexta etapa, cuyo desarrollo es posible distinguir en las reformas estructurales que vienen llevando a cabo Ecuador y Bolivia. Esta nueva etapa, que se podría denominar: «constitucionalismo pluralista», no solo implica adicionar derechos a una estructura estatal ya existente, sino efectuar una reforma de sus fundamentos, lo que algunos sectores vienen denominando una «refundación del Estado». Estas reformas tienen como finalidad convertir a estos Estados en unidades políticas que se erijan en base al carácter pluricultural de su sociedad.

REFORMAS CONSTITUCIONALES

Como señalamos previamente, a partir de la aprobación del Convenio 169 de la OIT en 1989, se produce un cambio significativo en la normatividad relacionada a los pueblos indígenas. Así, las constituciones de los países latinoamericanos empiezan a reformarse, reconociendo el carácter pluricultural del Estado y la Nación. También se reconoce a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos, y explícitamente se acepta su derecho a aplicar sus propios mecanismos de resolución de conflictos al interior de sus territorios. (Yrigoyen 2006. p. 21)

La primera Constitución que reconoce el pluralismo jurídico y otorga facultades jurisdiccionales a los pueblos indígenas fue la de Colombia (1991). Luego le siguió la de Perú (1993), Bolivia (en 1994, 2003 y 2009), Ecuador (1998 y 2008) y Venezuela (1999). También las constituciones de Paraguay (1992) y México (1992-2001) han reconocido con algunas variantes los derechos de los pueblos indígenas y el pluralismo jurídico.

En los casos de Ecuador y Bolivia, tal como decíamos, se han hecho reformas integrales de las constituciones, transformando radicalmente la manera cómo se concibe el Estado, pasando a un nuevo modelo estatal basado en la diversidad y pluralidad étnica. En el caso de Ecuador, por ejemplo, se ha incorporado el concepto de origen quechua de «Allin Kausay» (Vivir Bien), como principio fundamental en la nueva Constitución.

En las reformas realizadas, se ha reconocido la existencia de un pluralismo jurídico al interior de los países andinos, al aceptar la validez del sistema de administración de justicia indígena. En Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú, este reconocimiento se ha hecho con las siguientes características[4]:

- Se reconoce la validez del Sistema de Justicia indígena, que está conformado por el derecho consuetudinario o derecho propio de los pueblos indígenas, la función jurisdiccional o potestad de administrar justicia y las autoridades propias de los pueblos que son las que asumen las potestades jurisdiccionales.
- Los sujetos titulares del reconocimiento constitucional son las autoridades de los pueblos indígenas, elegidas de acuerdo a sus propias costumbres.
- Esta jurisdicción tiene como competencia territorial todos los casos ocurridos dentro del territorio de los pueblos indígenas, y como competencia material, todo tipo de casos (tanto civiles, penales, etc.). Lo que no está definido es la competencia personal, es decir, queda por debatir si solo se aplica para los indígenas o también se

[4] Ver Anexo en la p. XX, sobre las normas constitucionales que reconocen la justicia indígena.

aplica a terceros que se encuentren dentro del territorio.

- Se pone como límite para el ejercicio de esta jurisdicción que no se vulneren las leyes vigentes, la Constitución y los derechos humanos. Al respecto es bueno recordar que el Convenio 169 solamente menciona el límite de los derechos humanos.
- Las constituciones de Colombia y Perú disponen que se promulgará una ley de coordinación que regule la coordinación entre la jurisdicción especial y la jurisdicción ordinaria estatal. Estas leyes aún no se han elaborado. En el caso de Ecuador además de lo anterior, se dispone que las decisiones de la jurisdicción indígena deben ser acatadas por todas las instituciones y autoridades públicas, por lo que estas decisiones son susceptibles de ser impugnadas mediante acciones de control de constitucionalidad. En el caso de Bolivia, se dispone que no solo todas las autoridades públicas sino todas las personas deben respetar las decisiones de esta nueva jurisdicción, y que las autoridades indígenas pueden solicitar el apoyo del estado para hacer cumplir sus fallos.

EL ESTUDIO DE CASOS

Uno de los principales retos que plantea el reconocimiento de potestades jurisdiccionales a los pueblos indígenas, consiste en la limitada existencia de estudios respecto a cómo funcionan los sistemas de justicia indígenas: ¿cuáles son sus procedimientos?, ¿cuáles son sus principios?, ¿qué materias resuelven?, ¿qué sanciones aplican?, entre otros temas. Siendo la temática del pluralismo jurídico novedosa dentro del Derecho positivo de nuestros países, tenemos frente a nosotros un panorama en muchos casos todavía incierto, que plantea una serie de dudas. Es por ello que la Comisión Andina de Juristas (CAJ), en el marco del Proyecto «Relacionamiento entre sistemas de Justicia», ha emprendido un estudio de casos en los 4 países que participan del referido proyecto: Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú.

Se ha realizado un estudio cualitativo en 3 pueblos indígenas de cada país, haciendo un total de 12 pueblos estudiados. El estudio busca analizar y describir:

- el estado actual de la justicia en cada uno de los pueblos indígenas, sus características, modos de actuación, principales normas, procedimientos y sanciones, las autoridades e instancias existentes y algunos casos emblemáticos
- el estado actual de la relación que tienen los sistemas de justicia de los pueblos indígenas estudiados con las autoridades estatales de justicia de sus jurisdicciones, identificando las potencialidades y problemas en dicha relación
- un análisis del contexto del país correspondiente y el papel del Derecho indígena dentro del sistema jurídico.

El sistema de administración de justicia de los pueblos indígenas, recibe una serie de denominaciones dependiendo del modo en que los autores y doctrinarios especialistas en el tema pretendan aproximarse a su estudio. Entre estas denominaciones tenemos: justicia comunal, justicia comunitaria, justicia indígena, justicia alternativa, etc. Entre estos términos hemos elegido «justicia indígena» por reflejar la categoría «pueblos indígenas», que es el concepto de mayor aceptación y utilización por las normas internacionales y la jurisprudencia en esta materia.

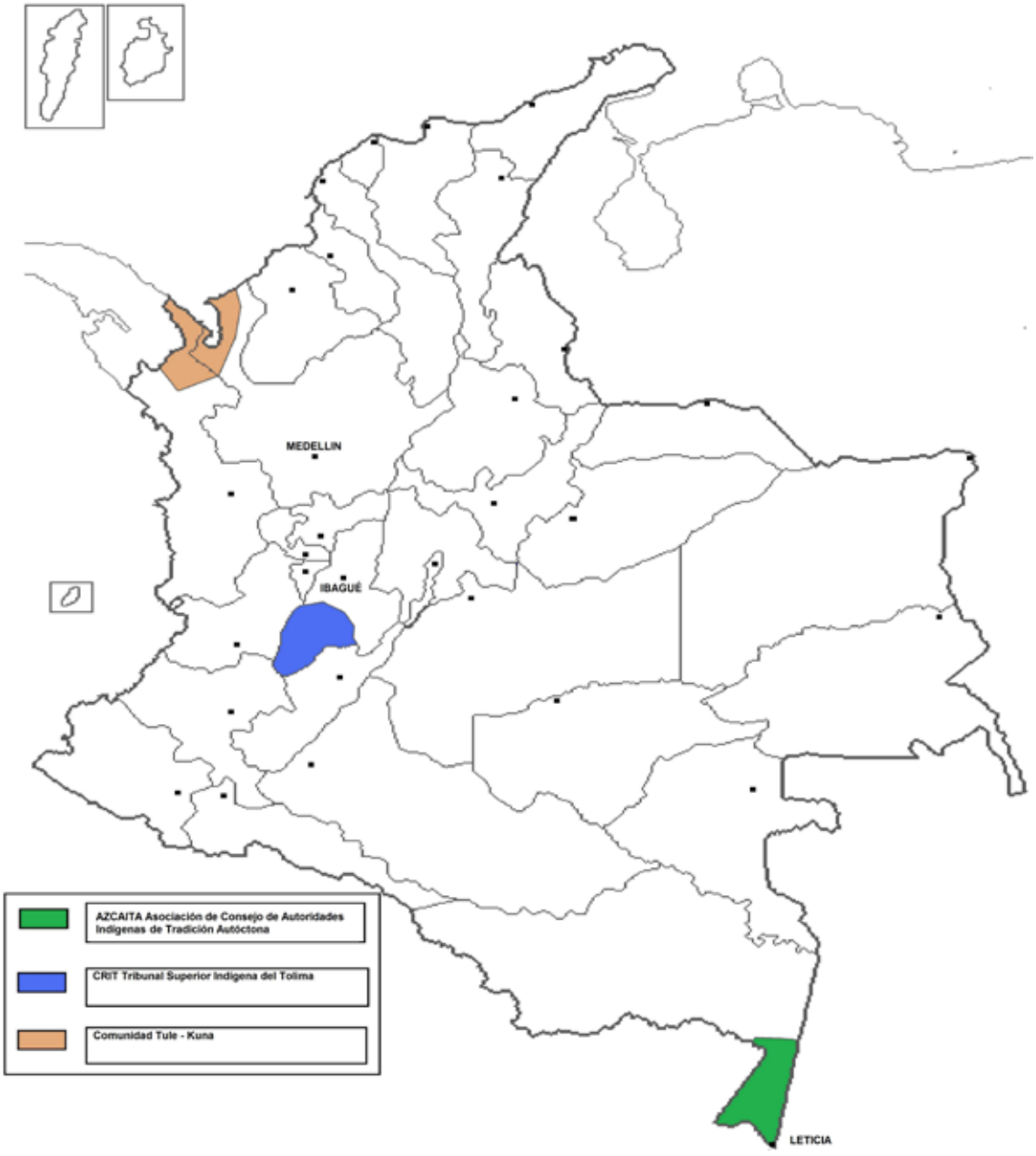
Los estudios se presentan de manera cronológica, empezando por Colombia que fue el primer país en reformar su Constitución para incluir derechos indígenas en 1991, siguiendo con Perú (1993), Ecuador (2008) y finalmente Bolivia, que en enero de este año (2009) aprobó su nuevo texto constitucional.

CAPÍTULO 1

ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN COLOMBIA[5]

[5] Elaborado por el Dr. Rosembert Ariza Santa María – Consultor de la CAJ en Colombia.

UBICACIÓN TERRITORIAL COLOMBIA



PRESENTACIÓN

El presente diagnóstico pretende revisar algunos aspectos claves de la coordinación entre los sistemas jurídicos de tres pueblos indígenas y el denominado sistema nacional de justicia de Colombia. Para tal propósito, se indagaron tres aspectos fundamentales: las formas básicas y concretas de relacionamiento entre autoridades indígenas y autoridades judiciales; el nivel de conocimiento de la legislación y jurisprudencia en materia indígena por parte de los operadores y/o actores institucionales de los sistemas jurídicos indígenas en estudio, y las posibilidades de mejorar el entendimiento intercultural entre estos sistemas de justicia

En ese sentido, se diseñaron y aplicaron entrevistas a autoridades indígenas y jueces de las respectivas jurisdicciones que comprende el estudio; en segundo lugar, se entrevistó a representantes, funcionarios de las instituciones y expertos que han trabajado en dichos espacios, y se consultaron investigaciones y diagnósticos previos realizados por universidades, investigadores y entidades públicas, especialmente el reciente trabajo realizado por el Consejo Superior de la Judicatura en materia de Jurisdicción Especial Indígena (JEI), el cual contó con la participación de varios pueblos indígenas de Colombia en sus respectivos ámbitos territoriales, incluyendo a los seleccionados en el presente estudio[6].

Es importante señalar que el Consejo Superior de la Judicatura realiza múltiples esfuerzos en materia de coordinación entre ambos sistemas jurídicos y ha acumulado una importante experiencia en esta materia. Sin embargo, muchos de los 102 pueblos indígenas existentes en el país no han logrado ser beneficiarios de estos programas y proyectos, y otros simplemente no tienen dentro de sus prioridades el tema de la JEI. La realidad colombiana, por tanto, es bastante disímil en este aspecto, razón por la cual se seleccionaron tres pueblos que tienen diferentes niveles y estrategias de coordinación, de manera que sean ilustrativos de la diversidad del país y den cuenta de manera general de las tendencias más destacadas en el debate actual colombiano.

[6] Se hace referencia al proyecto de la Unión Europea para el Fortalecimiento del Sector Justicia - **«Extensión de la Coordinación del Sistema Judicial Nacional (SJN) y la Jurisdicción Especial Indígena (JEI)»,** cuya ejecución se asignó a la Universidad del Rosario, con la participación del Ministerio del Interior y de Justicia y el Consejo Superior de la Judicatura - Escuela Judicial «Rodrigo Lara Bonilla», y tres representantes indígenas, que culminó es septiembre de 2008. El Proyecto consistió en un proceso participativo de un año, con 17 pueblos indígenas de nueve departamentos (Amazonas, Antioquia, Cesar, Chocó, La Guajira, Huila, Magdalena, Putumayo y Vaupés) y representantes de la rama judicial, para la búsqueda de conocimiento y fortalecimiento de los sistemas jurídicos indígenas y de coordinación con el Sistema Jurídico Nacional, a través de diagnósticos intra e interétnicos de problemas, talleres de formación, encuentros de experiencias locales y uno nacional, con el fin de crear una Red de Formadores de 450 personas (300 de pueblos indígenas y 150 de operadores judiciales) entre las dos jurisdicciones.

1.1 SITUACIÓN DEL RELACIONAMIENTO EN COLOMBIA[7]

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia de 1991 reconoce la existencia de la Jurisdicción Especial Indígena (en adelante JEI), dentro del marco de reconocimiento de autonomías a los pueblos y comunidades indígenas y del respeto a la diversidad étnica y cultural, que garantiza la misma Carta Magna. Las JEI se materializan en la facultad para administrar justicia de los pueblos y comunidades indígenas, de acuerdo a sus normas y procedimientos consuetudinarios, tal como también se encuentra estipulado en el Convenio 169 de la OIT (artículos 8° y 9°), ratificado por la Ley 21 de 1991.

La Corte Constitucional Colombiana ha señalado que existen cuatro elementos centrales que configuran la Jurisdicción Especial Indígena (Sentencia C-139 de 1996 y SU-510 de 1998). Dichos elementos son:

1. Autoridades indígenas

   Hace referencia a la existencia de autoridades judiciales propias de los pueblos indígenas, quienes se encargan de administrar justicia al interior de sus respectivos pueblos o comunidades indígenas, de acuerdo a la estructura social y la cosmovisión de cada uno de dichos grupos humanos. La Corte Constitucional de Colombia, en Sentencia C-139 de 1996, al pronunciarse sobre la constitucionalidad de varios artículos de la ley 89 de 1890 en relación con las autoridades indígenas, señaló que «*(…) cada comunidad tiene formas diversas de resolución de conflictos, a cargo de personas que no siempre son los gobernadores del cabildo y que, incluso, pueden ser órganos colectivos. Así, se pueden distinguir sistemas de resolución de disputas segmentarios (en los que la autoridad es ejercida por miembros del grupo familiar), permanentes (en los que la administración de justicia está a cargo de autoridades centralizadas), religiosos (en los cuales se recurre a la opinión del conocimiento mágico —como los piache entre los wayúu o los jaibaná entre las culturas del Pacífico— o de representantes de instituciones religiosas), e incluso mecanismos alternativos de resolución de conflictos como la compensación (arreglo directo entre miembros de dos grupos familiares)*[8].

   Las autoridades existentes son tan diversas como los pueblos a los que pertenecen, de acuerdo con sus características, la zona geográfica y las funciones que éstas ejercen en la comunidad.

2. La competencia de tales pueblos para establecer normas y procedimientos propios.

   Los pueblos indígenas tienen la potestad de administrar justicia bajo las leyes y procedimientos definidos en su Derecho propio. En tal sentido, es posible inferir que dichos colectivos humanos son titulares de la potestad de creación, supresión y perfeccionamiento de dichas herramientas normativas, en concordancia con las circunstancias históricas, culturales y políticas del momento.

[7] Agradecimiento especial al colega David Ricardo Duarte Castilla por su apoyo en este trabajo, al igual que al Magistrado Jesael Giraldo del Consejo Superior de la Judicatura.
[8] Perafán Simmonds, César (1995), *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayúu y Tule,* Bogotá, Colcultura. Bogotá. Citado en la sentencia C-139 de 1996 Corte Constitucional.

El conjunto normativo o de reglas propias de cada pueblo indígena forma parte de su tradición cultural y ancestral como colectividad humana diferenciada, y no pretenden regular únicamente aspectos «jurídicos», sino también aspectos de la vida social, familiar, económica, educativa, entre otros, los cuales en suma orientan y permiten la continuidad de la cultura y sus rasgos característicos.

Dichas normas y procedimientos tienen un respaldo en la organización social, política y cultural que cada pueblo indígena posee, ligada a sus creencias sobre la ley de origen (su derecho mayor o propio). Igualmente, teniendo presente la tradición de los pueblos indígenas, estas normas y valores se transmiten principalmente de manera oral y de generación en generación a través de las autoridades respectivas.

En palabras de los mismos representantes de los pueblos indígenas, la ley de origen y el derecho propio «(Son) *la ciencia tradicional de la sabiduría y el conocimiento ancestral indígena, para el manejo de todo lo material y espiritual, cuyo cumplimiento garantiza el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como pueblos indígenas guardianes de la naturaleza, regula las relaciones entre los seres vivientes desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia en el territorio ancestral legado desde la materialización del mundo*»[9].

3. La sujeción de la jurisdicción y de las normas y procedimientos indígenas a la Constitución y la ley. Este elemento se refiere a los límites de la jurisdicción.
4. La competencia del legislador para señalar la forma de coordinación entre la jurisdicción especial indígena y las autoridades nacionales.

Cuando existen estos cuatro elementos podemos decir que tenemos una Jurisdicción Especial Indígena, y así se ha entendido en Colombia donde desde el Estado se ha iniciado una política de coordinación con esta Jurisdicción.

El Consejo Superior de la Judicatura, como ente administrador de la Rama Judicial en Colombia, ha trazado diversos objetivos en lo que a coordinación concierne. Así, este organismo, entre otros aspectos, ha realizado un proceso de acercamiento con las organizaciones que representan a los pueblos y comunidades indígenas, iniciando la interlocución necesaria para fortalecer la autonomía de sus sistemas jurídicos y mejorar el acceso a los servicios de justicia básica en sus respectivos territorios. Asimismo, mediante la construcción de una política de coordinación entre el denominado Sistema Judicial Nacional (SJN) y la Jurisdicción Especial Indígena (JEI), orientada a garantizar y materializar los postulados previstos en la Constitución Política de 1991, se ha reconocido la diversidad étnica en la aplicación de justicia por parte de cada pueblo. Para este propósito, el Consejo ha contado con la colaboración de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). De esta manera en la actualidad, Colombia cuenta con los lineamientos de un trabajo de entendimiento intercultural y con un conjunto de acciones que permiten avizorar una armónica coordinación entre los sistemas jurídicos indígenas y el estatal.

[9] Consejo Superior de la Judicatura y Organización Indígena de Colombia (2005), *Informe final de la primera fase de la Consulta Nacional sobre la Ley de Coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y los Sistemas Jurídicos de los pueblos indígenas de Colombia,* CSJ y ONIC, Bogotá.

1.2 TRES EXPERIENCIAS DE COORDINACIÓN EN COLOMBIA[10]

A continuación se presentan tres experiencias que configuran tres modalidades de coordinación. La primera hace referencia a una de las formas más conocidas: la coordinación entre el Sistema Nacional de Justicia y un pueblo indígena; una segunda modalidad involucra a una Organización Regional que asume el ejercicio de la JEI y la coordinación con el sistema formal; y finalmente la tercera hace referencia al caso del Tribunal Superior Indígena (Tolima), el cual hace las veces de «segunda Instancia», y basa su legitimidad fundamentalmente en su capacidad de coordinación.

1.2.1 Pueblo Tule

La primera experiencia es la del pueblo Tule[11], también conocido con el nombre de Cuna (o Kuna) o Cuna-Cuna, Tacarcuna y Cerracuna, términos que podrían tener su razón de ser en el topónimo del cerro ancestral Tacarcuna (Dakarkunyala en lengua Tule). Geográficamente, las comunidades Tule se localizan sobre la serranía del Darién en Panamá y en Caimán Nuevo (municipios de Turbo y Necoclí en Antioquia) y Arquía (municipio de Unguía en Chocó) en Colombia. Estas comunidades están conformadas por un número indeterminado de familias extensas que tienen como autoridad suprema un Saila principal y, frecuentemente, varios Sailas más que operan como subalternos del principal.

Cada Saila tiene un Alkal (Alcalde), que es un ayudante en las funciones de cada jefe local. Además hay otros funcionarios, como los policías o alguaciles, encargados de detener a los infractores, realizar las convocatorias y vigilar y administrar ciertos elementos de propiedad comunal como redes, canoas, etc. Por lo tanto, en el pueblo Tule existen autoridades que asumen el ejercicio de la JEI.

Se distinguen dos prácticas constantes en el ejercicio de las tareas de gobierno interno de las comunidades Tule. Una de ellas es que para las decisiones que deben tomarse o las acciones que vayan a llevarse a cabo se recurre al conjunto de enseñanzas y normas de conducta que, según la tradición, fueron dejadas por los ancestros de origen del pueblo Tule y por los maestros que, por delegación de los primeros, vinieron después para orientar la vida de dicho pueblo y la conducta de sus integrantes. La segunda consiste en la utilización de la **historia** del pueblo Tule[12] y de la

[10] Ver mapa de los tres pueblos estudiados en el Anexo del presente capítulo.

[11] La tradición de los Tule, según lo señala el antropólogo Jorge Morales Gómez, dice que el mundo fue creado por Paptumat, como un gran disco compuesto de doce capas, cada una habitada por seres particulares y cuya naturaleza es diferente: «Los Tule se comunican con el creador a través de Ibelel o Ibeorgun, héroe cultural que les enseñó las actividades y las instituciones sociales. Ibelel es, además, el enviado de Paptumat y entre sus grandes actos de socialización primigenia, figura el de cortar la cola a los hombres animales y convertirlos en verdaderos hombres. Paptumat creador, luego de hacer su obra, dejó intermediarios como Ibelel, a quienes los Cuna ven más próximos a ellos y los consideran como responsables del cambio de conducta de la naturaleza, de los animales y de los hombres. Sobre Ibelel se puede ejercer cierta presión por parte de los Neles, mas no sobre Paptumat. Ibelel vigila la conducta de los hombres y en esta función recorre el mundo en un barco dentro del sol. Lo que ve de anormal lo informa a Paptumat».

[12] El sistema jurídico tule está basado en una normatividad que se caracteriza por un código de patrones de comportamiento de inspiración teológica, referido a la mitología a través de la práctica cotidiana de los cantos, en los cuales se expresan los «caminos de los grandes» como modelo de actuación ante las diferentes situaciones de la vida práctica. Tomado de Perafan Simmonds, Carlos César (1995), *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayúu Tule*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, pp. 237 - 238.

AUTORIDADES DEL PUEBLO TULE[13]

NOMBRE	SIGNIFICADO Y FUNCIONES
AUTORIDADES MILENARIAS	PABA IGAL: Para el pueblo Tule, la justicia propia tiene un significado que parte de la prevención, la promoción, el consejo y el equilibrio con la naturaleza por parte las autoridades milenarias que conocen y aplican la ley de origen, llamada Paba igal. **Estas autoridades son:** • Saila, quien interpreta la Ley de Origen y orienta la justicia espiritual. Conocedor y guardián de la tradición y la memoria ancestral. • Argal, conocedor de la sabiduría y la tradición del Pueblo Tule. • Nele, adivino a nivel espiritual. La Ley de Origen del Pueblo Tule es el principio espiritual que dispone la vida en el mundo natural y del cual provienen las leyes ancestrales, las cuales guían la vida en el mundo material y cuidan los seres existentes en la tierra y la tierra misma.
ASAMBLEA	La autoridad máxima es la Asamblea, constituida por la reunión de miembros de los comités y las autoridades Tule, para analizar los diferentes temas de interés del pueblo Tule.

experiencia de sus grandes dirigentes y maestros, para el estudio y la búsqueda de alternativas de solución a los problemas y desafíos que deben resolver las comunidades en su vida interna y en sus relaciones con otros sectores de la sociedad nacional de la que forman parte.

La primera autoridad en todas y cada una de las tres comunidades Tule de Colombia, es la Asamblea General de la comunidad (llamada en lengua Cuna «Onmakket»). Esta Asamblea ostenta el poder decisorio final en los asuntos de trascendencia dentro de la comunidad

La Asamblea también tiene la atribución de hacer el nombramiento de los Saila y demás autoridades, que en su conjunto, forman una especie de Consejo[14] que debe prestar su apoyo a las labores del Saila. La Asamblea define la primacía entre los Saila, si hay varios en la comunidad. También puede enjuiciar su conducta por actos indebidos o por omisiones en el cumplimiento de sus responsabilidades, pudiendo incluso removerlos del cargo y del ejercicio de sus funciones.

Las autoridades de la comunidad son elegidas por los miembros varones de la comunidad en los congresos. El período de los Sailas es generalmente vitalicio, pero se pueden retirar por decisión personal o porque se les solicita hacerlo en caso de ancianidad o cuando han cometido faltas graves. Las autoridades subalternas de los Sailas pueden ascender a otros cargos superiores (incluyendo el de Saila), si es que han acreditado ante la comunidad el buen ejercicio de sus funciones y una conducta personal y social ajustada a los patrones de conducta del pueblo Tule.

Los Saila son (o deben ser, según la normatividad consuetudinaria Tule) las personas más conocedoras de la tradición oral de su territorio, y deben ser apreciados y respetados por los demás

[13] Proyecto: «Extensión de la Coordinación entre la JEI y el Sistema Judicial Nacional», módulo intercultural, la jurisdicción especial indígena del Pueblo Tule de Antioquia y Chocó, Bogotá, agosto 2008.

[14] En el caso de Caimán Bajo el consejo está integrado por doce –sowalipet– «dueño del tronco del fuego» cinco –arkal– «Vocero, orador» y cinco –sakla–, que están graduados de primero a último porque debe haber alguien que guíe: –kusku danikke anmmal tummat nikkuoe– «así es la tradición, siempre debemos tener alguien grande». Tomado de Perafan Simmonds, Carlos César (1995), *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayúu Tule*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, p. 268.

miembros de la comunidad. Entre las funciones más importantes de su cargo se encuentran: ser voceros de las iniciativas de los cabeza de familia (extensas); corregir mediante consejos y prácticas coercitivas, como detenciones y multas (en trabajo, dinero o especie), a quienes infrinjan normas que formen parte del Derecho Tule, tales como: robo, adulterio, tener relaciones prematrimoniales, insultar a otro indígena, vincularse a grupos armados irregulares, entre otros.

Por lo tanto, el pueblo Tule ejerce la JEI en base a las funciones realizadas por sus propias autoridades (autoridades milenarias y Asamblea) y no desde una perspectiva organizativa o de tribunal.

Concepción de Justicia

En el sistema de justicia Tule que proviene de la ley de origen, que a su vez proviene de la esencia de la espiritualidad, las ideas sobre justicia vienen de las narraciones orales sobre historias de personajes importantes del pueblo a nivel espiritual y personal.

La aplicación de la justicia Tule se produce en todos aquellos casos en los que se comete una falta dentro de la comunidad y cuando se presenta la violación de alguna norma de carácter interno. Igualmente, cuando se presentan robos, calumnias, maltrato intrafamiliar, y por causar daños a los recursos naturales. En este último caso, una de las más graves faltas es la quema de las montañas, cuya configuración como norma también presenta un origen mítico.

Respecto a la coordinación con el Sistema de Justicia Nacional, según Milton Santacruz Aguilar[15]: «*No hay coordinación con las autoridades institucionales como la Fiscalía, ICBF, Personería y otros, con la autoridad del pueblo Tule, ellos no lo reconocen como la autoridad para resolver problemas con esta instancia, hay casos individuales como cualquier ciudadano ha requerido asesoría. Como el pueblo Tule tiene una autoridad sólida, eso permite también que los miembros Tule no acuda frecuentemente a las autoridades civiles y militares locales y de la región, hasta ahora hemos resuelto nuestros problemas en la comunidad*»[16].

Sobre la coordinación en particular, específicamente en lo referente a la experiencia inicial de trabajo con el proyecto del Consejo Superior de la judicatura y ejecutado por la Universidad del Rosario, el propio Milton asevera lo siguiente: «*La coordinación entre los magistrados y los jueces de la república fue muy importante, antes no se conocían las funciones de los jueces y de las autoridades Tule, a partir de la coordinación se creó la expectativa de creación de una escuela de formación en gobierno propio desde la perspectiva Tule, existen contactos con los jueces de la zona y los magistrados del Tribunal de Antioquia, tenemos pendiente hacer la coordinación los indígenas y los jueces de la zona de Urabá, se planteó hay que involucrar toda las instituciones civiles y militares porque el problema de las comunidades indígenas no es únicamente con los jueces*».

El pueblo Tule mantiene en su tradición y su cultura un reconocido acervo de fundamentos que permiten dar apoyo, razón de ser y explicación a las modalidades de organización social y de vida que los distingue de otras agrupaciones étnicas y sociedades con culturas diferentes. Sus

[15] Indígena Tule y miembro del Centro de Servicios Pedagógicos Sede Programa de Educación Indígena Escuela de Gobierno y LPMT Facultad de Educación, Universidad de Antioquia.
[16] Entrevista a Milton Santacruz, noviembre de 2008.

ALGUNAS IDEAS BÁSICAS SOBRE LAS NORMAS Y PROCEDIMIENTOS TULE[17]

NORMAS

Las normas, que son orales, se rigen por una concepción inscrita en la Ley de Origen, consistente en lograr siempre las condiciones armónicas de convivencia para que la comunidad perviva. Una fase por la cual atraviesa el proceso de aplicación de justicia es la acción de aconsejar, utilizado como medio de articulación y armonización social de las personas entre sí y con la naturaleza al momento de producirse una falta (sea contra otra persona, la comunidad o la naturaleza).

El consejo es el inicio de toda forma de corrección de una falta; luego se imponen los trabajos (trabajo físico en la comunidad). Manteniendo este principio y acudiendo siempre al consejo, la resolución de los conflictos corresponde a las autoridades Tule.

Para acceder al nivel de administración de justicia del pueblo Tule, es esencial el conocimiento que imparten los Sailas a través de narraciones de historias de los diferentes personajes que conformaron el mundo ancestral espiritual.

Esto es fundamental para lograr el equilibrio representado en la noción de justicia Tule, con la finalidad de purificar y equilibrar los pensamientos negativos con los positivos. Es a partir de ese momento cuando se accede y se cumple con las normas de la justicia Tule. En el nivel interno, quienes permiten acceder a la justicia son las autoridades Tule quienes por lo general, cuentan con la mayor experiencia y formación en la aplicación de su propio mecanismo de justicia, dado que ellos son los poseedores del conocimiento ancestral y manejan todos los asuntos relacionados con los procedimientos del sistema de justicia del pueblo Tule. En la práctica, son los Argal y el Saila, con el apoyo de Sowalipeti, quienes se encargan de aplicar la justicia indígena y que se cumpla.

PROCEDIMIENTOS

Las casas grandes, conocidas como Onmaket, representan el espacio utilizado para la discusión y el conocimiento de los temas concernientes al manejo del Territorio Tule.

En el contexto del proceso de revitalización cultural del Pueblo Tule, resulta necesaria la existencia de casas ceremoniales en cada una de las comunidades del resguardo, por ser el espacio natural donde se realizan los actos de socialización: como las reuniones de los mayores conocedores y sitios para dar consejo. «Todo procedimiento para resarcir (sanar, curar) una falta está en función de los valores de la justicia inscritos en la Ley de Origen. El procedimiento aplicado por los Sailas del pueblo Tule está definido por las autoridades ancestrales que imparten justicia. De esta manera, si una persona comete una acción de incumplimiento de sus normas internas (lo que se conoce como delito en el derecho occidental), debe pasar ante la instancia del Saila y cumplir con el deber de ir al sitio que se designe para aplicarla. En el sistema interno del pueblo Tule, las decisiones adoptadas por las autoridades son respetadas y la mayoría de ellas cumplidas. Cuando las decisiones no son respetadas y se incumple con los trabajos tradicionales, se contrarían las pautas que han sido trazadas por el Saila. En esos casos, se toman decisiones internas con el fin de restablecer el equilibrio de la comunidad. Estas decisiones se adoptan convocando a Asamblea General con el fin de que ésta proceda a estudiar el caso para tomar las medidas correspondientes».

Algunos casos en los cuales se incumplen las decisiones impartidas por sus autoridades tradicionales, se relacionan con actos de violación a menores y ebriedad. Por lo general, quienes comenten este tipo de faltas no son conscientes de sus actos.

[17] Proyecto: «Extensión de la Coordinación entre la JEI y el Sistema Judicial Nacional», módulo intercultural, la jurisdicción especial indígena del Pueblo Tule de Antioquia y Chocó, Bogotá, agosto 2008.

Neles (dirigentes espirituales tradicionales), y en general sus Sailas y demás autoridades, tienen el compromiso y la responsabilidad de conocer bien esos principios y valores que han sido transmitidos desde tiempos inmemoriales, así como mantenerlos y transferirlos a todas las familias y personas que conforman sus comunidades.

La Nega (casa) está ligada a tres conceptos fundamentales arraigados en la vida del pueblo Tule. Ellos son:

Pulalet = colectividad

Kuamakkalet = compacto, unido

Kuemattikualet = hermanados, fraternidad.

Estos tres principios han fundamentado la convivencia en las comunidades Tule (Santacruz, 2008). En tal sentido, la justicia propia se aplica de acuerdo con los casos y teniendo en cuenta el Reglamento interno que se ha ido construyendo.

Los Tule tienen dos tipos de reglamento interno: uno que tiene que ver con el control social en general, y otro para garantizar un buen comportamiento y una armónica convivencia durante las fiestas que periódicamente se realizan.

1.2.2 Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono – AZCAITA

La segunda experiencia que se presenta es la de la Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono - AZCAITA, formada por un grupo de cabildos en septiembre de 2003, y que como organización es la autoridad que asume el ejercicio de la JEI para los pueblos asociados. Estos pueblos son étnicamente distintos entre sí y pertenecen a diversas zonas del trapecio amazónico colombiano.

Lo particular en este caso es que los curacas de las comunidades son las autoridades que ejercen el orden político interno, pero en lo concerniente a la impartición de justicia, ésta es una atribución de AZCAITA. Asimismo, es importante aclarar que además de AZCAITA, existen otras dos asociaciones que juegan el mismo rol en la zona (ACITAM y ATICOYA).

La Asociación Zonal del Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono —AZCAITA— fue instituida por un grupo de cabildos según acta de constitución N° 001 del 23 de septiembre del 2003, y se protocolizó su inscripción ante el Ministerio del Interior y de Justicia (Dirección de Etnias) el 18 de mayo de 2004, según la Resolución N° 0020. Desde entonces, esta organización ha estado trabajando en representación legal de las comunidades del Resguardo Indígena Ticuna–Huitoto, ubicado en el km 6 y 11 de la carretera Tarapacá-Leticia, y conformado inicialmente por cinco comunidades indígenas. En la actualidad, ha ampliado su campo de acción, con diez comunidades más, como son: San Miguel km 3, San José km 6, Ciudad Jitoma km 7, Jussy Monifue Amena km 9, Nimara Naimeke Ibiri km 11, Castañal, San Sebastián, San Antonio, San Juan de los Parentes y San Pedro. A pesar de la influencia del proceso de aculturización, todas

estas comunidades han mantenido a través de los años sus propias tradiciones y costumbres, de acuerdo a sus principios y raíces[18].

AZCAITA agrupa a las autoridades indígenas del Resguardo Ticuna-Huitoto, el cual fue reconocido por el INCORA (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria) mediante Resolución 0005 de 1986. Dentro de los objetivos de la Asociación está «dar soluciones básicas, económicas, sociales y culturales de sus comunidades afiliadas a través de la ayuda mutua, fomentar la solidaridad entre los habitantes y actuar decidida e integralmente en el sector de la preservación y promoción de la juventud, mujer, cultura, medio ambiente, territorio, salud, deporte, turismo y comercio».

Igualmente, al interior de sus reglamentos internos y estatutos, se contempla una organización piramidal, en cuya base se hallan los ancianos, quienes orientan toda la organización. Tal como lo afirma el representante de AZCAITA respecto de los ancianos: *«son los más importantes, porque si invirtiéramos la pirámide, ellos serían los más importantes, con más peso»*.

ORGANIZACIÓN PIRAMIDAL AZCAITA[19]

«En la parte administrativa, están los Curacas, que son quienes salen de las comunidades hacia las instituciones. En una época se decía que el Curaca era el que supiera hablar la lengua, pero sabíamos que éste no podía hablar lengua materna, porque no le podían entender los Alcaldes y las autoridades, sino una experiencia para manejar lo colectivo. Cuando trabajamos en el SENA dijimos que tenían que tener por lo menos un año de trabajo comunitario, con trabajo intachable, por lo colectivo, y que estuvieran unidos al pueblo. (…) Los Fiscales, está el de AZCAITA y el de cada comunidad, como revisores fiscales de todos los componentes. Por último, el Consejo Ejecutivo de AZCAITA, para trabajar bajo el mandato de las autoridades que nos pongan a gestionar. Lo que hemos hallado es que hay debilidad de parte de nuestras autoridades para ponernos a gestionar.

[18] Información consultada en la página www.azcaita.org, recuperada el 6 de noviembre de 2008.
[19] Plan de Vida de los Pueblos Tikuna, Huitoto, Cocama y Yagua, Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono (Azcaita).

Comunidad y Cabildantes[20]
Curaca Gobernador, Vicegobernador, Secretario, Tesorero, Vocal y Fiscal

AZCAITA cuenta además con un Plan de Vida, el cual orienta la actuación institucional y la de sus pueblos miembros. En ese Plan, el tema de la jurisdicción indígena es uno de los ejes principales y su fortalecimiento es una prioridad para los miembros de la organización.

Así, el capítulo seis del Plan de Vida se ocupa del tema del JEI, y establece entre otros aspectos lo siguiente:

> *«El Plan de Vida, en desarrollo del artículo 246 de la Constitución Política que reconoce la autonomía respecto a la Jurisdicción Especial Indígena de acuerdo con los usos y costumbres, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República, define cómo concertar, reglamentar y desarrollar los procedimientos y las normas internas, para el juzgamiento de delitos cometidos por indígenas dentro de sus territorios o cometidos por no indígenas en su jurisdicción territorial.*
>
> *Tener en cuenta el principio de la autonomía y la autoridad, de la existencia de un ser supremo, el padre creador.*
>
> *Los grupos que se sentaron a pensar, para buscar un nuevo horizonte, teniendo como centro de tradición y de cultura la maloca, una sola identidad de origen, en torno a cultura, autonomía y territorio. Falta hacer la reglamentación, la regulación y para eso es necesario que participen todos los actores sociales que viven en el resguardo.*
>
> *Los indicadores para la ley indígena ya no existen y ahora para seguir ese proceso se está buscando definir algunos puntos que permitan la aceptación y la aplicación. Definición: Atofe Garriyabiki Jaziki.*

[20] Plan de Vida de los Pueblos Tikuna, Huitoto, Cocama y Yagua, Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono (Azcaita).

Después de varios recorridos culturales de las diferentes etnias, para definir la autonomía y la autoridad en su nuevo sector de posesión y consolidar la armonía que reine para habitar y realizar la vida en un nuevo espacio de la nueva generación»[21].

«[…] se espera un espacio donde se concierte y determine la aplicación de acuerdos establecidos entre la parte étnica y la estatal. Y, a partir de los puntos de acuerdo, aplicar la soberanía con autonomía y la defensa de los intereses étnicos.

Se espera realizar un buen trabajo y evitar el contrapunteo, y que las normas sean claras y precisas para aplicarlas en cada caso y como se puede resolver, son corregibles, disciplinarios o son sancionables. La ley se expresa y la cultura se manifiesta.

Nuestros abuelos dicen: siempre tenemos que concertar cómo vamos a vivir, en un medio, siempre tenemos que subsanar el territorio donde vamos a vivir y respetar los límites y la relación parental y étnica. Nosotros somos un grupo étnico que habitamos en territorio ajeno, por lo tanto tenemos que respetar y poner bien claro cuál es el territorio Ticuna–Huitoto.

Los ancianos o padres de familia tienen que aconsejar a los hijos y no tiene porqué aconsejarlo otro. Se debe trabajar por el cuidado y brindar la alimentación necesaria para evitar que toque las cosas ajenas y que haya problemas familiares o del resguardo.

Aquí en caso del resguardo se tienen que sentar a trabajar las dos partes étnicas que iniciaron el proceso (Ticuna Huitoto) y ahora como somos varios y hay más etnias, se debe seguir realizando un trabajo secuencial e integracional, no se trata de discriminar, se trata de ordenar e interactuar y para eso estamos los abuelos. Es nuestra obligación ubicar las personas en un lugar para su asentamiento y nuestra palabra es acogedora. Debemos compartir lo que sabemos, contar nuestra historia, nuestra identificación étnica y la definición de clan y esto no nos puede limitar solo a los conocimientos de la otra cultura.

Aquí estamos para ordenar y compartir una convivencia sana y saludable, esto se maneja desde la maloca, que es lugar para definir y hacer cumplir nuestra ley para la buena relación social. La ley indígena parte desde la creación de cada grupo étnico y su identificación con animales tomó su poder como iniciación de la ley de identificación:

A partir de la creación de la tierra, dios llega a la tierra y sopla sobre la tierra las cosas de la tierra»[22].

En conclusión AZCAITA tiene como objeto social la defensa de los intereses de la Asociación y la comunidad; promover el desarrollo productivo sostenible, reflejados en aspectos de organización y participación comunitaria; la promoción de los valores éticos, culturales, sociales y prestación de sus servicios; la capacitación de sus asociados, de sus familias y de la comunidad en general; realizar proyectos de crédito, de dotación de tierra, vivienda (así como su mejoramiento) y de saneamiento ambiental, con el propósito de elevar la calidad de la vida de sus asociados. Estos propósitos institucionales y lo señalado por el Plan de Vida encierran los principios orientadores del trabajo de AZCAITA. En lo que concierne a los principios y valores, éstos se determinan en cada pueblo involucrado y por los respectivos indígenas[23].

[21] Plan de vida de los pueblos Tikuna, Huitoto, Cocama y Yagua, AZCAITA, Ecofondo Embajada de los Países Bajos, Leticia 2007/2008.
[22] Ibídem.
[23] Información consultada en la página www.azcaita.org, el 6 de noviembre de 2008.

1.2.3 Tribunal Superior Indígena del Tolima

La tercera experiencia se refiere al Tribunal Superior Indígena del Tolima, institución judicial creada por el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT)[24] para fortalecer la administración de justicia al interior de sus territorios y resolver múltiples inconvenientes que se presentaban, ya sea al interior y entre los cabildos de la zona, o entre éstos y los funcionarios pertenecientes al sistema judicial nacional (jueces y fiscales encargados de la justicia ordinaria).

El Tribunal está compuesto por tres miembros principales y tres suplentes, que son líderes indígenas con suficiente experiencia e idoneidad organizativa, social y política. Según los Estatutos del CRIT, los seis miembros deben tener conocimientos sobre legislación indígena y JEI y no tener antecedentes penales, excepto delitos culposos. Son elegidos por el Congreso Regional Indígena para un período de cuatro (4) años, con posibilidad de ser reelegidos por una sola vez.

El ejercicio de la justicia por parte del Tribunal Indígena se inicia por la denuncia de tres tipos de actores: el veedor del CRIT, los miembros de base de las comunidades y las autoridades de la justicia ordinaria.

El surgimiento del Tribunal Indígena respondió a la necesidad de atacar la impunidad que se estaba generando, debido a que las autoridades indígenas desconocían sus deberes como administradores de justicia y por tanto mostraban falta de compromiso con la aplicación de justicia al interior de las comunidades.

> *«Esto se evidenció en el hecho de que a medida que los Gobernadores indígenas fueron tomando conciencia de la capacidad que tenían para solicitar expedientes a la justicia ordinaria, se fueron incrementando los casos en los cuales, muchos delitos quedaban impunes por el parentesco y el amiguismo existente en las comunidades, lo que no permitía la imparcialidad, transparencia y equidad, que deben estar siempre presentes en un juicio justo. Se observaba además que muchas veces en el momento de imponer la sanción o la pena, ésta no concordaba con la gravedad o levedad del delito cometido.*
>
> *Estas debilidades internas sumadas a la falta de apoyo de los entes auxiliares de justicia del orden nacional y regional, por el desconocimiento que tienen de la Jurisdicción Indígena, y por la desconfianza que se había generado a partir del mal proceder de algunas autoridades indígenas, estaban ocasionando que ese derecho de las comunidades a impartir justicia según sus usos y costumbres propios, tendiera cada vez más a desaparecer»*[25].

Desde sus inicios, el Tribunal Superior Indígena del Tolima ha trabajado coordinadamente con las autoridades judiciales de los municipios de Coyaima, Natagaima, y Ortega principalmente, ya que son los entes territoriales con mayor presencia indígena en el departamento del Tolima.

[24] Durante la realización del VI Congreso del CRIT, realizado en la ciudad de Ibagué entre el 16 y 21 de diciembre de 2001.

[25] Corporación Gestión y Desarrollo Ciudadano (2005), *Ejercicio del derecho propio – El caso del Tribunal Superior Indígena del Tolima - CRIT*, Ibagué, Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) – Checchi and Company Consulting.

El trámite dado a este tipo de procesos es el siguiente:

- Recepción del expediente.
- Determinación de la pertenencia étnica de los involucrados.
  - Si éstos pertenecen a la misma comunidad, el expediente se remite al Gobernador para que el caso sea resuelto por la comunidad como primera instancia judicial.
  - Si los involucrados pertenecen a comunidades diferentes, pertenecientes al CRIT, se oficia a los Gobernadores de las dos (o más) comunidades para que se pongan de acuerdo y solucionen el caso en conjunto. El juicio se debe hacer en el territorio donde ocurrieron los hechos.
  - Si los indígenas pertenecen a comunidades distintas, que a su vez pertenecen a organizaciones de segundo grado diferentes, se oficia a los Gobernadores de las dos comunidades y además se oficia al Presidente de la otra organización para que sirva como veedor y que el caso sea resuelto.

En todos los casos se fija un plazo para la realización de los juicios propios y se debe informar al Tribunal Indígena sobre la decisión tomada en los mismos.

Si se trata de casos en los cuales procede la conciliación, y en las comunidades no se llega a ningún acuerdo, el Tribunal asume el proceso, citando a una nueva conciliación o imponiendo directamente la sanción correspondiente.

Ahora bien, si el proceso involucra al Gobernador de la comunidad, es asumido directamente por el Tribunal Indígena que sigue el siguiente procedimiento:

- Notificar al Gobernador sobre los delitos de los que se le acusa, para que realice los descargos correspondientes en forma escrita.
- Citar a una audiencia en la comunidad donde ocurrieron los hechos o en otra del mismo municipio, a la que deben asistir todas las personas involucradas en el proceso, además de las personas de la comunidad que lo quieran hacer.
- En la audiencia se escucha a las partes, se observan las pruebas documentales, si las hay y, dependiendo del caso, el Tribunal toma la decisión inmediata o posteriormente.
- Por último, si las partes involucradas en el proceso provienen de comunidades que no pertenecen al CRIT, el expediente es devuelto a la fiscalía o al juzgado para que continúe su trámite allí. Luego se informa al Presidente de la organización a la que pertenecen las comunidades, que el proceso se encuentra en el despacho judicial correspondiente.

Por otra parte, cuando las autoridades tradicionales indígenas solicitan a la justicia nacional el traslado de un caso, el CRIT ha definido el siguiente procedimiento a tener en cuenta por las autoridades judiciales:

1. Revisar si todos los implicados en el hecho son indígenas.
2. Verificar si el lugar de los hechos es considerado territorio indígena.

3. Una vez establecidos estos dos elementos, el personal y el territorial, se debe oficiar al Gobernador del Resguardo Indígena para que éste manifieste la voluntad de la comunidad de asumir el proceso.
4. En caso de que la respuesta de la comunidad sea afirmativa, el Gobernador debe presentar ante el despacho judicial los siguientes documentos:
   - Certificación de que las partes son indígenas (Original). Dicha certificación debe estar expedida por el Gobernador como autoridad tradicional, y refrendada mediante copia del censo de la comunidad realizado por la Consejería de Asuntos Indígenas del Departamento o por el Ministerio del Interior - Oficina de Asuntos étnicos.
   - Acta de la Asamblea de la comunidad en original, en la cual se solicita el expediente y se manifiesta la voluntad de asumir el juzgamiento del caso, estableciendo un plazo máximo para dicho juicio.
   - Acta de Posesión del Gobernador ante la Alcaldía municipal.
   - Carta de Compromiso del (los) acusado(s), en la cual se acoge(n) a la decisión que tome la comunidad durante el juicio, así como a las condiciones que se le(s) impongan mientras éste se realiza.
5. Remitida la documentación, se debe derivar el proceso a la comunidad, para que ésta asuma su responsabilidad como administradora de justicia, indicándole que una vez realizado el juicio, informe al despacho judicial la decisión tomada por la Asamblea.
6. La autoridad judicial debe hacer seguimiento a los casos que remite a la Jurisdicción Indígena.

Igualmente, el Tribunal fijó un procedimiento que deben seguir las autoridades indígenas cuando soliciten el traslado de jurisdicción.

Finalmente, si luego de 90 días de conocido el hecho por el Cabildo (o la Comunidad) éste no ha realizado el juicio, el Tribunal Superior Indígena del Tolima asumirá el caso, tanto para castigar o exonerar al culpable, como para sancionar a la comunidad indígena por su inoperancia respecto al caso.

Un aspecto a destacar del Tribunal Superior Indígena es su capacidad de gestión y de coordinación. Así, en el marco de ejecución de dos proyectos[26], el Tribunal definió un **Protocolo de Coordinación Interjurisdiccional,** que tiene como propósito hacer una coordinación verdaderamente efectiva y eficaz entre las dos jurisdicciones. Este protocolo es un instrumento que nace de la experiencia con la Casa de Justicia Regional del sur del Tolima y denota un grado de avance práctico y concreto en el tema por parte de los miembros del Tribunal y de las instituciones que aceptan el protocolo.

[26] Se hace referencia al de Escuela de Derecho Propio y Justicia Indígena Pijao y Páez, Convenio Interadministrativo N° 180 de 2007, Consejo Superior de la Judicatura; y el de Componente Étnico de la Casa de Justicia Regional del Sur del Tolima, con el auspicio de la Universidad Internacional de la Florida (operadora de los recursos de USAID 2006-2009), la Defensoría del Pueblo Regional del Tolima y la Gobernación del Tolima 2007-2008. Fuente TSI y Consejo Superior de la Judicatura.

Algunos casos emblemáticos

«Hay un caso de la demanda laboral por parte de las personas no indígenas que trabajan en la comunidad Tule; nosotros exportamos el plátano, entonces uno de los trabajadores demandó ante el juez laboral, en nuestra concepción no existe el concepto de la demanda, el Juez Promiscuo de Necoclí, Dr. Juan Carlos Ayora, que tuvo la demanda, él procedió como lo plantea la ley de la república, esto ocurrió dentro del resguardo Ipkikuntiwala, esto tuvo la colisión entre la ley ordinaria con el fuero indígena y la Constitución de 1991 en su artículo 63 que dice los bienes de uso público, los parques naturales, ***las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo,*** *el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables, en lo último se hizo acuerdo entre el juez y la autoridad Tule para el pago al trabajador»*[27].

De otro lado, ante AZCAITA, son los gobernadores quienes presentan los casos, los cuales —según Nilson Alviar[28]— son mayoritariamente conciliados, mientras que en otras oportunidades se ponen a disposición de la justicia ordinaria. Los casos más frecuentes son los de violencia intrafamiliar, dentro de los cuales la violación a menores tiene un porcentaje bastante alto.

Respecto a este último delito, un caso muy significativo para Azcaita es el referente a un indígena al que se le juzgó y aplicó el castigo en la comunidad por haber cometido dicha falta. Esta persona ha cumplido su castigo y, según Nilson Alviar, es notoria su mejoría. Asimismo, añade, el sancionado se encuentra en proceso de terminar de cumplir lo mandado por la comunidad en materia de trabajo espiritual y de cumplimiento de los correctivos impuestos.

La justicia ordinaria solicitó juzgar a este indígena, y por tal motivo se produjo una colisión de competencias entre jurisdicciones, que en este momento es materia de estudio de la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura. Ante estos hechos, Nilson se pregunta: *¿Es acaso posible juzgar a una persona dos veces por el mismo hecho?*

El caso que corresponde al Tribunal Superior Indígena del Tolima es el referente a: *«Usurpación de funciones y Malos manejos de los recursos de la comunidad, extralimitación de funciones y distribución inequitativa de los recursos del Resguardo»*.

Los denunciantes son los miembros de la comunidad indígena El Tambo:

- El sindicado es: Alirio Cumaco Matoma
- El ofendido: el resguardo indígena del Tambo (Natagaima)
- Fecha de Denuncia: julio de 2004

Se descubrió que efectivamente el gobernador Alirio Cumaco, durante su período como gobernador, usurpó las funciones del resto del Cabildo, especialmente del tesorero, a quien no solo le restringió el manejo de los dineros del resguardo, sino que nunca lo mantuvo informado acerca de lo que él pensaba hacer con los mismos.

[27] Caso Narrado por Milton Santacruz del pueblo Tule.
[28] En entrevista aplicada el 25 de octubre de 2008 en Leticia.

De igual forma, no permitió que la fiscal cumpliera su función de órgano de control de la comunidad. La actitud del gobernador encontró bastante reprobación en el Tribunal Indígena, dado que en cada comunidad se nombra una junta directiva compuesta por ocho personas para reducir la carga de trabajo y el poder del gobernador.

Por tal razón, y teniendo en cuenta que el Cabildo en pleno no cumplió con las funciones y deberes que le fueron encomendadas por la comunidad al momento del nombramiento del gobernador (omisión), el Tribunal Superior Indígena del Tolima, decide: «*Sancionar a la directiva del Resguardo El Tambo, por la omisión en sus funciones, con 2 (dos) años de inhabilidad para ejercer cargos directivos al interior de la comunidad. Y al señor Cumaco por extralimitarse en sus funciones, y por haberse convertido prácticamente en un dictador al interior de la comunidad, el Tribunal le impone una sanción de 5 años de inhabilidad, para ejercer cargos de representación, dirección o administración dentro del Resguardo*».

Asimismo, el mismo Tribunal advirtió a la nueva directiva del Resguardo que revise los Estatutos de su comunidad y ejerza las funciones que les fueron encomendadas de conformidad con los mismos.

En cuanto a los malos manejos de los recursos de la comunidad: Este punto hace referencia específicamente a dos proyectos: el Proyecto de Ganadería, en el cual algunos miembros de la comunidad aseguran no haber estado de acuerdo con la venta de las reses, mientras que otros se encuentran inconformes porque no se les dio lo que les correspondía. El otro proyecto es el de Piscicultura, en el cual al parecer no se sabe lo que ocurrió con los recursos utilizados en dicho proyecto.

El Tribunal Superior Indígena del Tolima (CRIT) resolvió, solicitando a la nueva directiva de la comunidad, que en un término no mayor de 15 días a partir de la notificación del fallo, haga lo correspondiente para cumplir con las personas afectadas. Asimismo, solicitó que a futuro cesen las afiliaciones y desafiliaciones de personas al Resguardo, garantizando el derecho a la igualdad a todos los miembros del mismo»[29].

1.3 EXPECTATIVAS DE RELACIONAMIENTO ENTRE SISTEMAS JURÍDICOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Los tres pueblos consideran pertinente el trabajo de coordinación, y ven en él una oportunidad de avanzar y consolidar el proceso de relacionamiento, recogiendo y asimilando sus propios estilos diferenciados.

El pueblo Tule ya inició un proceso de coordinación que está en una fase muy incipiente. Por ello, la posibilidad de tener encuentros con la jurisdicción ordinaria y continuar en la reflexión y búsqueda de formas concretas de coordinación son bienvenidas en el sentido de fortalecer sus propias autoridades y tradiciones.

[29] Caso tomado de Ariza Santamaría, Rosembert (2008), *Justicia Comunitaria o Justicia Informal en Colombia. El campo jurídico de las prácticas sociales y culturales de justicia*, Tesis Doctoral en revisión, Bogotá, noviembre 2008, Mimeo.

En el caso de AZCAITA, frente a las expectativas de relacionamiento, Nilson Alviar afirma:

«En el solo caso de las Pruebas, como tenemos dos visiones diferentes, mientras un sistema recoge las pruebas, en los pueblos indígenas la autoridad tradicional recoge las pruebas espirituales, las pruebas son suficientes como por ejemplo la visión del Yage. Cuando el indígena va a donde el juez, con un problema territorial, no se encuentran escritura pública, este veredicto no lo puede dar cualquier persona, debe ser una persona que conozca la situación».

Para AZCAITA, esta cuestión representa un tema a profundizar, lo cual se ha planteado internamente, así como también se han definido unos responsables para su manejo. En este sentido, agrega Nilson: «*los indígenas de hoy en muchas cosas son distintos a los indígenas de hace 512 años, la inserción al mundo actual nos ha llevado a tener que concertar muchos de los aspectos de la justicia propia*». Y cierra con la siguiente frase «*Lo primero y lo propio es nuestra ley de origen*».

Lograr definir y poner en la práctica un sistema de justicia basado en la experiencia de los pueblos que se aglutinan en esta Asociación, es la mayor expectativa que tienen los miembros de Azcaita:

«hemos llegado a la conclusión de que no puede haber dentro de una jurisdicción como la de AZCAITA varias justicias, porque sería inmanejable, porque se puede aplicar la Cocama, la Huitota, la Tikuna, etc., para construir un sistema judicial unificado no sería viable. Se pensaba que se lograra englobar dentro de los territorios, que son uno solo, unas solas condiciones económicas, jurídicas, no es territorio propio, sino compartido en absolutamente todo. Este proceso va a ser un comienzo para viabilizar cuál será el sistema de la JEI, no desde la perspectiva de las leyes, sino de establecer con suficiente claridad, cuáles serían las autoridades y los organismos a partir de los cuales impartir la justicia propia, para saber qué delitos asume el curaca, o el consejo de ancianos, porque son delitos de mayor gravedad, y otros que definitivamente debe asumirlos la jurisdicción ordinaria, porque se sale del alcance de la JEI»[30].

Por su parte, el Tribunal Superior Indígena del Tolima (TSI) adelanta diferentes estrategias de relacionamiento respecto al Protocolo Interjurisdiccional y la formación de 37 funcionarios de diferentes entidades Estatales que están dispuestos a coordinar. Para dicho organismo, falta mayor socialización del Protocolo Interjurisdiccional, y por supuesto formar a otros funcionarios en estos temas. De acuerdo a Nelson Martínez[31], miembro del Tribunal, «*lo concerniente al relacionamiento y coordinación entre el Tribunal y la justicia republicana ha sido una prioridad del Tribunal, pues desde sus inicios hasta hoy es además de resolver los conflictos que son de conocimiento del tribunal a lo que más tiempo se le ha dedicado*». A esta mención se puede agregar que, dentro de la agenda del Tribunal Superior Indígena este tema es fundamental y los proyectos y gestión que adelanta el Tribunal gravitan alrededor de esta área. Para ellos es menester continuar trabajando en lo que hace tiempo los tiene ocupados y preocupados, lograr una verdadera armonización entre sistemas jurídicos.

[30] Entrevista a Nilson Alviar.
[31] En entrevista aplicada el 31 de octubre de 2008.

1.4 LA PERSPECTIVA DESDE LA JURISDICCIÓN ORDINARIA

En el caso de los jueces se han realizado entrevistas sobre los procesos de coordinación con la justicia indígena en las tres zonas escogidas para el estudio. A continuación presentamos las conclusiones de dichas entrevistas.

Por regla general, los jueces y funcionarios estatales desconocen la legislación y la jurisprudencia indígena. Son contados los casos de funcionarios que tengan conocimientos amplios en esta materia. Sumado a lo anterior, los entrevistados coinciden en señalar como el principal problema que dificulta esta tarea la alta rotación de funcionarios.

En zonas como Tolima y dentro de la jurisdicción del Tribunal Superior Indígena es frecuente encontrar funcionarios más proclives al tema; en Leticia se nota mayor apatía, y en el segundo municipio del departamento de Amazonas, Puerto Nariño, el juez de esta localidad es una de las personas con mayor conocimiento del tema en el país. Para el caso de los Tules se encuentran en la misma proporción jueces que conocen del tema y jueces que desconocen totalmente la jurisdicción indígena.

En lo referente a los jueces que tienen contacto con el pueblo Tule, los hay de todas las categorías, como los conscientes y respetuosos de la jurisdicción indígena, los indiferentes, y los que solo aplican el derecho estatal. Los jueces que reconocen el tema son aquellos que forman parte de la red de formadores en jurisdicción indígena y aquellos que por su propia cuenta estudian el tema y reconocen el contexto donde actúan.

En el caso de los pueblos amazónicos, y en especial los jueces de Leticia, su conocimiento de la JEI debería ser más amplio y consecuente. Sin embargo, ello no sucede. Su conocimiento respecto de las autoridades indígenas es bastante precario, desconocen cuáles son sus propias funciones y cuál es su competencia funcional frente a casos puntuales. Asimismo, los jueces ordinarios manifiestan que las autoridades indígenas no tienen la capacidad suficiente para juzgar casos de importancia o más complejos. De acuerdo a su opinión, las autoridades indígenas deben limitarse simplemente a juzgar casos menores. A su modo de ver, las autoridades indígenas utilizan su propia jurisdicción solo cuando las circunstancias lo ameriten, es decir, cuando buscan evadir la aplicación de la justicia ordinaria. Otra de las críticas efectuadas al sistema de justicia indígena se relaciona con la carencia de medios coercitivos que tiene este sistema para hacer cumplir sus dictámenes o pronunciamientos sancionatorios, por lo cual, la evasión y la impunidad pueden ser factores predominantes en el ejercicio de la JEI[32].

De igual manera, se pudo establecer que no existe una relación fluida entre los jueces ordinarios con las autoridades indígenas, pues el pronunciamiento de los primeros es más de oídas que como resultado de una relación funcional permanente de cooperación con la Jurisdicción Especial Indígena.

El conocimiento del derecho propio de las comunidades indígenas de la zona por parte de las autoridades judiciales es limitado, ciñéndose a saber que éste es oral, ágil y público. Por lo tanto,

[32] Proyecto Jurisdicción Especial Indígena Unión Europea - Consejo Superior de la Judicatura y Universidad del Rosario. «Conclusiones personales del taller realizado con los representantes de la Rama Judicial» Disponible en http://www.jurindigena.com/diagnostico.htm. Consultado el 5 de noviembre de 2008.

existe un gran desconocimiento del sistema de derecho indígena, de sus sanciones, procedimientos judiciales, costumbres y precedentes de juzgamiento. Es notoria la poca importancia que tiene el aprendizaje de este sistema por parte de los funcionarios judiciales.

Frente a casos prácticos, se denota una tendencia de juzgar todos los casos aplicando el Sistema Judicial Nacional, desconociendo así la JEI y la condición de indígena del sujeto juzgado. Para este tipo de casos la justicia ordinaria no tiene ninguna especificidad pues aplican las normas y procedimientos cotidianos (los que se aplican a cualquier procesado) sin tomar en consideración la especial cualidad del sujeto procesal indígena. Así, la aplicación de la JEI se limita a los casos que suceden dentro del territorio indígena, y no se aplican los factores sustanciales de fuero territorial o personal, pues desconocen en sí, qué abarcan dichos conceptos y la jurisprudencia relativa a ese tema.

Los jueces que han pasado por procesos de formación presentan una actitud diferente ante el tema, pues denotan un reconocimiento más amplio de la JEI (igual ocurre en los tres contextos estudiados). Así, identifican a las autoridades indígenas de la zona y les otorgan pleno reconocimiento a sus facultades de administrar justicia dentro de su territorio, ya que para ellos, las autoridades indígenas pueden ocuparse de cualquier hecho que se enmarque dentro de alguna de las ramas del Derecho (aunque este no es el caso del juez de Puerto Nariño, pues antes de los procesos de formación ya tenía esta disposición para trabajar el tema de manera coordinada).

Del mismo modo, le otorgan mayor importancia al concepto de territorio indígena, desligándolo del concepto físico, eliminando sus fronteras y llevándolo a la particular cosmovisión indígena, situándolo así como un factor primordial para el desarrollo de las comunidades indígenas en lo que concierne al mantenimiento de sus usos y costumbres. Cuentan por supuesto con mayor conocimiento y claridad en lo referente a la aplicación del fuero indígena al momento de definir la competencia de la JEI o el Sistema Judicial Nacional, pues no limitan el ejercicio de la JEI a que el hecho haya sucedido dentro del territorio indígena establecido, y determinan la importancia de fijar la cualidad del ser indígena acorde con ciertas características específicas[33].

Contrastando esta información con lo conversado con los jueces en nuestra misión de estudio, observamos que este elemento territorial produce mucha confusión y lleva a que los jueces de la jurisdicción ordinaria tomen el camino fácil de aplicar el Derecho formal.

En lo referente al conocimiento del derecho indígena, algunos jueces poseen elementos básicos, como es el principio de oralidad, y lo que es muy importante, le otorgan importancia a los planes de vida de las comunidades indígenas[34].

La mayor parte de ellos conoce muy poco de los procedimientos y aplicación de sanciones de los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas que se encuentran en su respectiva jurisdicción. A lo que hacen mayor referencia es lo que conocen de oídas, pero no por vía directa, de peritajes u otro medio.

En el tema de justicia operativa, es destacable que los magistrados de «segunda instancia» sean bastante reiterativos en concientizar a los jueces de primera instancia —que son los que conocen de primera mano los casos en los que se ven involucrados indígenas— para que realicen

[33] Ibídem.
[34] Esta afirmación se hace ya que dos jueces de Leticia reconocen la existencia de dichos planes de vida.

una buena recopilación probatoria con el fin de que cuando el proceso llegue a segunda instancia, ellos tengan las herramientas necesarias, para tomar una decisión más objetiva y con mayores fundamentos fácticos y jurídicos[35]. Asimismo, estos jueces buscan facilitar traductores a los indígenas que los requieran.

De igual manera, estos magistrados denotaron mayor preocupación en lo que concierne a otorgarles mejores garantías procesales a los indígenas involucrados en algún proceso, con el fin de evitar injusticias al momento del fallo. De la misma manera, en lo que concierne al fuero indígena, existe mayor conocimiento de lo que significa el fuero personal y territorial y tienen claros los lineamientos para poder determinar qué sistema judicial es el competente.

Del mismo modo, poseen un manejo global del articulado constitucional concerniente a la JEI. En cuanto a la calidad del indígena como sujeto procesal, tienen la concepción de que cuando la competencia de un caso determinado es la de la justicia ordinaria, el indígena es tratado como cualquier otro ciudadano, sin establecer mecanismos procesales y sustanciales particulares derivados de su calidad indígena. En dicho aspecto, tienen la misma concepción que los jueces de la primera instancia de la zona.

En suma, los jueces de zona y los magistrados tienen percepciones encontradas y niveles de conocimiento y apreciación que resultan siendo contraproducentes para el ejercicio de la jurisdicción indígena (este elemento coincide con lo encontrado en la misión de estudios).

Es posible agregar tres aspectos más:

- Los jueces que reconocen el sistema jurídico indígena sólo lo hacen parcialmente, pues siguen temerosos de la segunda instancia y del prevaricato.
- Existen además de los intérpretes y traductores la posibilidad del peritaje antropológico, así como otros elementos para tener certeza en los fallos. No obstante, éstos no son utilizados por los jueces.
- La diferencia en el conocimiento académico entre los jueces municipales, de circuito y de magistrados es bastante notoria, pero en la práctica judicial hay una suerte de línea explícita y una no explícita.

En lo pertinente a las autoridades estatales que se relacionan con el Tribunal Superior Indígena del Tolima (TSI), las dudas más recurrentes para los funcionarios se refieren al tema de quién es indígena y quién no, cómo saber si en realidad una persona es indígena; la diferencia entre Cabildo y Resguardo; la concepción de debido proceso entre los indígenas; si el funcionario se desliga totalmente del proceso remitido a la autoridad indígena o si debe realizar algún tipo de vigilancia; y qué se entiende por territorio y ámbito territorial[36].

En el caso del Tribunal Superior indígena del Tolima se manifiesta lo siguiente: «*al interior de las comunidades indígenas, se aplica la justicia en todos los ámbitos del derecho, pero para los funcionarios judiciales esto es un hecho totalmente desconocido, por lo que NO se preocupan por*

[35] Ibídem.
[36] En «Escuela de Derecho Propio y Justicia Indígena Pijao y Páez» - Informe final, Convenio Interadministrativo N° 180 de 2007, Consejo Superior de la Judicatura, p. 32 (septiembre de 2008).

dar traslado a la Jurisdicción Indígena, de acciones civiles, de familia, laborales, entre otras. A pesar de los múltiples pronunciamientos judiciales, relacionados con el tema»[37].

Para algunos funcionarios públicos, ligados al ejercicio y la creación de políticas judiciales, el único camino posible en el campo jurídico oscila dentro de la corriente jurídica de procedencia occidental, y por lo tanto se exige la creación de códigos indígenas, mapas judiciales, preexistencias de penas, y predeterminación de castigos.

Sin embargo, es frecuente encontrar en instituciones como la Fiscalía General de la Nación, la Defensoría del pueblo, el propio Instituto Nacional Penitenciario (INPEC), la Gobernación y las alcaldías, funcionarios que hacen posible ejercicios de coordinación. Igualmente, es posible encontrar gobernadores y autoridades indígenas que asumen el acercamiento y la gestión del entendimiento institucional e intercultural.

Los funcionarios proclives al tema permiten los avances que tiene hoy el tribunal indígena. Sin embargo, existen muchos obstáculos, y en la rama judicial están las trabas más difíciles de sortear. Es claro que unos jueces que no comprendan la jurisprudencia y legislación indígena atacan de manera directa el principio de diversidad. Muchos jueces ignoran los avances institucionales del tema, tanto de los propios proyectos de la Rama Judicial (Consejo Superior de la Judicatura), como de los avances institucionales del propio Tribunal Superior Indígena del Tolima.

1.5 CONCLUSIONES

El acercamiento de los distintos sistemas jurídicos debería efectuarse paralelamente de dos maneras: por una parte, está el reconocimiento de las autoridades indígenas, de sus procedimientos y normas, así como de sus tradiciones y prácticas sociales y culturales; por otra parte, al aplicar la legislación nacional, las autoridades estatales deberían tener en cuenta la condición de pertenencia de un individuo o grupo a una comunidad indígena, para así otorgar los derechos que garanticen una adecuada defensa y protección jurídica.

Estamos de acuerdo con lo afirmado por el funcionario de la Escuela Judicial, Diego Bolívar, coordinador del Programa de Formación en Jurisdicción Especial Indígena, quien afirma «*la soberanía de las comunidades en el ejercicio de la jurisdicción Especial Indígena, es una obligación de reconocimiento por las entidades del Estado*»[38], pues muchas instituciones y particularmente muchos jueces desconocen las decisiones de las autoridades indígenas. Es posible modificar esta situación con capacitación y con encuentros o espacios de interlocución más frecuentes entre autoridades indígenas y jueces.

Avances, como los del Tribunal Superior Indígena en cuanto al Protocolo de entendimiento interjurisdiccional, o la manera en que AZCAITA asume el ejercicio de la jurisdicción, nos plantean nuevos retos en la coordinación, pues ya no estamos hablando de la manera clásica en que ésta se realizaba (entre una comunidad y las autoridades judiciales de la zona). Ahora intervienen organizaciones de segundo nivel creadas para ser segunda instancia de la justicia indígena y coordinar con las autoridades de la Justicia Nacional.

[37] Corporación Gestión y Desarrollo Ciudadano, *Op. Cit.*
[38] Entrevista a Diego Bolívar, Bogotá, noviembre de 2008.

Resulta imperativo contar con una estrategia permanente de formación de jueces y magistrados en jurisdicción indígena. Se requiere igualmente mantener un diálogo intercultural permanente entre funcionarios estatales y autoridades indígenas. Cada vez que un juez llegue a una zona de jurisdicción compartida, debe tener un curso de inducción y actualización en JEI.

Las experiencias de coordinación deben ser visibles y de conocimiento público, por lo que resulta conveniente contar con una página Web o un *link* en la página de la Rama Judicial que verse sobre esta materia.

En el país son distintos los niveles de avance que los pueblos tienen en lo que a coordinación se refiere. Los programas adelantados por el Consejo Superior de la Judicatura ayudan en parte a consolidar lo caminado, pero aún se necesita reforzar y acompañar a muchos pueblos que están en mitad de camino.

Es pertinente tener en claro los procedimientos de cada sistema, así como los asuntos que cada sistema aborda y cuáles no. Algunas comunidades y pueblos tienen sus reglamentos internos, mientras que otros no, pero tal situación no se puede traducir en generalizaciones para todos los pueblos. La coordinación es diferente para cada pueblo, de acuerdo a las formas organizativas, autoridades y escenarios que ellos determinen como parte conformante de su sistema jurídico.

La Sala Administrativa del Consejo Superior de la Judicatura tiene entre sus prioridades a corto plazo la creación de la Comisión Nacional para el Fortalecimiento y Coordinación de la Jurisdicción Especial Indígena. Esta entidad pretende constituirse en un espacio encaminado a la discusión, definición y ejecución de políticas públicas dentro de las entidades del sector Justicia a nivel nacional. De esa manera, se pretende generar un impacto en el ámbito regional y local, encaminado a la «armonización entre la justicia ordinaria y la justicia ancestral de los pueblos indígenas».

CAPÍTULO 2

ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN PERÚ

UBICACIÓN TERRITORIAL PERÚ

PROVINCIAS DEL DEPARTAMENTO DEL CUZCO

1. **Cuzco**
2. La Convención
3. Calca
4. Urubamba
5. Anta
6. Paucartambo
7. Paruro
8. Quispicanchi
9. Acomayo
10. Canchis
11. Chumbivilcas
12. Canas
13. Espinar

PRESENTACIÓN

El Perú es uno de los países más diversos de la región y con una de las historias más conflictivas hacia las poblaciones indígenas. En estas poblaciones, así como en la mayoría de sociedades tradicionales, el Derecho y la aplicación de la justicia se han manejado desde la comunidad a través de sistemas variados, pero en general basados en la toma de decisión colectiva o compartida del conjunto poblacional. Esta premisa básica toma diferentes formas de acuerdo a la especificidad social o cultural del lugar, pero en general, la justicia comunitaria rebasa la justicia nacional. En muchos casos, la justicia nacional no llega, y la única alternativa es la comunitaria. En otros casos, la justicia nacional está percibida como sesgada, corrupta o simplemente inadecuada, lo que genera que los indígenas tomen la justicia en sus propias manos.

En los últimos años, se ha iniciado un proceso de mayor integración entre los sistemas, en parte por decisiones políticas de los poderes tanto ejecutivo como legislativo, así como por una serie de convenios y decretos internacionales que comprometen al país.

El presente capítulo pretende hacer un diagnóstico del estado de relacionamiento entre los sistemas jurídicos indígenas de la Región Cusco y el Sistema Judicial Estatal. Para lograr este objetivo, hemos enfocado nuestro trabajo en tres sistemas de resolución de conflictos comunales, plasmados en tres tipos distintos de comunidades indígenas. Los dos primeros se encuentran en comunidades indígenas andinas, a las cuales a lo largo del trabajo también llamamos comunidades campesinas[39]; algunas de ellas ejercen la justicia comunitaria a través de la propia organización interna de la comunidad, mientras que otras lo hacen desde las rondas campesinas, estructura organizativa interna que en muchos casos ha logrado superponer su accionar por sobre la propia comunidad a la cual pertenece. El tercer sistema de resolución estudiado se encuentra en las comunidades indígenas de ceja de selva, también conocidas como comunidades nativas, el cual representa un sistema de administración de justicia muy diferente a los dos anteriores, dado que la función de coordinación con el sistema estatal la ejercen instancias de segundo grado organizativo.

En conjunto, los tres tipos de sistemas de resolución de conflictos en las tres comunidades identificadas, representan las instancias comunitarias de administración de justicia indígena que existen en el país, excepto en la zona norte donde existen las rondas campesinas autónomas, es decir, que no pertenecen a una comunidad indígena. Estas rondas autónomas han tenido mucho impacto y han sido bastante estudiadas, pero está aún en debate su identidad indígena o mestiza.

La intención de este trabajo, más que señalar las diferencias entre varias regiones, grupos étnicos o estructuras organizacionales,

[39] En el Perú, debido a la legislación vigente, las comunidades indígenas de la sierra son denominadas comunidades campesinas y las comunidades indígenas de la selva son denominadas comunidades nativas.

es identificar estructuras de relacionamiento entre los niveles de aplicación de la justicia. Asimismo, consideramos necesario incorporar en este estudio una aproximación al Derecho Indígena registrado a través de los estudios de caso, el cual es muy poco conocido especialmente por las autoridades. Esto implica conocer las diferentes concepciones de «lo jurídico» y lo «normativo» en sociedad multiculturales como la peruana.

En el Perú, el relacionamiento, cuando ocurre, se hace de manera informal y aparentemente consensual. La tendencia de ese inicio de articulación, y la lógica del relacionamiento embrionario que identificamos, están enmarcadas en una delimitación empírica consensuada de jurisprudencia entre los sistemas. Proponemos que éste puede ser un punto de partida para institucionalizar un relacionamiento originado en la praxis, para desarrollar un sistema aplicable desde la base y aceptado por todos. El esquema de esa estructura interactiva, podría proyectarse en forma de círculos concéntricos o niveles articulados funcionando de manera armónica, de tal manera que cada nivel ampare al nivel próximo inferior y no contradiga al nivel próximo superior.

Para posibilitar tal esquema, se necesita un trabajo doble, tanto al nivel político como al nivel del Derecho, en particular del derecho indígena, para así lograr puntos de armonía y corregir los puntos de conflicto entre los sistemas. Ese trabajo novedoso puede conducir a logros replicables en otros ámbitos geográficos.

Identificación de los estudios de caso

Considerando la diversidad de regiones y la multiculturalidad existente en el Perú, en el presente trabajo hemos identificado tres tipos de comunidades, con el objeto de tener a través de ellas una visión integral de las comunidades indígenas que administran justicia. Estas son comunidades sin rondas campesinas, comunidades con rondas campesinas, y comunidades de ceja de selva conocidas como comunidades nativas.

1. *Comunidades indígenas del distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchi, organizadas en rondas campesinas.* En este territorio funciona un sistema de administración de justicia representado por las rondas campesinas, organizadas a nivel del distrito y que se relacionan en su accionar con la Central Provincial de rondas campesinas, los Juzgados de Paz, tenientes gobernadores y juzgados mixtos de la zona.
   Las rondas campesinas de Ocongate han dejado en un segundo plano la presencia de la propia comunidad indígena a la cual pertenecen, convirtiéndose en una organización de mayor jerarquía.
2. *Comunidades originarias del distrito de Quehue, provincia de Canas. Estas comunidades se caracterizan por tener una sólida organización interna, donde el sistema normativo indígena regula la vida de sus poblaciones. Son comunidades que se movilizan en torno a sus costumbres con exteriorización de la violencia,* como expresión de su cultura ancestral. Una de estas costumbres es el Chiaraje discutido más adelante, que genera conflictos con el derecho formal por los *supuestos «excesos» que se producen.*

3. *Comunidad indígena de los Machiguengas en la Provincia de La Convención.* La población Machiguenga administra justicia al interior de sus comunidades basada en su cosmovisión y sus prácticas ancestrales de interpretar la vida en armonía con la naturaleza. La representación machiguenga que se relaciona con las instituciones públicas, incluidas las diversas instancias del Poder Judicial, son las organizaciones de segundo grado. Por esta razón, el estudio de caso estará dirigido al trabajo que realiza el Consejo Machiguenga del Río Urubamba que agrupa a varias comunidades.

2.1 LOS ESTUDIOS DE CASO

2.1.1 Caso de las comunidades indígenas del distrito de Ocongate organizadas en rondas campesinas

Ubicación e historia del distrito de Ocongate

La historia de Ocongate se remonta a la fundación del templo de San Pablo de Ocongate, que fue creado y fundado en el año 1535 por la corona Real.

El distrito de Ocongate[40] se encuentra en la parte sureste de la provincia de Quispicanchi, departamento de Cusco. Actualmente, como distrito comprende a 33 comunidades indígenas considerando los anexos[41]. Estas comunidades son: Puca Orqo, Mallma, Mahuayani, Chaupimayo, Pampacancha, Ausangate, Andamayo, Rodeana, Upis Pacchanta, Pucarumi, Tinki, Puycambamba, Checcaspampa, Marampaqui, Pinchimuro, Ccoñamuro, Colcca, Sallicancha, Huayna Ausangate, Accocunca, Palcca, Llullucha, Lawalawa Kuch´uhuasi, Jullicunca, Huacatinko, Chacachimpa, Yanama, Huecouno, Patapallpa Alta, Patapallpa Baja y Lauramarca.

Las comunidades indígenas objeto de nuestro estudio están organizadas en dos comités de rondas que son: Comité Central de Rondas Campesinas de la margen derecha del río Mapacho, integrada por 28 comunidades indígenas; y el Comité Central de Rondas Campesinas de la margen izquierda del mismo río, compuesta por otras 5 comunidades indígenas.

En el distrito de Ocongate, donde actúan las rondas, existen dos municipalidades de centros poblados menores, que son Lauramarca y Tinki, además de la municipalidad distrital de Ocongate[42]. En la localidad de Ocongate se encuentran concentrados los principales servicios públicos, como salud, educación, agricultura, policía, gobernación, justicia (juzgado de paz) e instituciones privadas como ONGs.

La población del distrito de Ocongate, quizás por su herencia dual inca y colonial, está dividida marcadamente en dos sectores: los «señores notables» o «taytallaqtas», que no tienen origen indígena; y de otra parte la población indígena mayoritaria, agrupada en las comunidades que existen en el distrito.

Esta división de clases ha sido fuente permanente de conflictos entre indígenas y no indígenas, y entre los mismos denominados «señores notables del pueblo», por rivalidades para el ejercicio del poder político y económico en el distrito. Tradicionalmente, hasta hace unos 10 años aproximadamente, los «notables», eran quienes ocupaban los cargos públicos (como el de alcaldes). Esta situación fue cambiando desde 1978, cuando la población indígena empezó a ejercer por primera vez el derecho al voto. En la actualidad tenemos alcaldes y regidores de origen indígena.

Una mención particular merece la elección de las autoridades judiciales: el Juez de Paz, que es el único que existe en el distrito, siempre era representante de los «notables del pueblo». En los

[40] Etimológicamente el nombre de Ocongate fue transformado al castellanizarse de la siguiente manera: Ausangate que quiere decir el lugar más elevado, Ccayangate, Huaranccaty y Uccuncaty, este último que quiere decir el lugar más bajo a la cordillera del río Mapacho que atraviesa el distrito que al castellanizarse finalmente se llamó Ocongate.
[41] Los anexos son sectores del territorio comunal que se denominan así, por lo extensos que son.
[42] Según la Ley Orgánica de Municipalidades, las municipalidades se clasifican en función de su jurisdicción y régimen especial, siendo estas municipalidades provinciales, distritales y centros poblados menores.

últimos años, las rondas vienen ejerciendo influencia en la elección del Juez de Paz del distrito, al proponer en las ternas a personas que consideran serán imparciales al momento de administrar justicia. Los tres últimos jueces de Paz del distrito han sido elegidos en base a las propuestas de las rondas. Al respecto, Hilario Colque, presidente del Comité Central de Rondas Campesinas de la parte alta, afirma:

> *«Nosotros hemos propuesto en la terna al Juez de Paz actual, no queremos que sean autoridades vendidas las que existan en Ocongate. Mucho tiempo hemos sufrido con autoridades que nunca han entendido los problemas de los ronderos y de las comunidades, sólo gastábamos plata. Cuando había las haciendas, el hacendado siempre tenía la razón…».*

Origen de las rondas campesinas de Ocongate

Cabe señalar en primer lugar la imposibilidad de separar la estructura del sistema de rondas de la estructura tradicional de gobierno y de toma de decisión del ayllu antiguo, o en su forma moderna, la comunidad campesina. En los Andes, la organización humana siempre se ha centrado en una unidad de base territorial y de identidad parcialmente anclada en una noción de ancestralidad compartida. Esa estructura, activada en forma de asamblea general (es decir, el conjunto de comuneros adultos) se encarga de tomar decisiones que van desde la repartición o uso de las tierras comunales y la realización de obras colectivas, hasta el castigo a criminales, entre otros.

Las rondas campesinas surgen en la región del Cusco a principios de los años noventa, precisamente en el distrito de Ccatcca, colindante con Ocongate, en donde las rondas empiezan a organizarse poco después. Según Julián Rojo, ex presidente y uno de los fundadores de las Rondas Campesinas de Ocongate, se trataba por entonces de enfrentar un problema muy específico:

> *«La rondas surgen como una necesidad para resolver los problemas de abigeato[43] que había en la zona, y que las autoridades oficiales, policía, jueces e incluso las propias autoridades de la comunidad no podían hacer nada… no eran efectivas. Entonces empezamos a organizarnos en la comunidad, pero no era suficiente necesitábamos algo, más especializado. Consultamos también al padre Antonio…».*

Son varias las razones que dan origen a las rondas, entre las principales que hemos indagado estarían las siguientes:

1. Falta de eficacia de los mecanismos comunales para enfrentar la necesidad de seguridad ciudadana y administración de justicia.
2. Problemas de corrupción de autoridades públicas encargadas de la seguridad y la administración de justicia.
3. El problema del abigeato y robos menores que se producían generalmente entre miembros de las comunidades indígenas.
4. La ineficacia en general de los mecanismos formales públicos de seguridad, resolución de conflictos y gestión de la vida comunal.

[43] Robo de ganado.

Sin embargo, como suele acontecer en todo movimiento social que se organiza, las rondas en Ocongate reciben también múltiples influencias. Las principales identificadas son:

1. Algunas formas de organización comunal de tipo familiar y comunal vinculadas a la vigilancia ciudadana de los bienes individuales y comunales.
2. En algunos casos el recuerdo, y en otros la vigencia, de un personaje ancestral al interior de la organización comunal llamado Arariwa, quien en tiempo de los incas solía cumplir sobre todo un cargo ritual pero también efectivo en el cuidado de los cultivos para que no se vean afectados por granizadas, heladas, etc. Hoy, el Arariwa también cuida de que los cultivos no sean afectados ni por el ganado ni por robos.

   En la expresión de la memoria colectiva, este vínculo entre Arariwa y las rondas se formula de la siguiente manera.

   «…el Arariwa cuidaba nuestros animales y cultivos, pero no tanto como las rondas, no se metían en otros temas. Nos protegía y cuando encontraba que alguien nos hacía daño en esos temas los llevaba a la directiva comunal para resolver» (Testimonio de rondero de Ocongate). Actualmente, este personaje sobrevive en muy pocas comunidades indígenas de Ocongate.
3. Es innegable la influencia del párroco de Ocongate (que actualmente todavía está en el cargo) hacia las comunidades para organizarse y constituir las rondas gracias a su asesoría[44].
4. La experiencia dirigencial de algunos directivos de las comunidades indígenas de Ocongate por su participación en eventos nacionales de las federaciones campesinas, hizo que tomen conocimiento de las rondas existentes en el norte del país, especialmente en la Región de Cajamarca. Incluso, sus primeros estatutos son casi una copia literal de las rondas norteñas[45].

Características de las rondas campesinas de Ocongate

Lo particular de las rondas campesinas cusqueñas es que surgen al interior de una organización preexistente, como son las comunidades indígenas y en el contexto de violencia política que vivía el país en ese entonces, lo cual motivó al gobierno a declarar la zona en estado de emergencia.

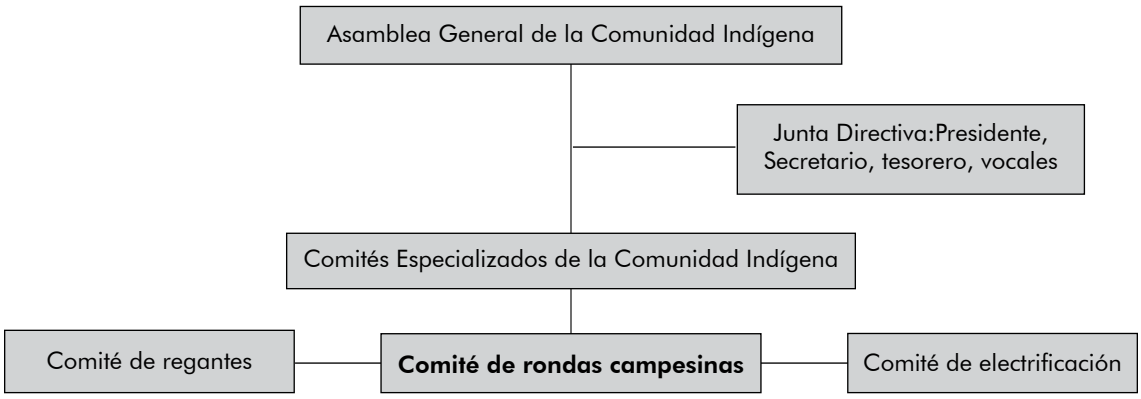
Desde su origen, las rondas en Ocongate han asumido mecanismos propios para la resolución de conflictos, que van acompañados de prácticas judiciales producto de las experiencias de relacionamiento que tienen sus dirigentes con autoridades políticas y judiciales principalmente. Las rondas llegan a funcionar en el mismo espacio que los comités de autodefensa, creados como una estrategia antisubversiva por el ejército[46].

[44] El párroco del pueblo de origen español (padre Antonio Sánchez Altamiro) es el único sacerdote del distrito que celebra misas íntegramente en quechua. El padre Antonio fue asesor y formó parte de la organización que impulsó la creación de las rondas campesinas del distrito. Además, fue denunciado conjuntamente con los ronderos por los excesos cometidos por las rondas al sancionar a un abigeo.

[45] Las rondas campesinas surgen en el norte del país a mediados de los años setenta en Chota-Cajamarca, y se inspiraron en experiencias anteriores, como las de las rondas de haciendas para proteger las propiedades de los terratenientes. El objetivo inicial era sólo detener a los abigeos para entregarlos a las autoridades, pero éstos eran puestos en libertad por lo que rápidamente deciden aplicar ellos mismos la justicia y empiezan a sancionar. Estas rondas surgen en los caseríos, estancias o poblados, mas no en la organización comunal indígena. Por eso son conocidas como rondas independientes o autónomas.

[46] Los comités de autodefensa los organiza el ejército siguiendo la misma estructura organizativa de las rondas al interior de las comunidades indígenas. El ejército entrega armas a sus integrantes y trató de obligar a que las organizaciones de rondas se registren como comités de autodefensa. Solo algunas organizaciones ronderas de Ocongate en el nivel comunal son las que llegaron a registrarse como comités de autodefensa.

La relación de las rondas campesinas en Ocongate con la organización comunal se produce de la siguiente forma:



Organización de las Rondas Campesinas

Las rondas del ámbito de estudio, si bien siguen una estructura por niveles organizativos, éstos no constituyen una delimitación de funciones y competencias. Por el contrario, representan instancias articuladas de coordinación. Un estudio afirma que:

> *«…la experiencia de un mayor o mejor desarrollo organizativo de las rondas se presenta en las comunidades campesinas donde funcionan como comités especializados. En estos casos la comunidad es entendida como una instancia de gobierno que cumple funciones administrativas y legislativas, mientras que las rondas son los organismos llamados a aplicar o ejercer los acuerdos asumidos por la asamblea comunal…». (Márquez 1994: 18).*

La relación que hace Jaime Márquez entre la estructura de funcionamiento de los poderes del Estado con las estructuras organizativas comunales, es muy sugerente pero un poco compleja, porque para construir un relacionamiento entre ambos sistemas no tendría buenos resultados que uno de ellos se inserte en las estructuras del otro. Tenemos que pensar en un espacio plural de relacionamiento, tiene que ser un espacio más amplio y de articulación intercultural.

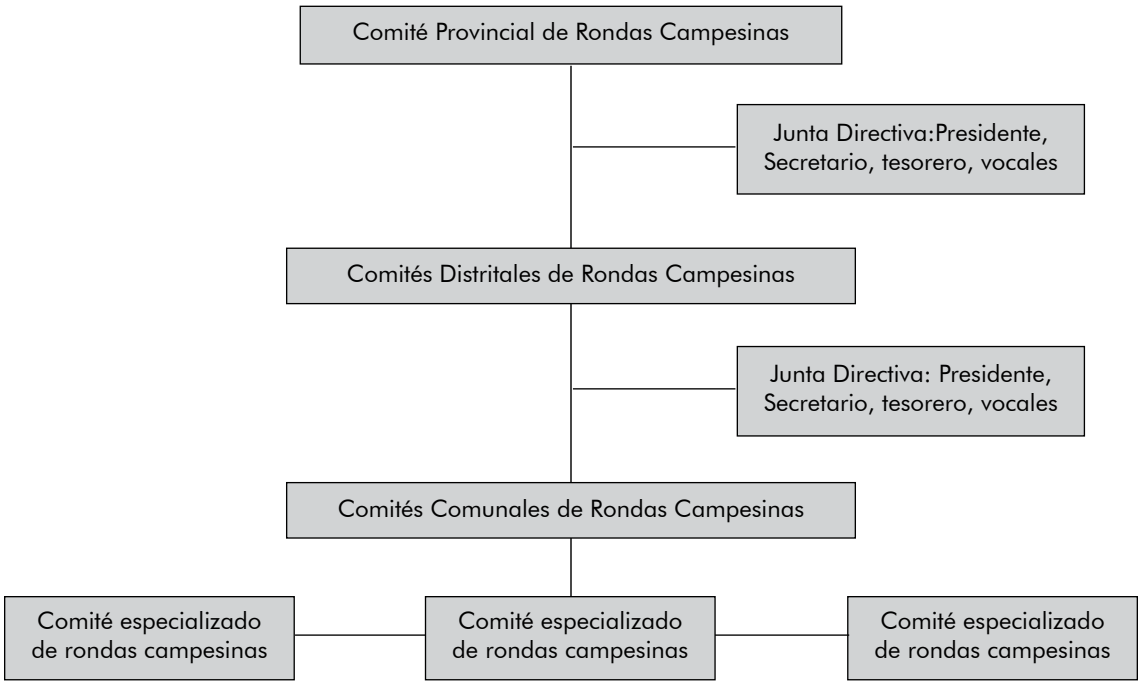
Las sociedades andinas son pequeñas, son sociedades de cara a cara donde las personas para el cumplimiento de roles o funciones no se excluyen, se intercambian y mezclan (Stard: 1991).

Efectivamente, en el espacio comunal y rondero andino no observamos una lejanía o separación entre autoridades y «bases»[47] ni tampoco entre autoridades como los tenientes gobernadores y los actuales Jueces de Paz y las autoridades ronderas.

[47] Se llaman bases a la agrupación de comuneros que no tienen cargos directivos.

Instancias para la administración de justicia rondera

Las rondas en el Distrito de Ocongate tienen los siguientes niveles organizativos:



Instancias

A continuación se desarrollarán las diferentes instancias en las que administran justicia las rondas campesinas, comenzando por aquellas donde se inicia el conocimiento del caso a juzgar, que es la instancia comunal a través del comité especializado.

Primer Nivel

Rondas campesinas: comités especializados que funcionan al interior de cada comunidad. Aquí se resuelven los conflictos que tratan principalmente sobre posesión de tierras entre comuneros, peleas entre indígenas integrantes de la misma comunidad, problemas de alcoholismo y algunos casos de violencia familiar relacionados a las parejas, entre otros. Cabe mencionar que hace algunos años estos problemas eran vistos por la asamblea general de la comunidad. Actualmente, la organización comunal mantiene sus facultades para resolver problemas familiares y de herencias de tierras principalmente, además de todos los conflictos relacionados al acceso de servicios públicos de los que se beneficia la comunidad, como puede ser el servicio de agua. En ese sentido, sancionan por ejemplo a quienes no participan en las faenas para limpiar los canales. Se ha producido entonces una división de funciones entre la comunidad en general y el comité especializado de rondas.

Segundo Nivel

Comité distrital de Rondas Campesinas del Distrito, que es la agrupación de comités especializados de rondas de las comunidades, cuya asamblea general es considerada como máxima autoridad y tiene una junta directiva que la representa. En este espacio, se resuelven conflictos relacionados a problemas que afectan a varias comunidades, como violaciones de mujeres, de niños y niñas, abigeato, robos, conflictos de linderos entre comunidades, y otros.

Tercer Nivel

Comité Provincial de Rondas Campesinas. Es una instancia recientemente creada, cuyas funciones están más relacionadas a la representación rondera ante las instancias de concertación y participación ciudadana existentes en la provincia a la cual pertenecen las rondas. Por ejemplo, durante los últimos dos años han promovido la participación de las rondas en los presupuestos participativos provinciales para obtener recursos destinados al desarrollo de capacidades de los ronderos. Igualmente, en este nivel los representantes ronderos vienen incursionando en procesos de vigilancia ciudadana a la gestión pública. Incluso, algunos de sus miembros han sido elegidos como integrantes de los comités de vigilancia del presupuesto participativo de los municipios.

La participación en este nivel de relacionamiento con el sector público, abre nuevas aristas de trabajo para las rondas, surgiendo al mismo tiempo algunas interrogantes relacionadas a los alcances y limitaciones de sus competencias y funciones.

El comité de rondas del distrito de Ocongate, por el efectivo control social que ejerce en los ámbitos comunales donde opera, ha sido invitado a formar parte del Concejo de Concertación Distrital denominado «Apu Ausangate», que es presidido por el alcalde distrital. En este espacio los representantes ronderos han participado en la actualización del Plan de Desarrollo Concertado del distrito, formando parte de la mesa de trabajo de desarrollo institucional y gobernabilidad. Uno de los acuerdos alcanzados en este foro es que las rondas deben formar parte del trabajo de seguridad ciudadana, para así impulsar condiciones favorables de paz y seguridad ciudadana en el tratamiento de robos, asaltos, violencia familiar física, moral y psicológica de niños y mujeres[48].

La administración de justicia Rondera

Cuando se habla de administración de justicia en el ámbito rural cusqueño, se hace referencia de la labor que ejercen las comunidades y rondas campesinas, la cual es conocida como justicia comunal, justicia rondera o justicia campesina. En los últimos años se ha venido denominando al accionar de las rondas y comunidades como justicia comunitaria, la que se caracteriza por ser una justicia ágil, equitativa, sencilla, oral, pública y restauradora, que de alguna manera contribuye a superar las barreras de un sistema de justicia nacional de carácter excluyente para las comunidades indígenas.

[48] Actualización del Plan de Desarrollo Concertado del Distrito de Ocongate 2008.

Las rondas de las comunidades indígenas

La justicia comunitaria practicada por las rondas al interior de la organización comunal indígena tiene una larga trayectoria proveniente de sus usos y costumbres ancestrales, pero también desarrollan prácticas relativamente recientes producto de sus experiencias de litigios en las instancias judiciales por sus tierras. En ese sentido, hemos identificado en los primeros años del accionar de las rondas en Ocongate la aplicación de ciertos procedimientos y principios recogidos principalmente de sus experiencias al haber litigado en los juzgados de tierras y el propio Fuero Agrario en la época de la Reforma Agraria. (El Decreto Legislativo 17716 Ley General de Reforma Agraria del 24 de junio de 1969 creó el Fuero Agrario, y cuando entró en vigencia el Código Procesal Civil en julio de 1993 fue desactivado).

Estas experiencias consisten en las nociones sobre concentración de las pruebas, la oralidad de todo el procedimiento, la sumariedad, que algunos indígenas ronderos recuerdan y dicen «debemos ser rápidos para resolver los problemas como cuando peleábamos por nuestras tierras en el juzgado…».

Otros aspectos más de forma, como el juramento frente a un crucifijo y a la pachamama son otros aspectos a tomar en cuenta. Cabe señalar que anteriormente a la existencia de las rondas en las comunidades indígenas de Ocongate, cuando resolvían sus problemas no juramentaban ante un crucifijo, sólo ante la santa pachamama y sus apus, y en algunos casos sólo invocaban a la religión católica, por ejemplo al momento del juramento cuando decían «juro por Dios y mis antepasados…».

Según Luis Pásara, la creación del Fuero Agrario fue determinante en su época para generar cambios en la manera de ver la administración de justicia tradicional, que era excluyente para ciertos grupos como las comunidades indígenas

> *«La sola creación del Fuero Agrario, capaz de resolver en última instancia los conflictos generados a partir de la aplicación de la reforma agraria y todo otro asunto contencioso que incluyera tierra agrícola, significó algunas rupturas importantes. De una parte, se rompió el principio del monopolio de las funciones jurisdiccionales del Estado por parte de un solo aparato homogéneo, el fuero común, expresión de forma liberal paradójicamente correspondiente al Estado oligárquico…Además dotado de un nuevo procedimiento legislativo por el poder central, con nuevos principios procesales, el juzgador agrario innovó en la interpretación de las instituciones jurídicas y redefinió el papel de la administración de justicia» (Pásara 73:1978).*

Sin embargo, para el ex Juez Agrario del Fuero Agrario en Cusco, Dr. González la vigencia de algunos procedimientos y principios que regulaban la actividad jurisdiccional del Fuero Agrario:

> *«… no sólo eran una creación del legislador y aplicado por los jueces, sino era una recreación de procedimientos desarrollados por las propias comunidades indígenas al interior de sus organizaciones, la ley y los jueces le dieron la denominación técnico jurídica como el de la concentración de la prueba, la celeridad, entre otros…Las comunidades siempre han resuelto en un solo acto todos sus problemas, no dilatan sus procedimientos para resolver sus conflictos».*

Lo cierto es que, dar una mirada al funcionamiento del Fuero Agrario puede resultar interesante para diseñar estrategias de relacionamiento entre los sistemas de administración de justicia oficiales y el sistema rondero, sobre todo porque produjo una importante jurisprudencia.

Actualmente las rondas en Ocongate continúan recreando, con algunas modificaciones, esos mismos principios y procedimientos aprendidos en sus experiencias judiciales, pero también han consolidado la aplicación de ciertos valores ancestrales propios de su cultura, como el dicho popular atribuido a los incas: *ama suwa, ama q´ella, ama llulla* y la aplicación de las sanciones frente a un apu sagrado (divinidades locales) como una laguna y un cerro. Obviamente esta práctica se presta a una doble interpretación: una es la recuperación de la cultura y del pasado; la otra es la justificación y validación de sus actos por referencia a un imaginario poderoso, lo incaico.

También podemos apreciar en algunos estatutos de la organización rondera de Ocongate la vigencia de principios que orientan la actividad de las ronderas y ronderos, tales como: yachay (saber), munay (amar), llank´ay (trabajar), atiy (poder), entre otros.

«Competencias» de la administración de justicia rondera

Resulta complejo hablar de competencias ronderas, dado que se encuentra en cuestión precisamente cuál es el límite de su actuación y los derechos mínimos que se deben respetar al momento de resolver los conflictos, como el respeto a la integridad física de las personas.

Podemos afirmar que actualmente la presencia de instancias del Poder Judicial existentes en el ámbito rural está «reservada» casi exclusivamente a particulares no indígenas o a comunidades indígenas siempre y cuando se trate de conflictos con personas particulares y denuncias vinculadas a los históricos procesos por el reconocimiento de sus tierras y/o el saneamiento físico legal de las mismas.

Los procesos entre indígenas están «reservados» igualmente, casi en exclusividad, a las instancias comunales y ronderas. Con poca frecuencia litigan entre indígenas en instancias judiciales del sistema de administración de justicia, o cuando lo hacen, es para ver casos de abigeos indígenas que denuncian a directivos ronderos por los excesos cometidos al momento de aplicar la sanción. También litigan por peleas, «riñas» entre indígenas que ocasionan lesiones graves (estos casos se producen con mayor frecuencia) y excepcionalmente otros casos.

Es importante precisar que, algunos jueces de Paz del distrito de Ocongate han derivado casos relacionados a conflictos entre indígenas a las rondas por considerar que ellos podrían resolverlos mejor.

La decisión del jurado – la asamblea rondera

Al igual que en la organización comunal, la asamblea general es la máxima autoridad de la organización rondera, pues es quien decide en mano alzada qué sanción aplicar. Los que presiden la asamblea son solo directores del debate de los participantes.

Estas asambleas generales conforman un impresionante escenario compuesto por 200 a 350 personas, quienes se ubican organizadamente por comunidad de procedencia. No obstante, no participan todas las comunidades, sobre todo por estar ubicadas en lugares muy lejanos al encuentro. Siempre los encuentros se realizan de día; hacerlo de noche para la cultura quechua es sinónimo de mala suerte.

La asamblea rondera del encuentro se posesiona en forma de círculo, o a veces en semi - círculo. La bandera nacional siempre está colocada en un lugar cercano a donde se lleva a cabo la asamblea. La mesa directiva se coloca al centro, o también puede ubicarse formando parte del circulo. A un costado se colocan los secretarios de actas de cada una de las comunidades presentes, que registran lo acontecido en el encuentro para informar a sus bases. Este trabajo también lo realiza el secretario de actas del comité central de rondas.

Cada representación comunero - rondera presente en el encuentro se ubica en un lugar asignado que a veces está marcado con una señal. Las organizaciones ronderas participan con tres representantes.

Actualmente, para operativizar la participación de todas las comunidades y ser más ágiles en la investigación de los casos, se ha dividido la central distrital en dos comités centrales, el de la parte baja y parte alta de la cuenca del río Mapocho, que es el que atraviesa el distrito de Ocongate.

La especialidad del rondero

Si bien todos los comuneros tienen la obligación de cumplir con sus rondas, solo se perciben y son identificados como ronderos los que tienen cargos en el comité de rondas (en cualesquiera de los niveles), ya sea como directivo o como jefes de rondas. La identidad colectiva la tiene el rondero por su condición de ser comunero. El ser rondero sólo es considerado como una función especializada.

Las autoridades e integrantes de las comunidades indígenas contemplan exigencias mayores para elegir a los integrantes del comité de rondas. La selección se basa en criterios éticos y morales, así como en su trayectoria como comunero: honrado, cumplido, y dinámico cuando ocupó algún cargo en la comunidad.

La influencia militar

Las rondas utilizan diferentes procedimientos y símbolos de los métodos militares. Esta apropiación de elementos militares proviene del paso por el servicio militar obligatorio efectuado por los comuneros. Sin embargo, en el ámbito rural cusqueño son pocos los ex licenciados del ejército que están en las comunidades. La influencia que ejercen en las rondas es al momento de aplicar el castigo, como el desgaste físico por los excesivos ejercicios que realizan los sancionados.

Además, ejercen una representación simbólica de la policía nacional ante la ausencia o poca efectividad de esta institución oficial. Utilizan chalecos confeccionados con el mismo diseño de la tela militar. Esta influencia se debe a que el surgimiento de las rondas cusqueñas se da en los años de la violencia política. La experiencia en el servicio militar ha puesto en contacto al comunero indígena con relaciones de poder vertical, que trasladadas a su comunidad son valoradas por el resto de los comuneros en una forma de interpretación del «poder» y la «autoridad» muy diferente a la nuestra. Por eso eligen a los ex licenciados para aplicar el castigo.

La oportunidad de participar en el servicio militar obligatorio hasta hace unos cuatro años (ahora el servicio ya no es obligatorio), representaba la posibilidad que tenía el poblador indígena joven para salir de su comunidad, aprender a hablar mejor el castellano y acceder a la educación superior o tecnológica perfeccionando su formación.

Procedimiento de la justicia rondera

Los diferentes pasos que caracterizan a las reuniones de la justicia comunitaria rondera son los siguientes:

1. La invocación ritual a los apus con hojas de coca, conocido como k´intusqa, se realiza al comenzar o en medio del Encuentro (nombre que dan los ronderos a sus asambleas generales), donde los directivos de las rondas campesinas asistentes piden permiso a las deidades para que en el encuentro todo resulte bien.
2. Llamada de lista a los representantes de las rondas participantes y verificación de que sean los presidentes de los comités de rondas de cada comunidad. También se hace constar la presencia de otras personas o representantes de instituciones locales que estén participando en el encuentro, como puede ser el teniente gobernador, el juez de paz, regidores, representantes de instituciones públicas, entre otros.
3. Delegación de responsabilidades a los guardianes del encuentro. Los guardianes son comuneros ronderos que se encuentran vestidos con un chaleco o vestimenta única, que los distingue de los demás participantes del encuentro. Se ubican en todo el contorno de la asamblea y no permiten que participen personas no convocadas al encuentro, mantienen el orden.
4. Himno Nacional, Es cantado en castellano por todos los presentes para dar la «formalidad» al encuentro. La bandera nacional es colocada en un lugar visible del lugar donde se lleva a cabo el encuentro, como señal de que allí están reunidos los ronderos.
5. Apertura del encuentro. Se inicia el encuentro pasando lista a los presentes y presentando a las personas que asisten como invitados. Luego se procede a dar lectura al acta anterior del encuentro, y seguidamente se da lectura a la agenda del encuentro.
6. Oración. En algunos lugares este acto está más vinculado a la ritualidad andina ancestral (oraciones a los apus), mientras en otras comunidades corresponde a una invocación tanto a los apus como a los santos católicos patronales del lugar, como es el caso del señor de Qoyllur Rití en las comunidades de Ocongate cercanas al santuario.
7. Elección del director de debates. Es elegido como director un representante de las organizaciones ronderas presentes junto a dos asistentes.
8. Lectura del acta anterior. Tiene como objetivo hacer seguimiento a los casos que quedaron pendientes en la agenda anterior y recordar los acuerdos.
9. Observaciones al acta. Se produce la observación generalmente cuando no se anotaron todas las acciones producidas en el encuentro. Esta información es corroborada por los secretarios de actas de las comunidades presentes que también participaron en el encuentro anterior y registraron todos los hechos.
10. Absolución de observaciones. Se levantan las observaciones haciendo mención al encuentro anterior con la conformidad de todos los presentes.
11. Aprobación del acta anterior. Luego de levantadas las observaciones se procede a su aprobación por votación.

12. Despachos. Es la presentación de los casos que serán resueltos en el encuentro. Se hace una mención inicial a las investigaciones previas que hubieran podido realizarse y se menciona la presencia de testigos en caso estén presentes.
13. Informes. Forma parte de la agenda del encuentro los informes que puedan presentar los presentes, o aquellos a los que en anteriores encuentros se les delegó algunas tareas.
14. Pedidos. Algún representante rondero en representación de su comunidad puede solicitar a la asamblea algunos pedidos, como que el próximo encuentro se lleve a cabo en su comunidad, que se invite a un representante de alguna institución pública con competencias para ver algún problema de una o dos comunidades, entre otros pedidos.
15. Acuerdos. Siempre se ponen los acuerdos a los que llegan en el encuentro, sean para efectuar gestiones, hacer seguimiento al cumplimiento de las sanciones de quienes han sido castigados a trabajos agrícolas en la comunidad, entre otros. Estos acuerdos sí se leen en su integridad al final del encuentro.
16. Firma del acta. En muchos encuentros a veces no se da lectura al acta de la reunión en su integridad, por eso se levantan las observaciones en el siguiente encuentro. Pero, al final de cada encuentro firman todos los representantes debidamente acreditados en señal de conformidad con los acuerdos asumidos.

El encuentro rondero termina con vivas a las rondas y con la arenga de los principios mencionados anteriormente: *ama suwa ama q´ella ama llulla*

Tipos de Encuentros

Existen dos tipos de encuentros, o asambleas generales para administrar justicia:

1. Encuentros Ordinarios, se llevan a cabo en la fecha acordada en el anterior encuentro. Este acuerdo no requiere ser recordado a los integrantes, todos saben que hay encuentro y reservan su tiempo para ese día. Los encuentros pueden ser mensuales o cada dos o 3 meses si lo organiza el comité distrital de rondas; si lo organiza el comité comunal de rondas puede ser cada 3 o 6 meses. En realidad la periodicidad depende de los casos que se presenten y de las necesidades.

   Si el encuentro es a nivel de la provincia puede ser una o dos veces al año; en este nivel de la organización al encuentro lo llaman Congreso, que en realidad va cumplir otras funciones adicionales a las de administración de la justicia rondera.

2. Encuentros de emergencia, también se conocen como encuentros extraordinarios. Se llevan a cabo cuando hay una «urgencia», por ejemplo cuando se produce la captura de un abigeo, un ladrón, un violador[49], entonces deben reunirse de emergencia y en forma rápida.

[49] El delito tipificado como de violación no era frecuente en años anteriores en el distrito de Ocongate, pero éste se viene produciendo con cierta frecuencia en los últimos tres años, las autoridades indígenas lo relacionan con la presencia de la empresa que viene construyendo la carretera transoceánica, porque la mayoría de las personas identificadas como violadores, son foráneos provenientes de otras comunidades y de otros distritos de la Región del Cusco.

En realidad estos encuentros sean ordinarios o extraordinarios tienen como objetivo restaurar la paz social en el ámbito comunal, la misma que ha sido interrumpida por un acto de agresión individual; que para la cultura andina constituye una agresión a toda la comunidad.

Participantes en el Encuentro de las rondas:

Conforme hemos señalado anteriormente los participantes de los encuentros son los ronderos, ronderas, tenientes gobernadores, presidentes de comunidades indígenas, presidentes del comité provincial de rondas, directivos de la federación de campesinos, de los frentes de defensa, jueces de paz, gobernador, alcalde, regidores, representantes de instituciones publicas presentes en el distrito, entre otros.

En los encuentros también están presentes los abigeos, violadores, ladrones que hayan sido capturados. Al momento de realizar la investigación, la descripción y presentación de los hechos y el juzgamiento, estas personas son colocadas al centro de la asamblea.

También participan en el encuentro el Director de Salud, de Educación e incluso consejeros regionales, ante quienes las autoridades ronderas presentan sus reclamos para mejorar la atención del Estado así como piden sanción a los funcionarios que cometen abusos con la población indígena. Los llamados abusos son demoras en trámites, no aceptar sus solicitudes, etc.

En algunos encuentros se finaliza con una danza autóctona del lugar, que tiene como finalidad revalorar la cultura y costumbres comunales, y porque dentro de la cultura andina el hecho de danzar es sinónimo de «estar juntos», «estar unidos» «compartir una sola causa» y según los resultados del encuentro se celebra que se «ha hecho justicia».

Tipos de casos que juzgan las rondas

Los principales casos que conocen las rondas campesinas en Ocongate son:

Delito de violación

Cuando son encontrados culpables por este delito, la asamblea pide que realicen ejercicios físicos con el fin de reflexionar sobre el hecho cometido y no repetir esos «errores». La actitud reflexiva que piden a los que son juzgados mantiene la lógica de restauración de la paz y tranquilidad comunal. Sin embargo, al parecer las rondas perciben que para corregir un acto de violación no basta la reflexión y el castigo físico.

Según versiones del jefe policial del distrito de Ocongate, los violadores sometidos a un encuentro rondero y castigados con actos reflexivos o físicos, son reincidentes en otras comunidades, quienes en la mayoría de casos son personas de otros lugares.

El delito de violación que se viene presentando al parecer con cierta frecuencia en el ámbito de estudio no puede ser controlado por las rondas, tal vez porque su jurisdicción estaría sólo legitimada entre los comuneros, mas no frente a terceros no comuneros o comuneros de otros distritos o provincias. En este caso se torna sumamente importante y urgente la coordinación con la justicia estatal.

Robo

Los robos siempre han sido un problema por el que atraviesan las comunidades indígenas. Generalmente los autores de este delito son comuneros provenientes de otras comunidades o terceros no comuneros.

Cuando el presunto autor del delito ha sido identificado, el procedimiento es muy rápido, consiste en la detención en un lugar de la comunidad del supuesto autor del robo para ser juzgado por las rondas. Esta detención puede durar hasta dos o tres días. Precisamente este tipo de detenciones es cuestionado por las autoridades judiciales y policiales, quienes consideran que se está cometiendo el delito de privación de la libertad al detener a una persona arbitrariamente, identificándolo solo como sospechoso.

Actualmente, como muchas comunidades indígenas están beneficiándose de la donación de computadoras para los colegios, hay muchos intentos de robos a estos establecimientos, por lo que la comunidad ha delegado a la ronda la función de vigilar los centros educativos donde estudian sus hijos.

Abigeato

El robo de ganado era un delito muy frecuente en la zona y, para muchos, resolver este problema es una de las principales causas por las que surgen las rondas. Los daños que se causaban a las familias comuneras de economías de autosubsistencia eran grandes. Tanto autoridades políticas, policiales y ronderas, coinciden en que este delito ha disminuido sensiblemente en la zona, sobre todo si el autor era un comunero del distrito. Julián Rojo uno de los comuneros fundadores de las rondas de Ocongate dice:

> *«Los abigeos que vienen de otros lugares deben pensarlo dos veces, tienen que ser muy audaces, porque saben cómo las rondas actúan en Ocongate» (Entrevista a directivo rondero).*

Maltrato familiar

Lamentablemente este problema se ha convertido en un tema muy frecuente visto por las rondas, ocasionado principalmente por el problema del alcoholismo, donde los niños son los que llevan la peor parte, pues existe mucho maltrato infantil que genera incluso lesiones graves a los niños. Si bien no es tratado como un delito por las rondas, sí lo consideran

> *«… como un problema social donde la ronda debe intervenir... porque son nuestros niños maltratados, crecen con traumas y también las mujeres son también golpeadas» (Pedro Ancalle Presidente del Comité Provincial de Rondas Campesinas de Quispicanchi).*

Evaluando las sanciones[50] que aplican a las personas que comenten violencia familiar o maltrato familiar, como lo llaman los ronderos, entre las que tenemos llamadas de atención públicas, castigos físicos y trabajos comunales, el juramento y confesión sincera prometiendo que nunca

[50] Cuando las sanciones son muy drásticas y fuertes, las mujeres en el acto generalmente son las que evitan los excesos o que se siga aplicando el castigo como los latigazos, dicen en privado, que nadie esta libre de caer en desgracia, sus hijos también pueden resultar ser abigeos o ladrones.

más volverá a maltratar a su familia, se concluye que no son suficientes. La reincidencia de estas personas a veces es más violenta, y si toman conocimiento las rondas de este acto reiterado, sólo aplican sanciones mayores, como las físicas, pero en el fondo no están resolviendo este problema que amerita intervenciones más focalizadas en las relaciones familiares y personales.

Las pruebas para los casos que juzgan

Las pruebas que utilizan en los encuentros son las siguientes:

1. Declaración de testigos
2. Careo
3. Declaración de las partes en conflicto
4. Documentos escritos, como actas, oficios y otros
5. Fotografías, que se utilizan para confirmar o desvirtuar las declaraciones

Confesión sincera

El acto de confesión y juramento ante una cruz y la Biblia por parte de quien dice que es inocente o culpable, es considerado como un acto de confesión sincera por la asamblea general. Constituye un acto suficiente para componer el conflicto, el mismo que se convierte en un ritual que se realiza frente a la asamblea del encuentro, donde se colocan las dos personas en conflicto y juran ante la Biblia y la cruz. Esta práctica no debe generar odio ni rencor.

La juramentación ante una cruz constituye una recreación de los elementos que están presentes en los juzgados del sistema estatal de administración de justicia. La Biblia representa su conversión a la religión católica, pero en algunas comunidades donde la mayoría profesa la religión evangélica, se pide que la juramentación sea ante la Biblia de su propia religión.

Lugar del encuentro

Existe toda una organización para llevar a cabo los encuentros ronderos. El lugar por lo general es el territorio de una comunidad indígena, el mismo que va rotando en cada encuentro. Se elige una comunidad que sea de fácil acceso para todos, un espacio abierto cercano a un camino de herradura o a una carretera.

En algunas oportunidades el encuentro se realiza en lugar cercano a un cerro o una laguna, considerados como dioses sagrados, pues existe la creencia de que su presencia será como un doble castigo para quien comete un delito, porque en esos lugares mora el espíritu de sus dioses.

Según manifiesta Hilario Colque, presidente del Comité de Rondas Campesinas de la parte alta de Ocongate, en alguna oportunidad el encuentro se llevó a cabo en la plaza principal del distrito de Ocongate, con el objetivo de demostrar el poder de la ronda y la eficacia con la que resuelven sus problemas frente a la inoperancia de las autoridades judiciales.

Duración de los encuentros

No hay una hora estándar para todos los encuentros, la duración depende de los temas de la agenda del encuentro, del número de casos que se deben resolver. Hay casos de juzgamiento que pueden durar incluso días. Cuando hay informes de autoridades estatales los encuentros duran más tiempo, porque es la oportunidad que tienen los ronderos para comunicarse directamente con ellos y presentar sus reclamos o quejas.

Registro del encuentro

Todo lo acontecido en el encuentro es registrado en un libro de actas de las rondas campesinas, el cual está legalizado por un notario público o un juez de paz que cuenta con facultades notariales. No obstante, de este acto de registro formal del encuentro resulta difícil hacer seguimiento o interpretar en su integridad todo lo acontecido, sobre todo por la poca preparación del secretario de actas para este trabajo y su poca práctica para escribir en castellano.

El procedimiento para la votación en un encuentro, sea para tomar una decisión o para aplicar una sanción, es el siguiente: cada presidente rondero de cada comunidad presente en el encuentro se encarga de contar los votos de su base, y los deriva a la mesa directiva del encuentro en donde se suman todos los votos. Cabe mencionar que antes de decidir por votación se produce un debate y reflexión entre los integrantes de la asamblea, se analizan los hechos y las pruebas presentadas

Este procedimiento, que se asemeja al sistema de administración de justicia basado en los jurados, agiliza el trabajo en los encuentros donde hay mayor número de participantes, tal como sucede en el comité central de rondas de la parte alta de Ocongate.

La asamblea del encuentro designa a las personas que se encargarán de vigilar que los acuerdos del encuentro se cumplan. Se organiza una especie de comité de vigilancia para el cumplimiento del castigo, que generalmente está integrado por directivos o comuneros integrantes de la comunidad a la que pertenece el comunero sancionado. En caso de no ser comunero pero residente en la zona, afirman que «estamos atentos a sus actos». En realidad, lo que quieren decir con esa expresión entre comillas es que están atentos a que no «vuelva a pisar o acercarse» a la comunidad donde cometió el delito, de abigeato, robo o violación. En caso de reincidencia, los castigos son más severos

Aunque resulta complejo hacer seguimiento desde una lectura de los libros de actas de las rondas al cumplimiento de las sanciones, hemos comprobado casos interesantes de este procedimiento. Por ejemplo, en el caso de robos de bienes, se decomisa algún bien del autor del robo hasta que logre pagar o reponer lo robado.

Niveles de relacionamiento con autoridades públicas

Con el Juez de Paz:

Participa como invitado en algunos encuentros, su participación se puede dar para los siguientes hechos:

1. Aconsejar sobre la forma como se deben resolver los casos, para evitar excesos y dar a conocer los derechos que tienen las rondas según las leyes.
2. Debe informar sobre los casos que está viendo su Despacho relacionados a las rondas campesinas, cómo esta resolviendo esos casos para «evitar» que puedan ser juzgados en instancias superiores. En algunas oportunidades pudimos comprobar que el Juez de Paz, ha derivado casos a las rondas no solo por considerar que el caso no es de su competencia, sino porque no lo pudo resolver.
3. Tomar conocimiento de qué casos está viendo la ronda, para así evitar que se duplique con la intervención de otra autoridad.

En este nivel de relacionamiento es importante tomar en cuenta el origen comunero del Juez de Paz, porque cuando éste proviene de alguna familia considerada como «tayta llacta» (o sea no comunero y vinculado a los poderes locales no indígenas), el nivel de relacionamiento es diferente, casi se limita al primer punto, es decir, capacitar a los ronderos e informarles sobre sus derechos según las leyes.

En la entrevista sostenida con el actual Juez de Paz del distrito de Ocongate, pudimos comprobar que no solo legitima el trabajo de las rondas por su eficacia para controlar determinados delitos, sino porque su designación se debe a que fue propuesto por las mismas en una de las ternas para que ocupe el cargo.

Con el Gobernador

Cuando es invitada esta autoridad por las rondas es para que otorgue garantías personales a algún comunero que ha sido amenazado (incluso de muerte) por algún abigeo u otra persona involucrada en el conflicto.

Con el Alcalde y los Regidores

La presencia de estas autoridades políticas en los encuentros se da de dos formas: la primera, cuando participan por invitación de las rondas para rendir informe sobre su gestión y articular algún trabajo como el de seguridad ciudadana; y la segunda, cuando participan a solicitud de las rondas para informar sobre algún acontecimiento vinculado al trabajo de las rondas.

Con el Centro de Salud o Posta de Salud del distrito

Según la naturaleza del encuentro, la directiva rondera coordina previamente con un representante de esta institución para que esté presente y pueda auxiliar a algún enfermo en el encuentro. Generalmente esta coordinación se realiza en épocas de frío (meses de junio y julio).

Con el Puesto Policial del Distrito

Con esta autoridad el nivel de relacionamiento se da principalmente cuando hay problemas considerados graves por las rondas y que éstas no puedan resolver, como es el caso de los robos cometidos por personas no comuneras pero que han sido capturadas por las rondas. En estudios anteriores también hemos identificado casos donde la policía deriva a las rondas casos relacionados al delito de abigeato.

Con el Juzgado de Paz Letrado

Este Juzgado como instancia superior toma conocimiento de aquellos casos donde las personas sancionadas por las rondas, sean comuneras o no, están en desacuerdo con las sanciones impuestas o con los excesos cometidos al momento de aplicar la sanción. Aquí podemos ejemplificar dos casos:

CASO 1

Cuando el supuesto ladrón fue sancionado por la ronda con el decomiso de sus chanchos y patos para resarcir el daño ocasionado. Este comunero, a pesar de reconocer su delito, no estuvo de acuerdo con el decomiso de sus animales, por lo que procedió a denunciar ante este Juzgado a los directivos ronderos. No obstante, debido al monto con el que valorizó a sus animales, la jueza derivó el caso a la Fiscalía para que proceda con la investigación. (Proceso en curso).

CASO 2

El exceso cometido por las rondas al momento de sancionar a un abigeo, a quien flagelaron ocasionándole la ruptura de dos costillas. El abigeo, que reconoció su delito y la sanción impuesta por la ronda, no estuvo de acuerdo con el excesivo castigo que atentó contra su integridad física, procediendo a denunciar a los directivos ronderos y al párroco del pueblo por ser asesor de las rondas. (Proceso concluido a favor de los ronderos y del padre Antonio Sánchez en segunda instancia).

Con la Fiscalía Provincial

En esta instancia se registran casos vinculados sobre todo a la etapa de la investigación de los hechos que efectúan las rondas. Las denuncias contra autoridades ronderas se basan en el apresuramiento para llevar a cabo la investigación, además de que ésta no es lo suficientemente clara y carece a veces de medios probatorios.

Entrevistado el fiscal provincial afirma que:

«Las rondas se apresuran mucho en tomar una decisión, no investigan adecuadamente, cometen excesos con sus detenciones de supuestos abigeos y ladrones, a quienes los tienen encerrados en salones comunales u otros lugares…Su trabajo es importante, pero no es su facultad detener a las personas». (Registro de entrevista Nº 002- 2008).

El Juzgado de Paz y la Fiscalía en relación al accionar de las rondas, reconocen que las comunidades tienen competencias organizativas internas y de regulación de problemas conocidos como faltas, que se producen solo entre comuneros y en la comunidad. Pero siempre dejan sentado que las competencias jurisdiccionales para administrar justicia la tienen las autoridades oficiales, por eso cuestionan no sólo los excesos que cometen las rondas al «supuestamente» administrar justicia, sino también las violaciones a derechos humanos como los castigos corporales o las detenciones arbitrarias que aplican, las últimas que son tipificadas como secuestros.

A manera de conclusión, podemos afirmar que las rondas campesinas constituyen una respuesta organizada al interior de la comunidad indígena para resolver problemas que las autoridades jurisdiccionales no pueden solucionar adecuadamente. Administran justicia a través de la organización interna de la comunidad. Su objetivo principal es enfrentar un problema histórico que siempre ha afectado a las comunidades como es el abigeato.

Este problema recién en los últimos 10 años ha tenido relativa solución, cuando las propias comunidades deciden enfrentarlo directamente y castigar a los culpables. Su accionar está legitimado por la población y por algunas de las autoridades locales del ámbito en donde operan.

2.1.2 Caso de las comunidades indígenas matsiguenga ubicadas en el río Urubamba, provincia de la Convención

El territorio

El pueblo étnico conocido como Machiguenga y autodenominado Matsiguenga pertenece a la familia lingüística Arahuac[51]. Las 33 comunidades que integran este grupo se encuentran localizadas en la provincias de Calca y La Convención, dentro del departamento del Cusco. Existe otro número de comunidades en la provincia del Manu, dentro del departamento de Madre de Dios, en los distritos de Yanatile, Echarate, Quellouno, Quimbiri, Manu y Fizcarrald. Las comunidades indígenas[52] matsiguenga constituyen la etnia más numerosa del sur amazónico.

El principal medio de comunicación que existe para la población matsiguenga son los ríos y las trochas, además de la carretera de penetración Quillabamba-Río Urubamba que atraviesa gran parte de su territorio. La economía de las poblaciones matsiguenga ubicadas en la parte alta y baja del Urubamba se basa en actividades de pesca, recolección y caza.

Los matsiguenga del Bajo Urubamba han ido formando comunidades desde los años setenta, lo cual ha conllevado una modificación del patrón tradicional de asentamiento[53].

[51] De acuerdo al Mapa Etnolingüístico Oficial del Perú en el país existen 72 etnias (7 ubicadas en el área andina y 65 en el área amazónica), las cuales se agrupan en 14 familias lingüísticas indígenas. Uno de estos grupos lo constituye los Arahuac (Arawac).
[52] Las comunidades indígenas son denominadas legalmente comunidades nativas y tienen un régimen legal especial.
[53] Influenciados por el proceso de Reforma Agraria que se dio en el país en la década del 70. La Ley de reforma obligó a que las comunidades asuman una modalidad organizativa homogénea.

Los matsiguenga constituyen el 3.62% de la población indígena peruana, que no incluye a la población aislada[54]. La distribución de la población según edad es la siguiente: menores de 15 años (49,6%), y tan sólo 1,2% con más de 64 años; es decir, la población matsiguenga es una población joven y en proceso de crecimiento. La tasa bruta de mortalidad se ubica en 11,29%.

En 1993 el 1% de la población total de la Región del Cusco pertenecía a las comunidades indígenas censadas (Matsiguenga y los Campa Asháninka)[55].

El territorio matsiguenga se caracteriza por ser una zona montañosa y de colinas cubiertas por vegetación tropical. Presenta diversos pisos ecológicos que albergan gran biodiversidad. Predominan especies típicas de los bosques húmedos tropicales, con la presencia de mamíferos como jaguar, tapir, venado, cerdos de monte y monos. Existen los preciados árboles de cedro y caoba y una gran diversidad de vegetación.

No obstante los cambios producidos en la región durante el último siglo, la población matsiguenga ha conseguido conservar su idioma, así como sus sistemas de asentamientos y arreglos de parentesco.

La población matsiguenga del río Urubamba está representada por sus jefes «kurakas» y está conformada por las familias nucleares compuestas por la pareja de esposos, sus padres en línea materna o paterna, los hijos de la pareja, y en algunos caso con niños en abandono a quienes adoptan y crían junto a sus hijos y nietos.

Por las características del territorio en el que habitan, las comunidades nativas o indígenas son muy vulnerables, y con mucha frecuencia enfrentan diversos problemas, como la poca accesibilidad a las ciudades y sus servicios. Esta situación se traduce en difíciles condiciones materiales de existencia. Así, se estima que la expectativa de vida es de 55 años en promedio, las mujeres tienen alrededor de 7 hijos durante su período reproductivo y los niveles de analfabetismo son bastante altos en la población mayor a 30 años de edad. La tasa de mortalidad infantil es de aproximadamente 125 por mil nacidos[56].

Breve referencia histórica

La sociedad matsiguenga no fue dominada por la sociedad inca; solo mantuvieron relaciones de intercambio con ciertos poblados ubicados en las zonas norte del Cusco y alguna del alto y bajo Urubamba. No hay evidencia de pago del tributo al estado inca. Sin embargo, en el período colonial, las ordenanzas, a través de cédulas reales, redujeron a la población nativa en asentamientos regulados. Esa política de reducción sin embargo, no logró establecerse en forma generalizada,

[54] La población aislada matsiguenga es también denominada población no contactada que está constituida por aquella población que no ha tenido acercamiento a la influencia urbana; se caracteriza por su población nómade de continuo traslado sin asentamiento duradero, viven de la caza y captura de animales, se sabe muy poco de esta población dentro de esta categoría estaba configurada la población de los Naguas y los Cuga pacoris, estos últimos ya sedentarizados y establecidos relativamente hace pocos años en el Montetoni y Malanquiato, en el Alto Camisea, con una población aproximada de 240 individuos. Hasta hace algunos años a esta población se le denominaba incivilizada o no civilizada y se los describía como salvajes, términos que fueron retirados del uso para la caracterización a esta población por ser considerados términos discriminatorios y excluyentes para estas poblaciones.

[55] Datos del «I Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana», en 1993, en el que por primera el país consideró conocer las características sociodemográficas de este importante grupo poblacional.

[56] Fuente: Estudio de Impacto Ambiental 2001 Proyecto Camisea en poblaciones del alto Urubamba.

más bien se aplicaron estrategias de dominio y colonización de los nativos matsiguenga con la evangelización y los misioneros (Urday: 2002).

Los misioneros evangelizadores se establecieron en sectores de las riberas de los ríos navegables, estableciendo en primer lugar centros de intercambio de productos nativos y luego escuelas y centros religiosos. Con la participación de la Iglesia se lograron transformar conductas de matrimonios polígamos a monogámicos, basados en una fe religiosa natural y católica. A pesar de los esfuerzos desplegados por siglos por los misioneros, no lograron convertirlos en forma determinante en creyentes fieles, pues sus prácticas religiosas en la mayoría de la población aún las relacionan y combinan con los fenómenos naturales (Urday: 2002).

En el siglo XIX, la quinina y el caucho cobraron valor en el mercado mundial. El interés de las empresas extranjeras por estos productos, trajo como consecuencia la captura de los matsiguenga para que trabajen como esclavos lo cual produjo una alta tasa de mortalidad entre ellos y los obligó a refugiarse en zonas aisladas. Así mismo, fueron muchos los matsiguenga que murieron a causa de las epidemias de malaria y viruela que se desataron en esos años.

En 1900, el papado designó a los dominicos a cargo de la evangelización de la Región de selva y ceja de selva del Cusco, y en 1902, se fundó la primera misión Dominica en Chirumbia, territorio matsiguenga. En 1918 se establecieron otras misiones cerca del Urubamba, como las de Koribeni y Timpia. A partir de 1940 los campesinos del ande se dirigieron a las tierras bajas del bajo Urubamba, migración que se aceleró en 1955 como resultado de las grandes hambrunas en la sierra, hecho que generó algunos problemas con la población matsiguenga.

A partir de los años 1980, el territorio de la población matsiguenga fue objeto de una intervención nacional e internacional para realizar estudios y actividades de exploración de hidrocarburos. En la actualidad, se viene explotando uno de los más importantes yacimientos de la Amazonia peruana para la producción de gas y condensados en la zona del Camisea.

Actividades económicas

Los matsiguenga tienen como principal cultivo la yuca, la sachapapa, la pituca, el camote, el maní, el maíz y el plátano, así como la crianza de aves de corral y animales menores como los cuyes. Actualmente los matsiguenga, impulsados mayormente por las misiones dominicas, producen cacao, café y achiote para el mercado local y regional. Algunos de los pobladores matsiguenga han incursionado en la ganadería, otros en actividad maderera, y un grupo de pobladores matsiguenga, se encuentra laborando temporalmente para las empresas petroleras y gasífera[57].

[57] El gobierno peruano otorgó en el año 2000, los derechos de explotación del lote 88 al consorcio petrolero Pluspetrol Perú Corporation S.A. (operador) - Hunt Oil Company of Perú LLC, SK Corporation y Tecpetrol del Perú S.A.C., por un plazo de 40 años. El lote 88, ubicado en el río Camisea, cuenca baja del río Urubamba, en la selva amazónica de la región Cusco, esta habitado desde tiempos inmemoriales por una alta diversidad de pueblos indígenas con diferentes grados de contacto con la sociedad nacional. El megaproyecto Gas de Camisea nace en el corazón del bosque húmedo tropical del Urubamba, el cual posee una biodiversidad única en el mundo, un estado de conservación excelente y realiza procesos ecológicos importantes a nivel regional y global como la regulación del régimen hídrico. Este bosque es el hogar de muchos pueblos indígenas, incluyendo aquellos en contacto inicial y aislamiento voluntario. La concesión del lote 88 se hizo a pesar de que en la década de los años 1980, la empresa Shell, madereros y misioneros evangélicos forzaron el contacto con miembros del pueblo indígena Yora, ocasionando la muerte de aproximadamente el 50% de la población a causa de epidemias. El violento trauma sufrido por el pueblo Yora lo llevó al borde de la extinción física y socio cultural y quedó en una situación muy vulnerable, de la cual aún no se repone.

Educación

El analfabetismo dentro de la población matsiguenga es del 32%[58], con diferencias significativas entre la población femenina, que es del 37%, frente al 27% de los varones. El 51% tiene solo la primaria como el más alto nivel educativo, mientras que 27% no posee ningún nivel educativo. A la instrucción secundaria ha accedido sólo el 12%, y a la superior apenas el 2% de la población, pero la mayoría de estas personas no han concluido sus estudios superiores. Solo 15 personas cuentan con estudios universitarios completos.

Hay un total de 80 maestros que imparten enseñanza en las escuelas de las comunidades matsiguenga, 58 de ellos son indígenas, pero solo 6 enseñan en las escuelas secundarias. El 81% de los maestros de nivel primario son indígenas.

De las 32 comunidades censadas en 1993, 25 tienen escuelas primarias y solo en 4 funcionan colegios secundarios además del nivel primario.

Organización

La organización interna en algunas comunidades nativas está constituida por la **Asamblea General**, el Consejo de Administración, el Presidente del Consejo de Administración y el Consejo de Vigilancia.

El nivel organizativo más articulado que han encontrado las comunidades nativas matsiguenga para comunicarse con las instituciones estatales, son los espacios que funcionan fuera de la comunidad. Actualmente éstos se encuentran muy activos debido a los procesos generados por la ejecución del proyecto del gas de Camisea en la región.

Las organizaciones matsiguenga de segundo y tercer nivel son:

1. CECONAMA: Central de Comunidades Nativas Matsiguenga.
2. COMARU: Consejo Matsiguenga del río Urubamba, viene a ser una asociación civil, sin fines de lucro, integrada por las comunidades nativas matsiguenga con la finalidad de sumar esfuerzos para la defensa de los derechos e intereses de cada una de las comunidades afiliadas.
3. FENAMAD: Federación Nativa de Madre de Dios. La Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes, organización matriz de los pueblos indígenas del departamento de Madre de Dios.
4. FECONAYY: Federación de Comunidades Nativas Yine Yami.

CECONAMA y FECONAYY como organizaciones de base regionales están afiliadas a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) de representación nacional. El COMARU, también tiene afiliación con la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) con representación a nivel nacional.

[58] Según Datos del «I Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana» en 1993.

Todas estas organizaciones discrepan entre sí en relación a diversos temas, planteamientos y métodos de solución a la problemática de la población matsiguenga, lo cual dificulta la concertación para el trabajo en conjunto. Y esto se manifiesta con toda claridad en el tema de la explotación del gas de Camisea, pues actualmente muchos de los conflictos interinstitucionales son por ese tema.

Lo preocupante de toda esta situación es el debilitamiento de las organizaciones matsiguenga, tanto en el nivel interno como en el externo, y el descrédito de los dirigentes, que generan nuevos conflictos al interior de la organización comunal que no pueden ser resueltos por sus autoridades

Respecto a la resolución de conflictos en la organización matsiguenga, ésta se realiza a través de los jefes de las comunidades nativas con la asesoría en algunos casos del consejo de ancianos de la comunidad, de acuerdo a sus costumbres, concepciones, conocimiento y antecedentes de los pobladores de la comunidad. Es un procedimiento sumarísimo y las decisiones cuentan con la aceptación mayoritaria de los pobladores de la comunidad.

Instancias de resolución de conflictos de las comunidades nativas

a) **La instancia familiar o tradicional** que se constituye como primera instancia de resolución de conflictos familiares. Compuesta por las propias partes y sus familiares; en otros casos se recurre a los comuneros más ancianos cuando estos conflictos son graves. En caso que no puedan ser solucionados en el seno familiar se recurre a la instancia comunal.

b) **Instancia comunal**. La asamblea comunal es el máximo órgano de la comunidad nativa, la misma que también se constituye en la instancia máxima dentro de la organización comunal para resolver sus conflictos. Luego está la junta directiva presidida por el jefe o kuraka, que es elegido entre el conjunto de comuneros. El **jefe** o kuraka de la comunidad es el que resuelve o establece los fallos en los conflictos en las comunidades nativas.

c) **Junta de Ancianos**.- En algunas comunidades al momento de resolver un conflicto se hace consulta previa al consejo de ancianos o a los mayores de la comunidad para conocer su opinión u obtener su protección.

d) **Instancia intercomunal,** estas instancias están representadas por las organizaciones de segundo nivel como COMARU, que resuelve ocasionalmente conflictos entre comunidades o apoya la resolución de conflictos como mediador intercomunal. Cuando los conflictos no se han resuelto al interior de la comunidad, ni a través de la consulta del consejo de ancianos, el caso lo conoce el COMARU para obtener una conciliación definitiva. Si a pesar de la conciliación efectuada no se resuelve el conflicto, se presenta el caso a la administración de justicia formal.

e) **Jueces de Paz y Tenientes Gobernadores en las comunidades nativas**

En las comunidades nativas los tenientes gobernadores y los jueces de paz tienen un papel relevante. Para graficar de mejor manera la labor del primero, describiremos sus roles en las comunidades nativas.

En algunas de las comunidades nativas se encuentran tenientes gobernadores que, por la atribución de la conservación del orden público que tienen, muchas veces exceden sus facultades

y terminan por intimidar a los pobladores y desconocer la autoridad de los jefes matsiguenga. Algunos comuneros que se sienten afectados por la decisión o sanción que adopta la comunidad nativa, presentan sus casos al teniente gobernador para que se revise el «proceso» aunque no tenga facultades para ello, desconociendo la autoridad del jefe matsiguenga y debilitando la organización comunal.

Procedimiento de administración de justicia comunal

Los procedimientos de la administración de justicia comunal en las poblaciones matsiguenga se caracterizan por la celeridad, los procesos son completamente sumarísimos; son efectivos y ejecutivos en razón de que la comunidad se pronuncia sobre su realidad, sus costumbres con las pruebas y antecedentes conocidos por la comunidad; no es oneroso y tiene asesoría legitimada por la población, como es el consejo de ancianos.

Los procedimientos de solución de conflictos son formalizados y sujetos a trámites cortos como:

- Se realiza la denuncia oral del o los afectados.
- Se procede a notificar oralmente a las partes con testigos.
- Se dan las audiencias orales y las consideraciones previas.
- Tiene una etapa consultiva con el consejo de ancianos.
- Se valoran las pruebas.
- Y se determina el fallo por el jefe o kuraka de la comunidad, y se designa a quienes harán cumplir las resoluciones del kuraka a manera de policía nativa.

En la etapa de audiencia oral en todos los casos se realiza el interrogatorio al «acusado» para luego solicitar opiniones y antecedentes a la asamblea comunal. Acto seguido, el jefe solicita la asesoría del caso al consejo de ancianos, y se procede a sancionar valorando las pruebas. Finaliza la diligencia con la promesa y los compromisos del infractor de no reincidir en la falta.

Cuando el hecho denunciado no ha sido lo suficientemente probado, se toman en cuenta los antecedentes del infractor para decidir el tipo de castigo y la magnitud del mismo, aspecto que se constituye como beneficioso, en tanto los infractores son juzgados por sus familiares y vecinos que los conocen y pueden entender su conducta. El proceso se realiza en su idioma, expresando las partes libremente los argumentos en su defensa.

Al parecer no hay la posibilidad de apelación pero sí de revisión de proceso, en tanto el «acusado» puede sugerir ver otra vez el caso por el surgimiento o hallazgo de pruebas nuevas.

A pesar de no presentarse la figura de la apelación, suele ocurrir que el castigado no esté conforme con su pena. En esos casos, el afectado recurre al teniente gobernador o al juez de paz, a quienes solicita que administren justicia en su caso, desconociendo la resolución de la asamblea comunal y del kuraka.

Tipo de conflictos que resuelven las comunidades nativas

Los conflictos que resuelven las comunidades nativas del bajo Urubamba[59] son:

a) **Conflictos de orden familiar**, que agrupan los casos de violencia familiar, abandono material y moral además del adulterio.

- *Violencia familiar*

  Se encuentra definido en estas comunidades nativas como el maltrato físico a las mujeres y a los niños, manifestados en golpes, pateaduras, mordeduras, etc. En la mayoría de los casos se resuelven vía conciliación de las partes, con el compromiso de cambio de actitud. En caso de reincidencia se aplican multas o el castigo físico, en menor medida este último.

  Los conflictos derivados del alcoholismo, que por lo general son de violencia familiar, son sancionados en su mayoría con multas y trabajos comunitarios.

- *Abandono de familia*

  Realizado por el padre o la madre, siendo más penado el abandono de la mujer a la familia, que se sanciona con la multa y el trabajo comunitario correspondiente. También se sanciona con el mantenimiento del menor, previa conciliación con las partes y acuerdo de regreso al hogar para asumir las responsabilidades, bajo pena de expulsión de la comunidad.

- *Adulterio*

  Constituye un delito muy grave y merece también una sanción muy fuerte. En épocas anteriores, a la mujer adúltera se le sancionaba con la muerte. Actualmente existen variadas sanciones que van desde lo moral hasta los castigos corporales. La reincidencia en algunas comunidades es penada con la muerte de la infractora.

b) **Conflictos de orden comunal**

Están constituidos por las inasistencias a las reuniones comunales y la falta de apoyo en las mismas.

c) **Conflictos de orden patrimonial**

Están configurados como robos de cultivos y animales domésticos.

d) **Incesto o actos de venganza**

Quienes comenten estos delitos son sancionados con la privación de libertad y castigos corporales, incluyendo la toma de brebajes de la zona.

[59] Esta información ha sido proporcionada por las personas entrevistadas, durante la visita de reconocimiento.

Sanciones

En general las sanciones en estos casos son diversas, y oscilan de acuerdo a los antecedentes y reincidencia. Prevalece la aplicación de pena privativa de libertad, multas, trabajos comunales, expulsión de la comunidad. Generalmente no se aplican castigos corporales, se busca conciliar a las partes y resarcir los daños manteniendo un equilibrio, especialmente en conflictos entre parejas, donde si no es posible la solución del conflicto se remite a instancias familiares.

El sistema de sanciones que se aplica en las comunidades nativas está supeditado a las muestras de arrepentimiento y circunstancias mágico-representativas[60], así como a la reincidencia del acusado. La situación de extrema pobreza de los comuneros es tomada en cuenta a manera de justificación o estado de necesidad del infractor.

La finalidad de las sanciones aplicadas es de naturaleza regeneradora y resocializadora, incidiendo la sanción en el desarrollo de tareas comunales como manera de rehabilitación.

Las sanciones son de diferente tipo de acuerdo al daño, la magnitud, el número de afectados y de acuerdo al criterio del jefe o kuraka, consulta legitimada por la población matsiguenga.

El problema, según los pobladores, surge cuando en la administración de justicia ejercida por las comunidades nativas se presenta una parte insatisfecha o un comunero se siente afectado por la administración comunitaria, recurriendo así al teniente gobernador o al Juez de Paz. Según Walter Kategari Iratsimeri Jefe de la COMARU:

> *«estas autoridades desconocen la autonomía y el derecho de las comunidades nativas a la administración de justicia en su territorio reconocidas a nivel internacional» lo que deriva en la desautorización y por ende el debilitamiento de la organización comunal y su sistema; mencionando ejemplos tenemos que las inasistencias o la no colaboración reiterada en las faenas[61] comunales es penada en algunas comunidades con la restricción de algunos derechos al interior de la comunidad como la devolución de terrenos que la comunidad en alguna oportunidad entregó al comunero, esta es una sanción de las más graves en relación a la propiedad en las comunidades nativas pero se necesitan hacer por el bien comunal».*

Lo interesante del proceso y las sanciones que aplican las comunidades nativas es que, según sus directivos, se desarrollan de acuerdo a las declaraciones internacionales que recogen de manera muy genérica las necesidades de las poblaciones indígenas[62]. Refieren muy insistentemente a los alcances del Convenio 169 OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países independientes[63].

[60] Manifestaciones culturales de arrepentimiento como la entrega en custodia de amuletos hasta el restablecimiento del daño producido.

[61] Las faenas son prácticas ancestrales de actividades conjuntas y comunitarias donde participa toda la comunidad para la realización de obras en beneficio de la comunidad.

[62] El Perú es signatario de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas desde septiembre de 2007, junto a otros 143 países. En ella se fija la participación de los pueblos indígenas en las políticas públicas a través del siguiente artículo: Art. 5º: «Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado». Art. 41º:…»se establezcan los medios de asegurar la participación de los pueblos indígenas en relación con los asuntos que les conciernan».

[63] Aprobado por R. Leg. Nº 26253, del Congreso de la República del Perú, en el que se precisa: Art. 2º: Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación con los pueblos interesados una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos y a garantizar el respeto de su integridad.

La interpretación de este convenio realizado por los dirigentes nativos puede ser debatida, pero no se puede negar su conocimiento del tema, lo que no ocurre en el caso de las comunidades indígenas de sierra.

Kategari, señala que *«las poblaciones matsiguenga buscan que el Estado reconozca sus funciones de seguridad y administración de justicia como manera de mejorar el acceso de los indígenas a la justicia sin buscar sustituir al Estado»*.

Niveles de relacionamiento con autoridades públicas

El relacionamiento entre el sistema normativo indígena matsiguenga y el sistema jurídico nacional se da en diferentes niveles y modalidades:

El Poder Judicial y sus autoridades

El grado de aislamiento y abandono de parte del Estado en el que se encuentra la población matsiguenga del bajo Urubamba (provincia cusqueña de La Convención), ha sido señalado por el presidente del COMARU de la siguiente manera:

> *«En las comunidades del bajo Urubamba solo trabajan tres médicos en igual número de postas médicas, solo existen cuatro colegios de nivel secundario, no existe ninguna oficina del Ministerio de Agricultura o del INRENA, no existe ninguna dependencia policial o del Ministerio Público y tampoco existe un mercado formal para la comercialización de sus productos, algunas comunidades de desarrollo intermedio cuentan con un teniente gobernador y registrador civil, pero en su mayoría las comunidades cuentan únicamente con la organización interna de las comunidades nativas lideradas por su jefe»*.

Efectivamente, hemos podido comprobar esta información, que genera por parte de las comunidades matsiguenga del Bajo Urubamba duras críticas en relación a la administración de justicia y genera ciertos temores de parte de la población para acudir a las instancias judiciales. Existe una serie de factores que explican esta lejanía entre ambos sistemas de justicia, como por ejemplo:

- Desconfianza de las poblaciones matsiguenga hacia las autoridades públicas y operadores de justicia por problemas de corrupción.
- La demora y el retardo de los procedimientos extensos y dilatorios hacen que las poblaciones no encuentren solución a sus conflictos a tiempo.
- El desconocimiento de parte de los magistrados de las costumbres y del idioma[64], principalmente en las comunidades nativas, lo cual genera desconfianza en el sistema.
- Presupuesto insuficiente asignado al Poder Judicial, al Ministerio Público y a la Policía Nacional del Perú, tomando en cuenta el territorio y costo de las diligencias en las comunidades nativas.

[64] En el Perú se hablan 67 idiomas, además del castellano y, sin embargo, la legislación se discute y elabora solamente en esta lengua. Existen 10 millones de peruanos cuya lengua materna es el quechua, quinientos mil de habla aymara y doscientos mil nativos amazónicos, que hablan sus propios idiomas.

- Por la carencia de recursos económicos de parte de los pobladores matsiguenga y por la lejanía de sus centros poblados a las ciudades como Quillabamba[65] donde se encuentran los operadores de justicia, quienes al parecer no quieren hacerse presentes en las comunidades, aduciendo la lejanía y pidiéndoles a los pobladores matsiguenga que pongan combustible a las unidades vehiculares de la policía o a los botes. Pedidos que no puede cumplir la población por la situación de pobreza en la que viven, cuya economía es básicamente de auto subsistencia.
- Otra de las razones para que los pobladores no acudan al Poder Judicial es el temor que tienen los matsiguenga a ser maltratados y discriminados por ser indígenas y pobres. Un ejemplo reciente, acontecido unas semanas antes de la visita de reconocimiento realizado en la zona, fue el robo de una laptop de las oficinas del COMARU. Los dirigentes presentaron la denuncia ante las instancias judiciales, pero ésta no fue recibida y además fueron maltratados, escuchando frases hirientes a su dignidad, acusándolos del robo antes de cualquier proceso investigatorio; es decir, fácilmente pueden pasar de denunciantes a denunciados. La expresión final de la autoridad (porque no quisieron escuchar más los dirigentes) fue «Para qué vienen, ustedes habrán robado».
- Proceso de evaluación inadecuado de magistrados por parte del Consejo Nacional de la Magistratura, que no considera el perfil del magistrado que debe ejercer su cargo en zonas de selva y ceja de selva.

Encuentros entre sistemas

A diferencia de años anteriores, actualmente existe cierto grado de relacionamiento de las poblaciones indígenas con las autoridades judiciales a través de las coordinaciones que se realizan entre COMARU, por ejemplo, y los operadores de justicia estatales como jueces y fiscales, quienes solicitan apoyo al Consejo matsiguenga para las labores de traducción e interpretación en casos de procesos a pobladores de comunidades indígenas del río Urubamba.

Cabe aclarar que este nivel de relacionamiento no se da siempre, porque está supeditado a la apertura de cada operador de justicia. En el caso de Quillabamba, el Juez mixto y el Juez Civil tienen esta apertura, mas no así el Juez Penal, quien se opone a todo tipo de relacionamiento con la población matsiguenga.

Esto es bastante preocupante si tenemos en cuenta que los procesos penales ventilados en el Poder Judicial son casos graves, y que ameritan en muchos casos penas graves También los acusados necesitan del debido proceso y la adecuada defensa, que para el caso del poblador matsiguenga generalmente no se da.

Cuando los operadores de justicia tienen apertura y solicitan el apoyo de COMARU, ellos también aprovechan para recordar a los tribunales que, al resolver los conflictos, deberán tener en cuenta las reglas del debido proceso de acuerdo con las costumbres, tradiciones, creencias y valores socio-culturales de las comunidades nativas.

[65] La comunidad nativa más cercana a la ciudad de Quillabamba donde se encuentran los operadores de justicia queda a dos días en bote.

De acuerdo a Kategari, en su mayoría los jueces y los abogados pecan de soberbia, y no aceptan la pluriculturalidad ni el derecho consuetudinario que les asiste a las comunidades.

¿Por qué tipo de delitos acuden al Poder Judicial los matsiguenga?

Conviene precisar que las comunidades nativas se someten al sistema de justicia estatal en torno a delitos que las poblaciones matsiguenga denominan graves, como los homicidios, ya sea por envenenamiento u otras circunstancias, aunque las comunidades no entiendan del todo la lógica del Derecho formal para juzgar este delito.

Durante la visita de reconocimiento, la coordinadora del Comité de Derechos Humanos de la Provincia de La Convención hizo mención a un caso al que merecería hacer seguimiento. Es el caso del homicidio de un chaman[66], en el cual habían participado tres o más jóvenes de la comunidad nativa por acuerdo de la totalidad de pobladores del lugar. Afirmaban haberlo asesinado por «hacer el mal a la comunidad». Para los jóvenes matsiguenga, la muerte no termina con la persona, no es el fin, sino es otra forma de vida o el tránsito de una vida a otra[67].

Analizando las pruebas de lo que entienden estos jóvenes por «hacer el mal», el chaman había realizado curaciones y tratamientos a varias personas que no se habían curado de su mal, todo lo contrario, habían empeorado y en sus moradas encontraron amuletos del chaman. Esto constituía una prueba determinante del daño que estaba ocasionando el chaman. El caso se encuentra en pleno proceso. La organización de Derechos Humanos, que ejerce la defensa de los jóvenes, viene fundamentando su defensa en el error cultural[68] para atenuar la pena de los comuneros, tomando en cuenta su cosmovisión y contexto cultural. Los representantes del COMARU han realizado la traducción en el proceso.

Tenientes gobernadores y jueces de paz

La percepción que tiene la población matsiguenga es negativa respecto a estas autoridades, porque aceptan reclamos de comuneros que son sancionados de manera justa y legitima por la junta directiva de la comunidad nativa. Al acudir a los gobernadores éstos «reprenden» a las directivas comunales, desautorizan al jefe en su fallo y debilitan la organización comunal y su sistema de resolución de conflictos.

Los tenientes gobernadores son funcionarios del Ministerio del Interior que representan al Presidente de la República, y tienen como función mantener el orden y la tranquilidad pública, pero

[66] Curandero a quien se le atribuyen poderes especiales de sanación.

[67] Uno de los aspectos más interesantes que comparten los pueblos matsiguenga es la idea de que el hombre, los seres vivos y los dioses tienen características comunes, entre ellas, estar compuestos por dos sustancias. En el caso del hombre, los matsiguengas consideran que los seres humanos tienen alma y cuerpo. Este último es la cushma del alma, es decir, su ropa, su envoltura. La importancia del cuerpo es secundaria porque éste sólo adquiere valor en cuanto a que es el protector de la misma. La preponderancia del alma se debe a que ésta es considerada como la esencia que vincula al hombre con lo sagrado, con sus dioses. Es como una especie de entidad independiente que estando fuera de su casa (o diríamos del cuerpo), puede transitar por los espacios divinos. Por esta razón, los curanderos matsiguengas, llamados seripigari, utilizan ciertas técnicas para comunicarse con los muertos y los seres sagrados. Una de ellas es la «mareada», es decir el consumo de psicotrópicos como la ayahuasca.

[68] Según el Código Penal peruano, el error cultural puede ser peticionado como el derecho de recurrir al error de comprensión culturalmente condicionado, que permite al juez evaluar si hay atenuantes, debiendo para ello, requerir informes periciales antropológicos.

no tienen competencias jurisdiccionales. Por eso, son considerados por la población matsiguenga como autoridades políticas que distorsionan sus funciones, y muchas veces actúan como «jueces», ordenando la detención de los indígenas y haciendo prevalecer su autoridad como representantes del gobierno. En su mayoría no conocen de la competencia comunal.

Los jueces de paz se encuentran en la base del sistema judicial peruano y se les considera como un órgano jurisdiccional de éste. Conforme lo indica el artículo 26° de la Ley Orgánica del Poder Judicial, al fijar la estructura jerárquica de dicho poder del Estado, los Juzgados de Paz anteceden sucesivamente a los Juzgados de Paz Letrados, a los Juzgados Especializados y Mixtos, a las Cortes Superiores.

Los jueces de Paz también vienen procediendo de la misma forma que los tendientes gobernadores, hecho que viene generando descontento entre la población matsiguenga del río del Bajo Urubamba.

2.1.3 Caso de las comunidades originarias del distrito de Quehue de la provincia de Canas

Ubicación e historia del distrito de Quehue

Al sur de la ciudad del Cusco se ubica uno de los territorios antiguamente poblados por varios señoríos aymaras, uno de los cuales ha sido identificado como el de los Canas o K´ana. Su evolución etnohistórica nos muestra a los Canas, luego del dominio cusqueño y su posterior incorporación por el colonialismo hispano, como un conjunto segmentado de varios grupos sociopolíticos que ocupaban territorios de los actuales departamentos de Cusco y Puno (Glave: 1988)[69].

Hoy, la Provincia de Canas tiene una población aproximada de 42.753 habitantes, cuenta con 8 distritos: Yanaoca, Checca, Kunturkanqui, Langui, Layo, Pampamarca Quehue y Túpac Amaru, considerados pueblos altivos de la Región Cusco, por el levantamiento de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru II[70], el 4 de noviembre de 1780, hecho ocurrido en Yanaoca capital de la provincia de Canas, que remeció toda Latinoamérica en contra de poderío español. Tupac Amaru II, nació en el anexo de Surimana, actual Distrito de Túpac Amaru.

El Distrito de Quehue lo conforman cuatro comunidades indígenas Chaupibanda, Choccayhua, Huinchiri y Ccollana Quehue que cuenta con cuatro sectores: Perccaro, Ccomayo, Chirupampa y Pueblo Janansaya. El anexo pueblo Janansaya que viene a constituir la capital del distrito es Quehue[71].

[69] Los autores de la época incluso hasta el siglo XVII, siguieron la información proporcionada por el cronista Cieza de León, quien se refiere a los canas como una provincia, una «nación de gente», cuyos «pueblos», identificados como federaciones de ayllus, fueron: Hatun Cana, Chicuana, Horuro, Cacha entre otros. Esto evidencia la antigüedad de este territorio, de sus comunidades y la práctica ancestral de sus costumbres.

[70] José Gabriel Condorcanqui, llamado «Túpac Amaru», descendiente en línea directa del Inca Túpac Amaru, cacique de Surimana, Tungasuca y Pampamarca, 'indio' noble y adinerado dedicado al comercio. Túpac Amaru encabezó la mayor rebelión de corte independentista en el virreynato del Perú. Fue una figura capital para el régimen velasquista de 1968 en pleno proceso de Reforma Agraria y desde entonces ha permanecido en el imaginario popular.

[71] No existe consenso respecto a la procedencia del nombre de Quehue, pero la mayoría de los historiadores coinciden en señalar que existe en una de las comunidades del distrito una cultura pre-inca llamada Quehue-Marka; actualmente en ese lugar existen restos arqueológicos y de allí puede provenir el nombre de Quehue.

Las comunidades originarias de Quehue se encuentran ubicadas entre la cuenca alta del río Vilcanota y la cuenca del río Apurímac. Es un espacio alto andino con llanura de altura (puna). La altitud del ámbito en estudio varía desde los 3,600 m.s.n.m. en la cuenca del Apurímac y 5,000 m.s.n.m. en las cumbres más altas del distrito.

Las comunidades se articulan con la capital de la provincia que es Yanaoca a través de una vía carrozable. La capital de Quehue se articula a su vez con sus comunidades a través de caminos rurales, por lo general con escaso mantenimiento, que hace difícil transitar por la zona. Desde Yanaoca a las diferentes comunidades de Quehue se tiene las siguientes distancias, que evidencia lo agreste del territorio de Canas.

CARRETERA desde Yanaoca[72]	**DISTANCIA**
A Pueblo Janansaya	3 km
A Ccomayo	2 km
A Perccaro	3 km
A Huichire	30 km
A Chaupibanda	34 km
A Choccayhua	38 km

Fuente: Diagnóstico del Programa de desarrollo de área K'ana World visión 2006.

Las viviendas de las comunidades de Quehue se encuentran muy dispersas, por lo que resulta un tanto difícil y costoso para los pobladores llegar a la localidad de Yanaoca, donde se encuentra un Juzgado Mixto, un Juzgado de Paz, un puesto policial y otras instituciones públicas.

La población indígena de Quehue tiene una economía de autosubsistencia, siendo la principal actividad económica productiva de las comunidades la actividad pecuaria. Dadas las condiciones climáticas poco favorables, los recursos naturales, especialmente los pastos naturales, no son abundantes. En segundo lugar, se encuentra la actividad agrícola, y de manera complementaria y en pequeña escala se desarrollan las actividades comerciales, como la pesca artesanal en las lagunas. Las tareas agrícolas y pecuarias en las familias indígenas de Quehue son compartidas entre el varón, la mujer y los hijos. Cada miembro de la familia desempeña roles importantes en las diferentes actividades de la unidad productiva familiar.

Quehue tiene una población indígena con altos índices de analfabetismo, desnutrición infantil, y con elevados porcentajes de alcoholismo. Sus comunidades no cuentan con servicios de luz, se abastecen de agua de los escasos manantes u ojos de agua existentes en la zona. Sólo las comunidades que están al pie de carretera tienen letrinas. Todo esto hace que la vida en Quehue sea muy dura. Pero, también es una población que guarda una impresionante y rica tradicional ancestral que es recreada cotidianamente.

El distrito de Quehue cuenta con una municipalidad distrital, un gobernador, un juez de paz no letrado, un puesto de salud y la asociación de municipalidades ProCuenca Tupac Amaru – Micaela, el proyecto pro vías rurales, y la presencia de numerosas iglesias: Católica, Evangélica, Metodista,

[72] Capital de la Provincia.

Peruana, Adventista, Restauración, Bautista entre otros. También hay presencia de organismos no gubernamentales, como el Instituto para una Alternativa Agraria (IIA) y World Visión International. Estas son las autoridades e instituciones más representativas que vienen trabajando para promover y contribuir con el desarrollo de las comunidades del distrito de Quehue.

Esta descripción de las características del territorio y de la institucionalidad presente en Quehue, refleja la realidad de gran parte de las comunidades indígenas de la sierra peruana que están ubicadas sobre los 3.000 m.s.n.m., y es el escenario donde se desarrolla la administración de justicia indígena.

Datos y hechos históricos de un distrito indígena libertario

Los antecedentes de las comunidades indígenas originarias de Quehue, están estrechamente relacionadas a sus ancestros la nación K´ana, una de las culturas preincas más importantes que según los datos históricos accedió a ser el aliado más importante, guerrero, fiel y súbdito de los Incas. De acuerdo a la tradición oral, las comunidades de Quehue y Collana recibieron el mandato del propio inca Pachacutec para construir y reconstruir el Queshuachaca [73] un puente sobre el río Apurímac de soga que se renueva hasta la actualidad una vez por año y que convoca la participación de 500 comuneros que conocen el arte de tejer la paja brava o el ichu.

Durante el gobierno virreinal, el territorio K'ana del cual son parte las comunidades de Quehue, llegó a pertenecer al corregimiento de Tinta, destacándose ésta como la ciudad más importante de la Colonia. Es un lugar de leyendas, de tradiciones, y es el escenario del levantamiento de Túpac Amaru II, por lo que los pobladores no se cansan de enfatizar que: «*esta zona es la verdadera cuna de la independencia de América del Sur*[74].

Las comunidades indígenas originarias del distrito de Quehue fueron protagonistas en los años 50 y 60 de las luchas campesinas por «la recuperación de tierras», que durarían 20 años, exactamente hasta la segunda mitad de los años 80. En 1974 se da la reforma educativa, y los pobladores de Quehue tienen la posibilidad de un mayor acceso a la educación[75]. Igualmente, en la Asamblea Constituyente de 1978 se reconoce el derecho al voto de los analfabetos, fecha en la que por primera vez la población indígena puede elegir a sus autoridades.

En la época de violencia política que vivió el Perú, las comunidades originarias de Quehue, así como muchas otras de la provincia de Canas, fueron escenario y blanco de los ataques del grupo terrorista Sendero Luminoso y de la arremetida de las Fuerzas Armadas. El 8 de abril de 1987, el puesto policial del distrito de Quehue fue incendiado por militantes de Sendero Luminoso, sin que hasta la actualidad haya sido reconstruido[76]. La población se muestra indiferente al respecto e indica que no necesita un puesto policial.

[73] El último puente colgante incaico conocido como Queswachaca, ubicado en la comunidad de Quehue, desde hace aproximadamente cinco siglos, sigue siendo reconstruido por integrantes de las comunidades indígenas a base de grandes sogas fabricadas con la paja que crece en la puna. El puente se encuentra sobre los 3720 metros de altura, y atraviesa por encima el río Apurímac, tiene 33 metros de largo por 1 metro de ancho.
[74] En entrevista al comunero Emilio Cutire (octubre del 2008).
[75] Muchos de los comuneros que accedieron a la educación son ahora las autoridades del distrito.
[76] 60 elementos del PCP–PCP-SL atacaron el puesto policial de Checca y Quehue, robando municiones, dos armas e incendiando el local. Los guardias civiles los persiguen y cerca de Checca hay un enfrentamiento en el que mueren dos mujeres integrantes del movimiento terrorista Sendero Luminoso, y un guardia civil queda gravemente herido (En Informe Final de la CVR: la Región Sur Andino, p. 247).

Según versiones de pobladores de la zona, la representación policial era muy «abusiva», detenía arbitrariamente a los comuneros, y para obtener su libertad pedían pagos, principalmente en ganado y alpacas. La institución policial era entonces la representación de la represión en el distrito. Actualmente las comunidades indígenas junto con la autoridad municipal se han organizado para crear un equipo de seguridad ciudadana, que está integrado por una representación de 10 a 12 comuneros aproximadamente por comunidad[77].

Ellos portan un chaleco similar al de la policía nacional, color verde fosforescente, pero con el nombre de seguridad ciudadana, y son más numerosos en relación al grupo reducido de policías que existía en el puesto policial antes de que fuera incendiado. Además, afirman que la seguridad ciudadana ahora, si llega a todas las comunidades, es un apoyo para las directivas comunales, pues conocen bien el territorio y están presentes donde les solicitan.

La función que cumple el equipo de seguridad ciudadana es guardar el orden en actos públicos, como son las fiestas patronales, cargos, aniversario de las comunidades, cabildos abiertos, entre otros.

Precisamente durante la segunda visita de reconocimiento, pudimos apreciar la realización de la audiencia pública de rendición de cuentas a cargo del Alcalde y su cuerpo de regidores, llevado a cabo en plena Plaza de Armas del distrito de Quehue. Rodeando el escenario y ubicado en puntos estratégicos, estaba el equipo de seguridad ciudadana, que además se ha convertido en un apoyo importante para la administración de justicia indígena.

Origen de las comunidades indígenas de Quehue

En el Perú, existen actualmente dos tipos de comunidades claramente diferenciadas unas de otras: las comunidades indígenas originarias y aquellas que surgieron en la época de Reforma Agraria[78]. Las cuatro comunidades del distrito de Quehue objeto de este trabajo, forman parte del primer tipo de comunidades, es decir, son comunidades originarias, nombre que hace mención a su origen pre-hispánico con la trayectoria histórica descrita líneas arriba.

Conforme señalamos anteriormente, la legislación republicana, especialmente a partir de la década de los años 70, se encargó de unificar y homogeneizar a todos los ayllus y comunidades para denominarlas comunidades campesinas, diferenciándolas solo por el tipo de tierras. Así tenemos las comunidades con tierras originarias y aquellas que surgen por adjudicación de Reforma Agraria. Pero, Quehue a pesar de esa uniformidad legal, es uno de los lugares, donde se pueden encontrar características particulares y diferenciadas en cada una de sus comunidades[79]. Son estructuras comunales y patrones culturales que supervivieron arrinconados en las partes más altas

[77] El número de representantes asignados por comunidad para integrar el equipo de seguridad ciudadana del distrito depende del tamaño de la comunidad.

[78] Las comunidades que surgen en pleno proceso de Reforma Agraria, son aquellas que se constituyen sobre la base de los ex trabajadores de hacienda, que eran pobladores de origen indígena que prestaban sus servicios a los hacendados, para realizar trabajos propios de la actividad agrícola. Debido a la explotación social de la que eran víctimas, las autoridades que implementan la Reforma Agraria en el país, deciden agruparlos en comunidades para hacerlos beneficiarios de la adjudicación de tierras que la reforma había expropiado.

[79] Si el Derecho del Estado «moderno» peruano no hubiera sido tan homogeneizante con las diferencias, actualmente podríamos estar hablando, como en Bolivia por ejemplo, de la existencia de suyos, markas y ayllus. Que para el caso del Perú serían comunidades y ayllus, o tal vez también markas, ayllus y comunidades.

de los Andes peruanos, sin ser sometidas nunca totalmente al poder colonial, a pesar de existir en Canas un corregimiento, ni haber sido totalmente asimiladas por el sistema legal republicano.

Características de las comunidades indígenas

Las comunidades de Quehue guardan una rica historia llena de tradiciones y costumbres ancestrales, muchas de ellas con efectos jurídicos por hacer de la violencia una expresión de su cultura.

En Quehue existe, según sus pobladores, como una «norma cultural», un «orden de continuidad emanada de los ancestros», y que debe ser transmitido de generación en generación para preservar ciertas prácticas culturales. Sin embargo, hay muchos jóvenes que no quieren dar continuidad a esas prácticas, ya no quieren k´ashuar (baile típico de las comunidades de Quehue) en las fiestas, prefieren otros ritmos.

Precisamente, una de esas manifestaciones es el Chiaraje (fiesta costumbrista a la que nos referiremos más adelante) que según Marcos Taype comunero del anexo pueblo de Janansaya:

> *«Sus abuelos desde donde le alcanza la memoria recibieron la orden de demostrar valor para la vida y para defender su pueblo, su raza porque esa prueba de valor debe ser demostrada siempre al resto y no se puede dejar de hacer».*

Para administrar justicia, la mitología andina y el principio de relacionalidad está presente con más fuerza en Quehue. Así, para resolver algunos casos denominados e identificados como graves, se efectúan consultas no solo a la Pacha Mama a través de la ceremonia ritual andina del pago a la tierra, sino que también influyen mucho en su decisión las condiciones metereológicas, el tiempo, el día, la noche, la granizada[80], el rayo, el trueno. Es decir, según la gravedad del hecho cometido, relacionan las condiciones del día con el tipo de delito, su mayor o menor gravedad. Igualmente, se «cuidan» mucho para tomar una decisión, entendida no solo como sanción por un delito cometido, sino incluso para la propia organización comunal. Por ello evalúan a profundidad las consecuencias de una mala decisión.

Por ejemplo, el Chiaraje como expresión cultural, es evidente que tiene consecuencia penal visto desde el Derecho del Estado, por las muertes que se producen, pero forma parte de una costumbre de la organización comunal indígena. Según Beltrán Huillca Canampa, comunero de Chaupibamba:

> *«Hace algunos años, la muerte de un comunero que tenía seis hijos en plena actividad del Chiaraje, causó mucha pena en ambos bandos (pobladores de Checca y Quehue) por ello nos reunimos en asambleas conjuntas para decidir si continuamos o no con esta costumbre. Pero antes de tomar una decisión tan fuerte para nuestra propia cultura y pueblo, decidimos consultar en ceremonias especiales a nuestros apus y también realizamos pagos a la tierra, pero estos respondieron que no es posible. Entonces, como los dioses dijeron que no puede desaparecer, continuamos con esta costumbre. Que yo recuerde desde mis padres, esta es la primera vez que*

[80] En el presente año las comunidades indígenas de Quehue, han sufrido una fuerte temporada de frío con granizada y periodos de fuerte helada. Algunos pobladores consideran que son las consecuencias de las malas acciones de sus comuneros, de los hombres y también de malas decisiones de la organización comunal indígena. Dicen «algo hemos hecho mal sobre todo contra la naturaleza, por eso se ha ensañado con nosotros».

quisimos no continuar con esta costumbre, antes lo que otros quisieron era cortarla también, pero ellos no eran comuneros sino jueces, fiscales y la policía».

Finalmente, una de las características de las comunidades indígenas de Quehue *Chaupibanda, Choccayhua*, *Huinchiri* y *Ccollana Quehue*, es que cuentan con una empresa comunal de ovinos, alpacas y vacunos, cuyo objetivo es principalmente la comercialización de la lana de estos animales.

El Chiaraje[81]: Costumbres ancestrales con consecuencias jurídicas

En este estudio no podemos dejar de mencionar y desarrollar brevemente una costumbre ancestral que caracteriza al distrito de Quehue, que constituye una demostración de fortaleza indígena como es el Chiaraje, nombre de la pampa y las lomas limítrofes entre los distritos de Quehue y Checca en cuyas tierras los pobladores participan en una batalla ritual de demostración de fuerza y poderío.

Para Máximo Cama, el Chiaraje es un juego entre amigos, no existe enemistad ni se consideran enemigos, sino es una **batalla ritual** dentro de las normas de la cosmovisión indígena. Los comuneros de Quehue y Checca realizan el juego en una planicie abierta en medio de sus apus sagrados para demostrarles que son fuertes y guerreros. Los adultos realizan el juego para congraciarse con sus dioses y que les den buena cosecha durante el año. Los jóvenes quieren demostrar valor y fuerza ante las mujeres para enamorarlas[82].

En el Chiaraje se utilizan hondas, zurriagos y boleadoras, y como defensa sólo la protección que otorga el estar en grupo. Una persona sola es completamente vulnerable. En ambos bandos participan grupos a pie y a caballo. Esta batalla la realizan los mismos protagonistas tres veces al año, siempre en tiempo de lluvias: 1° de enero, 20 de enero y «compadres» (en febrero, antes de Carnavales)[83].

Sucede que este enfrentamiento se conceptualiza como un juego y entrenamiento, donde la comunidad ganadora se lleva a las mujeres de la comunidad vencida, las que esperan como público expectante alrededor de la pampa donde se da la pelea. Cuando hay muertos en la pelea, es una señal de buen año para los pobladores y se considera como un sacrificio a la tierra.

Nadie denuncia la muerte. Los entierran y los contusos son curados por ellos mismos o por curanderos tradicionales[84].

[81] Chiaraje quiere decir peñón negro o roquedal. Es una palabra aymara, porque Canas fue tierra aymara y quechua. El ritual mismo tiene mucho parecido con el Tinku en el norte de Potosí y otras partes de Bolivia.
[82] Entrevista realizada en diciembre de 2008 para el proyecto. Máximo Cama es un antropólogo que realizó un trabajo de etnografía del Chiaraje, luego de acompañar por muchos años la realización de esta costumbre. Su trabajo de investigación, es un referente sobre esa fiesta costumbrista.
[83] También en las mismas fechas se realizan otras batallas rituales, en el lugar conocido como Toqto, protagonizada por los pobladores de las comunidades de Checca y Quehue, en representación del distrito de Canas, contra la población del distrito de Livitaca de la provincia cusqueña de Chumbivilcas.
[84] Algunos comuneros cuentan que practican de primera intención para curar las heridas el soplado con alcohol, calentado en la boca Phukusqa o soplado, que es una técnica de curación empleada para heridas leves consistente en el soplado previo calentamiento del alcohol. A esta técnica se le atribuyen propiedades mágicas religiosas, que consiste en colocar de inmediato una especie de emplasto de coca picchado (práctica de masticación de la hoja de coca sin llegar a la digestión) para que calme el dolor.

Las autoridades no intervienen en esta pelea, pero sí se conoce que intentaron muchas veces erradicar esta práctica sin conseguirlo. Al respecto se sabe que en reiteradas oportunidades.

> *«los sub prefectos enviaron representantes a esos lugares para impedir el juego; las dos partes los expulsaron a hondazos sin que haya habido sanciones. Hace como 20 años, el sub prefecto hizo ocupar el terreno por la tropa, con metralleta. Los indios se escondieron en los roquedales vecinos y, una vez que la tropa partió, libraron su combate a la luz de la luna» (Remy: 1991).*

Durante la visita de reconocimiento, pudimos comprobar que las comunidades en este momento se encontraban en plenos preparativos para esta práctica costumbrista. Las autoridades judiciales consultadas al respecto señalan que en eso «no pueden meterse», no solo por no tener competencia, sino porque es una costumbre de la zona.

Interrogados sobre la posibilidad de que se produzcan muertes, afirman que solo podrían ver el caso siempre y cuando se presenten las denuncias, pero conocen por versiones de pobladores del lugar que no se producirán. También señalan, por versión de anteriores jueces, que en alguna oportunidad un comunero se atrevió a denunciar y eso generó sanciones no solo para el comunero, sino que la población se levantó contra el juez logrando atemorizarlo.

En las comunidades indígenas de Quehue existen muchas tradiciones y cosmovisiones respecto a la vida más allá de la muerte. Por ello, cuando administran justicia, las sanciones tienen que ver con los castigos no solo físicos, sino también espirituales. Un caso emblemático de las creencias andinas de la vida y de la muerte y de los castigos más allá de la muerte, es el ajusticiamiento y muerte del quechuólogo Andrés Alencastre, ***conocido con el seudónimo de Killku Waraka*** en manos de comuneros de Quehue.

Alencastre fue músico, poeta, quechuólogo e indigenista, supuesto defensor de los derechos de los pueblos indígenas. Se dice que manejaba un doble discurso. Así, por un lado en la ciudad del Cusco pregonaba una autentica defensa de los campesinos, pero, en los terrenos de su propiedad era abusivo con los indígenas pobres. Se dice de él que violaba a sus ahijadas y desconocía sus ventas de terrenos. Su familia mantenía ardorosamente la lucha por recuperar las tierras familiares que habían sido afectadas por la reforma agraria. Los campesinos del lugar cierto día secuestraron a Killku Waraka y lo apedrearon y golpearon hasta su muerte. Luego de muerto se le extrajo la lengua y los ojos, le cortaron las piernas y los genitales. Todo ello se realizó para que Alencastre no regrese después de muerto a perseguir a sus agresores ni violar a sus ahijadas, ni los vea y los denuncie a las autoridades. Esta descripción de su muerte se encuentra en los testimonios efectuados a la Fiscalía de la Provincia de Canas.

La Administración de Justicia en las comunidades de Quehue

Cuando se habla de administración de justicia en la Región Cusco, se hace referencia a la que ejercen las comunidades indígenas, conocida como justicia comunal o justicia campesina. La administración de justicia comunal tiene una larga trayectoria proveniente de sus usos y costumbres ancestrales, donde se recrean y aplican diferentes principios rectores de la cultura andina, como son la reciprocidad, correspondencia, complementariedad, entre otros.

La violencia social siempre ha estado presente en el sector rural y comunal. Frente a ello y ante la ausencia del Estado las comunidades indígenas han desarrollado estructuras organizativas y mecanismos propios para resolver sus problemas y administrar justicia.

El ámbito territorial donde se desarrolla la administración de justicia comunal es el propio territorio de la comunidad, el mismo que se encuentra debidamente demarcado por sus planos y títulos de propiedad. Es decir, la jurisdicción indígena es el territorio comunal.

Respecto a los temas que resuelven las comunidades indígenas, los límites o los casos que pueden ver los delimitan ellos mismos. La organización indígena identifica qué casos puede resolver y qué casos no. Los delitos llamados graves son principalmente cometidos por personas ajenas a la comunidad.

Se han presentado casos como violaciones o asesinatos cometidos por terceras personas o por comuneros. La comunidad, a pesar de decidir resolver estos casos otorgando una sanción interna, pone a disposición al autor del delito cometido ante las autoridades correspondientes. En estos casos, se produce una doble sanción: la que otorgó la comunidad y la que corresponde según la ley ordinaria.

También es pertinente precisar que no existe un procedimiento único de administración de justicia indígena, aunque existen patrones comunes, pero el mecanismo puede variar de una región a otra, de una provincia, distrito o comunidad en relación a otra. Muchos mecanismos de administración de justicia pueden diferir producto de las diversas influencias que ha recibido la comunidad, de los diferentes grados de aculturización, entre otros factores.

Las Defensorías Comunitarias[85]

En la provincia de Canas y en el distrito de Quehue intervienen las defensoras comunitarias, que están conformadas por mujeres de la propia comunidad que son capacitadas para que se puedan desempeñar como defensoras de las mujeres indígenas[86]. Se encuentran capacitadas para atender este grave problema y brindar apoyo a las víctimas en el proceso de denuncia y seguimiento de la misma. Hacemos mención al trabajo de las defensoras porque vienen influyendo directamente en el sistema de administración indígena en las comunidades del distrito.

El proyecto de defensoras comunitarias eligió la región del Cusco para iniciar sus actividades, debido a que ésta presenta los más altos índices de violencia familiar no denunciados en el Perú, particularmente en las provincias altas donde se encuentra ubicado el distrito de Quehue.

Al momento de administrar justicia las directivas comunales, al juzgar delitos como violencia familiar, violencia sexual, o para aplicar castigos físicos, hacen mención a las recomendaciones de las defensoras y a los conocimientos impartidos en las acciones de capacitación, para evitar

[85] El proyecto «Defensorías Comunitarias: una respuesta comunitaria a la violencia familiar» inició sus actividades en 1999, promovido por el Instituto de Defensa Legal (IDL), ONG del Perú, con el apoyo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Su objetivo es enfrentar la violencia familiar desde un enfoque de ciudadanía, democracia y equidad de género en la Región del Cusco.

[86] Las defensoras comunitarias atienden a mujeres indígenas y no indígenas, su marco geográfico hace que las mujeres indígenas constituyan un eje importante de su realización. En la Región del Cusco casi un 70% de la población tiene al quechua como su lengua materna, y buena parte de las mujeres quechuahablantes no dominan el español. Estas mujeres sufren múltiples discriminaciones por género, étnia, clase socioeconómica y lugar de residencia, sumándose a éstas la violencia familiar que experimentan dentro de sus comunidades.

así responder a la violencia con más violencia. Las leyes que sancionan la violencia familiar son manejadas por los comuneros, y lo aplican extensivamente para administrar justicia en algunos casos.

¿Hasta qué punto la influencia del trabajo de las defensoras puede estar modificando ciertos patrones para la administración de la justicia comunal en Quehue?, ¿su intervención está mitigando el uso de la violencia física aplicado por los indígenas y que atenta contra los derechos humanos?, ¿el hacer uso de las normas del derecho formal al momento de la administración de justicia comunal estaría reemplazando la aplicación de prácticas consuetudinarias propias de las comunidades?

Son muchas las interrogantes que podemos efectuar sobre el trabajo de las defensoras comunitarias. Creemos que aún es prematuro dar respuestas a estas preguntas, pero lo que sí es evidente es la orientación legal y normativa del Derecho ordinario que se está produciendo en algunas comunidades para la administración de justicia comunal, lo cual se debe a la intervención de las defensoras comunitarias.

Instancias de administración de justicia

Antiguamente, la organización interna de las comunidades en Quehue estaba representada por el Varayoc, quien ejercía la autoridad y la representación comunal. Y como instancia deliberativa estaba el consejo de ancianos y la asamblea Ayllay. Actualmente, en virtud a la legislación estatal que surge desde el proceso de Reforma Agraria, la organización comunal fue reemplazada por una junta directiva, compuesta por un presidente, secretario, tesorero y vocales, manteniéndose la figura de la asamblea general de comuneros.

La organización interna de las comunidades indígenas de Quehue representa el espacio donde se desarrolla la administración de justicia comunal, siendo las instancias las siguientes: La familia comunera, la Junta Directiva de la comunidad y La Asamblea General de la comunidad.

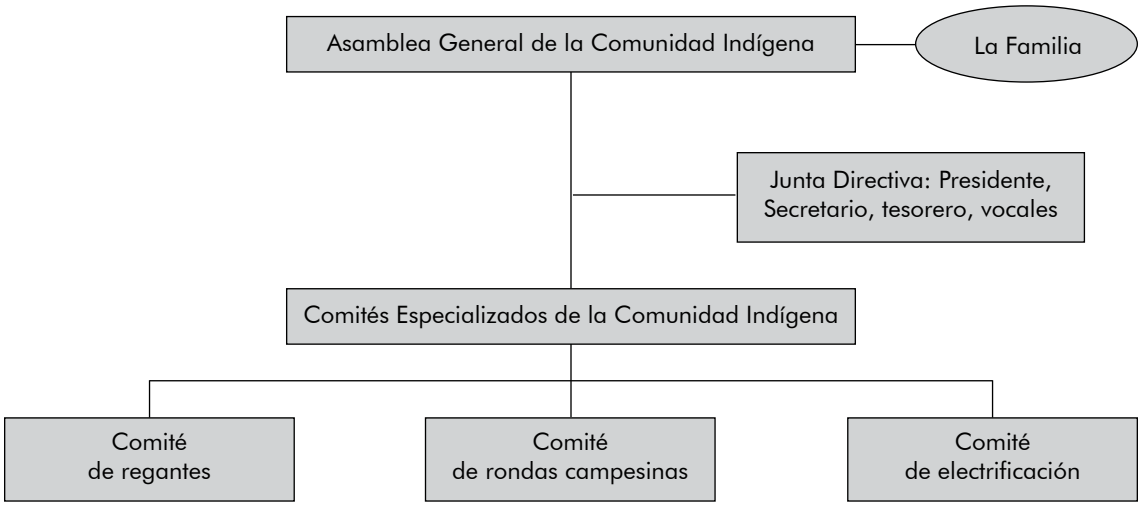


Gráfico: Organización interna de las comunidades de Quehue.

La familia es el primer nivel en el que se conocen los problemas, sobre todo porque el conflicto surgió al interior de la misma y es donde se debe resolver. En caso de ser imposible solucionar el conflicto al interior de la familia comunera, se pasa a otra instancia que es la Junta Directiva comunal, y en casos extremos a la instancia mayor que es la Asamblea General de comuneros.

Cuando se trata de conflictos entre comuneros o familias, la primera instancia la constituye la junta directiva comunal, y la segunda y última instancia la asamblea general de comuneros.

La Directiva Comunal conoce los problemas dependiendo de la gravedad de la falta, cumple una función más conciliatoria. Las partes en conflicto, convocadas por el presidente comunal a petición de uno de ellos, exponen ante la junta directiva el problema o conflicto, y la junta directiva resuelve mediante un acta, en la cual se establecen los compromisos de cambio de actitud y la sanción si la hubiese.

La asamblea general es el órgano supremo de gobierno de la comunidad, tiene funciones normativas, resolutivas y fiscalizadoras. La asamblea general está constituida solamente por los comuneros debidamente calificados.

Según la Ley General de Comunidades Campesinas, son comuneros los nacidos en la comunidad, los hijos de comuneros y las personas integradas a la misma. Pero, para tener la condición de comunero calificado, se requiere ser mayor de edad, tener capacidad civil, no pertenecer a otra comunidad, estar inscrito en el padrón comunal y tener residencia no menor a cinco años en la comunidad[87].

Los comités especializados cumplen una función dirigida a la gestión de determinados servicios para la población, como el agua, la electrificación, forestación, entre otros, siendo las rondas campesinas uno de ellos, que como manifestamos anteriormente en Quehue se encuentran recién en formación.

Procedimiento de la justicia comunal indígena en Quehue

Pasos

Los procedimientos de la administración de justicia comunal se caracterizan por la celeridad; los procesos son sumarísimos. Igualmente, son efectivos, en razón de que la comunidad se pronuncia sobre su realidad, aplicando normas y principios emanados de sus costumbres. La asamblea general en algunos casos es asesorada por los ex-directivos comunales. También orientan en el procedimiento de administración de justicia los estatutos internos de la comunidad, sobre todo los relacionados a las obligaciones y derechos que tienen los comuneros, los mismos que se encuentran registrados en ese documento. En la asamblea se les recuerda qué derechos u obligaciones han sido incumplidos.

La persona que preside el acto de administración de justicia es el presidente comunal. Junto a él se encuentran los demás integrantes de la junta directiva, y cada uno cumple una función

[87] Se considera comunero integrado: a) Al varón o mujer que conforme pareja estable con un miembro de la comunidad; y, b) Al varón o mujer, mayor de edad, que solicite ser admitido y sea aceptado por la comunidad. En ambos casos, si se trata de un miembro de otra Comunidad, deberá renunciar previamente a ésta.

determinada. Así, el secretario de actas es el responsable de registrar en el libro de actas de la comunidad todo el procedimiento[88].

La Asamblea General se reúne por lo general en un lugar muy cercano al salón comunal. Es decir, es el espacio considerado como central en relación al territorio comunal. Pero también pueden decidir reunirse en otro lugar relacionado con los hechos o en un anexo. La asamblea se ubica en una especie de círculo o semicírculo. Esta posición está relacionada con la aplicación del principio de concentricidad, o el proceso cíclico de la vida propio de la cultura andina.

Como grupo de asesores para ser consultados participan los ex directivos comunales, las ex autoridades comunales. Dentro de éstos pueden estar los tenientes gobernadores o incluso ex jueces de paz, por el hecho de haber nacido en la comunidad. Según recuerdan algunos comuneros de Quehue, antes se recurría a los más ancianos de la comunidad. Ahora, algunas veces nomás se les consulta a ellos, dice el comunero Beltrán Huillca.

Los pasos para el procedimiento de la administración de justicia comunal son los siguientes:

1. Denuncia del caso ante la familia o la directiva comunal. La primera instancia que conoce una denuncia depende de dónde se inicie el conflicto.
2. Se procede con la notificación a las partes involucradas para comunicarles que su caso será visto en la asamblea comunal, precisándoles la fecha. En algunos casos cuando la agenda de la asamblea próxima está muy ocupada porque tienen muchos asuntos que tratar relacionados a la organización comunal, la directiva decide llamar a una asamblea general especialmente para ver el caso denunciado. También puede suceder lo contrario, si el caso es muy grave, se suspende al asamblea general con la agenda que tenían prevista para dar prioridad al caso materia de administración de justicia comunal.
3. La asamblea general escucha primero el testimonio de quien interpone la denuncia, se le pide que hable con sinceridad por ser el afectado, y tiene que hablar con claridad y evitar «calumnias», de lo contrario se le sanciona a él también.
4. Luego escuchan el testimonio del denunciado, a quien también se le pide que hable con sinceridad.
5. Seguidamente el presidente solicita que se presenten las pruebas, en caso sean necesario presentarlas.
6. Dependiendo del tipo de delito, se pueden presentar testigos, a quienes el presidente comunal pide que hablen con la verdad antes de que hagan uso de la palabra, previo juramento ante sus Apus y dioses sagrados, porque si miente estos dioses lo castigarán. Más que un juramento propiamente dicho, este acto constituye una especie de precisión social, efectuada ante la asamblea comunal donde se invoca a los dioses sagrados para que hable con claridad y sin mentir.
7. Antes de empezar con la consulta respecto a qué tipo de castigo se debe aplicar, el presidente consulta a los comuneros de la asamblea, para que manifiesten si conocen algún antecedente

[88] Para hacer seguimiento a un procedimiento de administración de justicia comunal a través de un libro de actas, esta labor se dificulta debido a que en el libro también se registran todas las demás reuniones de la comunidad, donde se trata otros temas propios de la organización comunal.

positivo o negativo de la persona que se está juzgando. Estos antecedentes también los puede expresar el propio presidente comunal o algún directivo.

8. Después el presidente comunal indica los tipos de castigo que podrían aplicarse. Quien decide qué castigo se aplica finalmente es la asamblea general por votación democrática.
9. Una vez decidido el castigo a aplicar, el presidente comunal invita por lo general al teniente gobernador que lo acompañe en la verificación del cumplimiento del castigo aplicado. Ambos, con aprobación de la asamblea, deciden cuántas faenas debe realizar, cuántos adobes debe elaborar, entre otros, dependiendo de la gravedad del delito.

No existe la posibilidad de apelación; la decisión de la asamblea comunal es inapelable a menos que se establezcan nuevas pruebas para la revisión del caso. También puede suceder que el caso sea muy complejo, que no se presenten las pruebas suficientes, que las partes y los testigos no hablen con claridad. Entonces, deciden investigar más antes de decidir una sanción, y esta tarea se le encarga al presidente comunal, quien debe recibir el asesoramiento de los ex directivos comunales por tener más experiencia o haber conocido casos relacionados.

Es importante precisar que el procedimiento de administración de justicia comunal, al menos desde 1978 (según versiones de algunos comuneros entrevistados) era un acto netamente oral; ahora en gran parte es oral pero también es escrito, por el registro que se efectúa en el libro de actas, que es legalizado por el notario o el juez de paz por tener facultades notariales.

Igualmente, se debe tener en cuenta que el procedimiento descrito corresponde a la administración de justicia comunal cuando el problema se presenta entre comuneros de una misma comunidad y también cuando un comunero cometió un delito (por ejemplo robo) en otra comunidad.

Pero, en el caso que cometiera un delito un tercero no comunero, el caso es visto:

> *«de frente en la asamblea general de la comunidad, donde se evalúa si el caso debe ser visto en la asamblea de la comunidad o de frente pasar a las autoridades. A veces si es ladrón o abigeo los sancionamos en la comunidad, pero después lo pasamos a la autoridad. Todo esto depende del delito y de la gravedad, o si es reincidente, cuando es grave sólo lo capturamos y de frente lo pasamos a la autoridad. Pero todos deben saber que esa persona cometió un delito en nuestra comunidad…» (Testimonio de Beltrán Huillca).*

En Quehue las comunidades indígenas no resuelven todos los casos, como señala el comunero Huillca. Esto depende de la gravedad; por ejemplo, si es un asesinato entre comuneros lo conoce la autoridad estatal. Si es robo reiterado, también lo derivan a la autoridad competente, que por lo general es el Juez de Paz, la autoridad más cercana que tienen y quien decide cuál es la instancia competente para conocer el caso. En algunas oportunidades denuncian directamente a la fiscalía Provincial de Canas.

Registro de las Asambleas

El encargado de dirigir la asamblea es el presidente comunal con el apoyo de los demás integrantes de la junta directiva, siendo el secretario comunal el encargado de registrar la reunión. A diferencia de los libros de actas de las rondas campesinas, resulta complejo hacer seguimiento al registro

de los hechos o de los temas tratados en las asambleas. Consideramos que las dificultades para registrar con claridad y de manera completa todo lo que acontece en las reuniones, se debe a la poca práctica escrita del idioma castellano que tienen los indígenas.

También hemos comprobado que durante el proceso de aprendizaje en el aula, resulta complejo para el promedio de los indígenas pasar de un aprendizaje de una cultura básicamente oral a una escrita. Son nuevos códigos que deben aprender, conocer y practicar, y precisamente es lo que dejan de hacer cuando terminan su educación primaria y/o secundaria. Por esta razón, se dice que gran parte de los indígenas de la zona de sierra son semianalfabetos por falta de uso del idioma castellano que aprendieron a través de su paso por el aula, del cual solo les queda el recuerdo de la firma y el de escribir su nombre (sobre todo en el caso de las mujeres que son las que menos contacto tienen con las ciudades).

Tipo de casos que juzgan las comunidades indígenas

Los conflictos más frecuentes que se presentan en las comunidades de Quehue son:

Violencia familiar

Éste es un fenómeno que se ha visibilizado durante los últimos siete años, ocasionado principalmente por causa del consumo del alcohol. Este delito lamentablemente siempre ha estado presente en las comunidades, pero las mujeres (principales víctimas de este delito) se sentían atemorizadas por sacar a luz los maltratos que ocurrían al interior de sus familias. Además, la denuncia[89] al agresor no era una posibilidad para la mujer indígena, pues esto ocasionaría mayores maltratos. Frente a este problema que era «más fuerte y duro para las mujeres», según refiere una comunera de Canas, las directivas comunales intervienen para «poder parar este maltrato, porque nuestros hijos sufrían mucho en silencio».

Una labor importante para visibilizar el tema de la violencia a la mujer indígena la vienen cumpliendo las defensoras comunitarias. El trabajo de la defensora es muy complejo por ser de la propia comunidad, muchas de las denuncias que canalizan estas mujeres corresponde a hechos de violencia familiar producidos en comunidades ajenas a la suya.

La organización de mujeres indígenas de Canas, que comprende también al distrito de Quehue, fue otra instancia que contribuyó a que los problemas de violencia familiar, expresados sobre todo en la agresión física a las mujeres, puedan ser tratados en la asamblea general de las comunidades. Las sanciones que se aplican por este delito son: trabajo en faenas comunales, llamadas de atención en público y multas. Estas sanciones se aplican según la gravedad de los hechos[90].

Una de las funciones que cumplen las defensorías comunitarias es la capacitación a la población indígena, tanto varones como mujeres, para darles a conocer la legislación sobre violencia familiar y los procedimientos de denuncias ante autoridades jurisdiccionales. Algunas de las normas legales

[89] Cuando hablamos de la posibilidad de denunciar, esto es ante la directiva comunal mas no antes las autoridades jurisdiccionales.
[90] La llamada de atención en público al comunero indígena es una sanción muy fuerte, por el hecho de que todos se enteran que esa persona es un «maltratador», o que pega a su esposa.

que conocieron en las acciones de capacitación las aplican los directivos comunales al momento de administrar justicia. Por ejemplo, un caso de violencia familiar que ocasionó lesiones a la mujer, la que por prescripción médica o del curandero de la comunidad merece diez días de descanso, es considerado grave y no es visto por la asamblea general, sino que es derivado a la autoridad judicial competente. Igualmente, hacen una interpretación por extensión, por ejemplo cuando se produce una pelea entre comuneros, y si uno de ellos producto de la pelea merece un descanso de diez días, también lo derivan al Juez de Paz. En ambos casos si el descanso es menor a diez días, el problema lo resuelve la asamblea general de la comunidad.

Muchas sanciones consistían antes en flagelar al castigado con látigos, pero según manifiestan algunos comuneros eso no debe seguir, porque la ley de violencia familiar lo prohíbe y además porque también es una forma de violencia el «azotar» o «latigar» a una persona.

Posesión de tierras

El problema de la propiedad comunal siempre ha sido fuente de conflicto al interior y fuera del territorio comunal. La titulación de las tierras comunales iniciada a finales de la década de los ochenta, dejó varios temas pendientes como son: la falta de elaboración de planos en conjunto del territorio comunal, no se logró concluir en todas sus etapas el proceso de deslinde y titulación; quedó pendiente por ejemplo, la inscripción de los «nuevos» títulos otorgados por Reforma Agraria a las comunidades con tierras originarias; no se logró titular sectores del territorio de algunas comunidades por estar en conflicto con otra comunidad, con la iglesia o con un particular. Como no llegaron a ningún acuerdo, dejaron que el Poder Judicial resuelva (Rivera: 2003).

Las comunidades indígenas del distrito de Quehue no son ajenas a esta problemática de las comunidades indígenas de sierra, pero el problema se agudiza por dos aspectos más como son:

1. El desmembramiento de sectores pertenecientes a comunidades originarias del distrito, que por diversos factores deciden separarse de la comunidad madre a la cual pertenecen para convertirse en una nueva comunidad[91].
2. La atomización del territorio comunal por el crecimiento poblacional y la ausencia de tierras comunales para seguir distribuyendo entre los comuneros.

Todo esto genera en las comunidades de Quehue diversos conflictos, que son puestos en consideración de la asamblea general para su solución, siendo los más frecuentes:

1. Al interior de las familias indígenas no hay acuerdo respecto a qué sector de los terrenos comunales que les pertenece será entregado a cada uno de sus integrantes, necesitan que la comunidad las ayude a decidir.

[91] El proceso de desmembramiento es la separación física de un sector o anexo de la comunidad, para convertirse en otra comunidad; esto genera conflictos al interior de la comunidad, porque generalmente los directivos comunales no aprueban esa decisión de los comuneros que viven en el anexo o sector. El desmembramiento en una comunidad generalmente se produce porque el territorio comunal es muy extenso y hay poca comunicación de los directivos y comuneros con los que viven en los anexos. Todos los apoyos que pueden recibir la comunidad casi nunca llega a esos sectores o anexos.

2. Conflictos de linderos entre comuneros que llegan hasta agresiones físicas.
3. Conflictos entre familias por linderos.

Para el primer caso, la asamblea general decide tomando en cuenta la trayectoria del comunero, es decir, su contribución a la comunidad cuando ocupó un cargo en la directiva comunal, su participación en faenas comunales, su solidaridad con los demás comuneros, que no «haya sido ingrato con la comunidad» cuando decidió migrar temporalmente, su respeto a las costumbres ancestrales, entre otros factores.

En este caso, el problema de fondo no tiene una solución directa, porque ante la falta de tierras en la comunidad muy poco puede hacer la directiva comunal. En la práctica, lo que hacen algunas familias indígenas para resolver este problema, es mantener los derechos posesorios de todos sus integrantes al interior de la comunidad en condiciones de equidad, aunque la ocupación del espacio sigue siendo compleja[92].

Para el segundo y tercer caso, se hace reflexionar en público a ambas partes, se invoca a que primen los intereses de la comunidad por estar por encima de los comuneros. Se convoca a los comuneros más antiguos, ex directivos comunales, o comuneros que conocen el problema para que opinen y ayuden a solucionar el problema de linderos. Los acuerdos son registrados en el libro de actas de la comunidad para evitar que se «retracten» o surja nuevamente el problema sobre el mismo asunto.

Sin embargo, en los últimos siete años aproximadamente, en Quehue se ha identificado una nueva tipología de tierras establecidas por los comuneros, como son las tierras ancestrales y las tierras comunales. Esto guarda relación con la existencia de comunidades indígenas con tierras originarias, con las características descritas anteriormente, lo cual se ha convertido en una fuente de conflicto al interior del territorio comunidad.

La distribución ancestral[93] de tierras para cada una de las familias de la comunidad no es proporcional en términos de cantidad de hectáreas. Esa distribución fue realizada tomando en cuenta otros criterios, como el número de integrantes de la familia, relaciones de poder del jefe de hogar y de la familia al interior de la comunidad, que el jefe de familia haya ocupado cargos directivos, quiénes han colaborado más con el ayni la minka, entre otros criterios[94].

La diferencia entre tierras ancestrales y tierras comunales es que las ancestrales se distribuyeron desde los orígenes de la comunidad y fueron transferidas de generación en generación, pero esa distribución no fue igualitaria sino equitativa. Y las tierras comunales son aquellas tierras que se redistribuyeron en los últimos años a través de una reestructuración total del territorio comunal, pero esa redistribución fue efectuada en partes iguales.

[92] En algunas comunidades indígenas de la Región del Cusco, en casos extremos la familia comunera decide apoyar económicamente al integrante de su familia para la adquisición de un terreno, en las periferias del distrito al que pertenece la comunidad, pero el comunero migrante mantiene los derechos para el cultivo y usufructo del territorio comunal sobre el cual ejerce posesión la familia.
[93] Distribución de tierras realizada por la asamblea comunal como máxima autoridad desde tiempos inmemoriales, los mismos que se han ido transfiriendo de generación en generación siguiendo las normas del derecho hereditario indígena.
[94] Al interior del territorio comunal es frecuente identificar por las diferencias de recursos a indígenas denominados «comuneros pobres» y «comuneros ricos», que por lo general se refieren a la cantidad y calidad de tierras que poseen.

Un ejemplo de esta nueva distribución de tierras es la comunidad de Chaupibanda, cuyos integrantes decidieron repartirse las tierras en partes iguales tocando a cada uno ellos a 15 Hás. Beltrán Huillca, comunero de esa comunidad, señala que:

> *«fue una decisión democrática tomada con acuerdo de todos los comuneros y porque se había convertido en una necesidad de la comunidad la nueva distribución de tierras por las diferencias que había entre uno y otro comunero. Ahora somos propietarios individuales. Solo se mantiene como tierra de todos, de la comunidad la parte que corresponde a la empresa comunal o las tierras dejadas para el pastoreo de altura».*

Pero, según el mismo Huillca, con esta nueva distribución es imposible poder satisfacer totalmente a todos los comuneros, surgiendo conflictos sobre el acceso al agua (manantiales u ojos de agua). Para resolver esas controversias interviene la directiva comunal, que casi siempre logra solucionar esos problemas. Las demás comunidades de Quehue aún no han procedido con la parcelación igualitaria de tierras.

No participación en faenas comunales

El incumplimiento de las obligaciones comunales establecidas en su norma escrita interna de mayor valor, como son los estatutos de la comunidad, es motivo de sanción al comunero que no cumple con esta misión. La sanción por lo general es pecuniaria, de acuerdo a la naturaleza del trabajo que debía realizar el comunero.

Abandono de familia

Se produce cuando el padre o la madre abandonan el hogar. Este acto se sanciona con la multa y el trabajo comunitario correspondiente. Previa conciliación entre las partes se define el mantenimiento del (los) menore(s). Debe existir un acuerdo de regreso al hogar para asumir las responsabilidades bajo pena de expulsión de la comunidad.

Robos

Los conflictos de orden patrimonial están configurados como los robos de cultivos y animales domésticos al interior del territorio comunal. Este delito se castiga con multas y trabajos comunitarios.

Abigeato

Para el problema del abigeato existen diferentes formas de resolver el caso:

1. Si el abigeo es de la comunidad lo resuelven en la comunidad y la sanción por lo general son multas o advertencias, y si es reincidente lo expulsan de la comunidad.
2. Si el abigeo es de otra comunidad o de otro lugar, la asamblea general de la comunidad decide si el caso lo resuelven en la comunidad o lo entregan al teniente gobernador o a la Fiscalía.

Si la asamblea decide ver el caso, trata primero de recuperar lo robado y luego lo entregan al Teniente Gobernador[95].

El problema del abigeato tiene una larga historia en el distrito de Quehue, pues durante muchos años la población comunera fue víctima de este delito. Dice un comunero de Huinchiri, «robaban los ganados a diario, no respetaban si era comunero pobre o rico».

En torno al abigeato se conocen muchas historias, como el del abigeo de apellido Montañez,

> *«Uno de sus últimos robos conmocionó a todas las comunidades, porque dejó sin ningún ganado a la familia del comunero Ceferino Huillca. La comunidad se organizó, hombres y mujeres hasta niños partieron en su búsqueda, para encontrar el ganado robado. Fueron muchos días de búsqueda, lograron recuperar algunas ovejas, pero no lograron capturarlo. Fue Sendero Luminoso quien acabó con él, lo mató» (relato de Hilario Callo Tapia comunero de Huinchiri actual Alcalde de la municipalidad distrital de Quehue).*

Según manifiestan varios comuneros entrevistados, el grupo terrorista Sendero Luminoso fue quien logró terminar con el abigeato, porque los mató cortándoles la cabeza. Esto ocasionó que muchos abigeos huyeran a otros lugares y no regresaran a Quehue. También contribuyó en su desaparición la organización comunal y las sanciones que aplicaban. Inclusive, las comunidades indígenas tuvieron que crear estrategias de captura colectiva para luego sancionar a los abigeos.

Actualmente hay muy pocos problemas de abigeato. Cuando son comuneros del distrito los juzgan en la comunidad, pero generalmente los abigeos son «foráneos»; en esos casos por lo general, luego de detenerlo y con las pruebas recogidas, lo llevan a pie y descalzo hasta la ciudad de Canas, distante a 6 o 7 horas desde Quehue, donde lo entregan a la policía, pero casi siempre lo sueltan. Esa actitud es la que genera desconfianza en la población respecto a la honestidad de la autoridad policial, porque presumen que aceptan pagos o coimas para que no proceda la denuncia y no investigan adecuadamente.

Riñas y peleas

Los enfrentamientos físicos y verbales, frecuentes entre comuneros al interior de la comunidad, se sancionan con trabajos comunales, y en casos extremos con multas, por considerar que afecta la tranquilidad de la comunidad, alterando su orden interno.

Sanciones

Las sanciones que se aplican en las comunidades de Quehue tienen naturaleza reinsertadora en base al trabajo para la comunidad. La sanción en la mayoría de casos es el desarrollo de tareas comunales a manera de rehabilitación.

[95] En las comunidades de Quehue la figura del teniente gobernador cumple un rol importante de respaldo a la administración de justicia comunal, no obstante no tener funciones propiamente vinculadas a la administración de justicia. Pero, la representación oficial del presidente de la República merece un reconocimiento como autoridad por parte de los comuneros.

Las sanciones son de diferente tipo de acuerdo al daño, la magnitud, el número de afectados y de acuerdo al criterio de la asamblea comunal o de la junta directiva. Las sanciones más comunes que pudimos identificar o que aplican las comunidades en Quehue son:

1. Pena privativa de libertad: Esta sanción generalmente se aplica en caso de robos o abigeato cometidos por comuneros de otras comunidades o personas de otros lugares. En los últimos años se aplicaron en casos de violaciones sexuales. Pero, más que una sanción es una medida preventiva, mientras se reúne la asamblea general para juzgar el caso o para derivarlo a la autoridad judicial competente.
2. Multas: La aplicación de multas puede variar entre S/. 30 a S/. 500.00 nuevos soles[96]. El monto depende de la gravedad de la falta o de los recursos que tenga el comunero que cometió un delito o falta.
3. Trabajos comunales: Principalmente los trabajos son para participar en faenas en tierras de la comunidad, de uso colectivo. Y en otros casos para elaborar adobes[97] en un promedio de 200 a 300 unidades. La cantidad de abobes depende de la gravedad de la falta.
4. Expulsión de la comunidad: Es la sanción considerada más fuerte aplicada a un comunero, y generalmente se aplica por reincidencia en casos de robos y cuando llegan a extremos en casos de violencia familiar.
5. Castigos físicos y corporales: Esta sanción es una medida extrema que tiene que ver con el tipo de delito cometido. Antes los castigos físicos eran fuertes, se flagelaba a los comuneros o se les castigaba con patadas, pero ahora esto ha disminuido, sólo se aplican en casos extremos.
6. Llamadas de atención: Más que una sanción es una advertencia para aplicar una sanción más fuerte en caso vuelva a cometer el mismo comunero otro delito o falta.
7. Devolución de tierras asignadas en posesión a la comunidad.
8. No inscripción en el padrón comunal por el período de un año. Esta sanción impide pastar en tierras comunales de uso colectivo de la comunidad.
9. Sanciones morales: Es considerada la más «vergonzosa», porque todos se enteran que el comunero es un ladrón, un abigeo. Por ejemplo, si capturan a un abigeo y si se comió al cordero, en el cuero del animal colocan la expresión «yo soy el abigeo de la oveja», y lo cuelgan en su pecho y así lo pasean por varias comunidades.

Cumplimiento de las sanciones

Las personas responsables de velar por el cumplimiento de las sanciones son los directivos de la comunidad designados por la directiva o por la asamblea general, dependiendo de la instancia en la que se vio el caso. Igualmente, estas personas son las encargadas de decidir en qué numero de días se debe cumplir una sanción.

En caso de incumplimiento de algunas de las sanciones impuestas a pesar de reiteradas exigencias para su cumplimiento, los encargados de hacer cumplir el castigo se apersonan a la casa

[96] Entre 10 y 165 dólares aproximadamente.
[97] Ladrillos de tierra con los que se construyen las casas en la zona andina.

del comunero y le quitan una oveja u otro bien que sea proporcional a la falta o delito cometido. Si se trata de quitarle una oveja o un ganado, éste es preparado y consumido por los faeneros, y el comunero que incumplió queda con un antecedente de desobediencia a la autoridad comunal o a la asamblea general, y en caso de ser infractor la sanción es más grave.

También se presentan casos en que el comunero que viene siendo juzgado por la asamblea general de la comunidad se pone «terco», es decir, a pesar de que existen suficientes pruebas de que cometió el delito, no quiere reconocerlo. En ese caso, se pone a disposición de la autoridad estatal correspondiente para que lo sancione.

Niveles de relacionamiento con autoridades públicas

Los niveles de relacionamiento con autoridades jurisdiccionales en el distrito de Quehue son muy puntuales. La fuerza de la organización comunal en la regulación del orden interno y social, basado sobre todo en las costumbres, se encuentra muy legitimada por la población.

Un ex Juez de Paz afirma que la población de la zona es de «armas tomar» y si hay excesos, lesiones, daños e incluso muertes en sus prácticas costumbristas, es mejor que ellos lo resuelvan, «nosotros sólo podemos aconsejar», expresa.

Tenientes gobernadores

Las directivas comunales coordinan con esta autoridad para que apoye a la población comunera en la regulación de la venta del alcohol, cuyo consumo es considerado como la causa principal de la violencia familiar que se produce en la población comunera. Se debe tener en cuenta que la persona del Teniente Gobernador, quien es poblador de la zona y en muchos casos integrante de alguna comunidad, se encuentra muy identificado con la problemática comunal y juega un rol importante en los niveles de relacionamiento de la justicia comunal con la justicia ordinaria.

Juez de Paz

Los pobladores comuneros de Quehue conocen las facultades que tiene el Juez de Paz, pero muy pocos acuden a esta autoridad. Eso se puede ver en los asuntos que registra el Juzgado. En algunas oportunidades, cuando la directiva o asamblea comunal no puede resolver casos de agresiones físicas entre sus comuneros, robos reiterados u otros delitos, derivan estos casos al Juez de Paz para que resuelva o lo canalice a la instancia correspondiente.

En casos donde son denunciados comuneros por terceras personas no comuneras, dependiendo del tipo de falta o delito, el Juez notifica al presidente de la comunidad a la cual pertenece el comunero denunciado con el objeto de que conozca la denuncia y también para solicitar información respecto a los contenidos del reglamento comunal, que es reconocido como ley interna para las comunidades. Las directivas comunales en ciertos casos invitan al Juez de Paz a sus asambleas generales para que «aconseje» sobre determinados procedimientos.

Fiscalía Provincial

La Fiscalía provincial, con sede en la capital de la provincia Canas, ha tenido mejores niveles de relacionamiento con la justicia indígena. Nos referimos a que ha tomado conocimiento de varios casos, resolviendo, no solo aplicando el Derecho del Estado, sino también en función a las prácticas comunales, pero esta última ha sido una medida aislada porque en instancias superiores fueron desestimadas estas decisiones jurisdiccionales.

Los casos que conoce la Fiscalía Provincial son delitos de hurto, generalmente lesiones y usurpaciones de tierras por despojo. En la mayoría de estos casos se ha logrado conciliar en la comunidad, por ser la instancia competente para evitar que procedan acciones penales en la vía ordinaria.

Cuando se presentan casos donde las comunidades o los indígenas son parte en la denuncia interpuesta, el Fiscal Provincial solicita copias de los libros de actas de la comunidad, el estatuto interno para tener pruebas y elementos que justifiquen que la instancia competente para resolver esos casos es la comunidad, o en todo caso la justicia ordinaria.

Al iniciar su cargo, el Fiscal Provincial cursó un oficio a todas las directivas comunales para que coordinen la organización de charlas en cada comunidad, para darles a conocer los alcances de la justicia comunal y en qué casos pueden coordinar con la Fiscalía. En su Despacho tiene una programación de visitas, las que se vienen cumpliendo según el cronograma establecido[98].

Policía Nacional del Perú

En Quehue no existe puesto policial. Como señalamos anteriormente, éste fue incendiado en la época de la violencia terrorista que vivió el país. Cuando existía el puesto, los niveles de relacionamiento eran más de confrontación y quejas.

En perspectiva, los niveles de relacionamiento que la población indígena espera de la policía es que ayude en la detención de delincuentes, sobre todo de personas foráneas que vienen a robar a las comunidades. La limitación que encuentran es la distancia que hay que recorrer para llegar al puesto policial ubicado en la capital del distrito (Canas), 40 minutos en carro particular y seis o siete horas aproximadamente a pie, según manifiestan los comuneros.

Pero lo que no extrañan de la autoridad policial es la función de guardar el orden interno, porque esa función fue reemplazada por la seguridad ciudadana como señalamos anteriormente.

La policía nacional de Canas, ubicada en la capital de la provincia a donde pertenece Quehue, es la entidad que ha venido adiestrando a los integrantes de la seguridad ciudadana para que cumplan determinadas funciones, como el control del orden interno en el distrito.

Consultados algunos pobladores de la parte urbana del distrito y autoridades municipales del mismo, señalan que sí han solicitado que se construya nuevamente el puesto policial o que se deleguen oficiales a la zona. Pero al parecer es solo una buena intención, porque en la práctica nadie hace seguimiento a ese pedido y la población tampoco presiona para que así sea.

[98] Esta coordinación con las comunidades ha sido iniciativa del actual Fiscal Provincial, quien de manera personal ha decidido aplicar las normas vigentes respecto a las comunidades campesinas y su potestad de administrar justicia.

Lo cierto es que en el distrito de Quehue el Estado ha dejado de cumplir la función que le corresponde de guardar el orden interno a través de la policía nacional, delegando tácitamente esta función policial a la población indígena comunera.

Como conclusión de este estudio de caso, podemos afirmar que la administración de justicia comunal constituye un espacio legitimado para resolver los problemas que se presentan principalmente entre comuneros, sean de una misma comunidad o de dos diferentes. Los procedimientos que utilizan con el transcurso de los años se han ido modificando y readaptando, de acuerdo a las múltiples influencias y a los procesos de aculturización que vienen sufriendo las comunidades.

La importancia de la justicia comunal radica en que han logrado restablecer la paz social y mantener un control del orden interno en el territorio comunal donde ejercen jurisdicción. Sin embargo, la tarea pendiente está en construir los niveles de comunicación y coordinación con las instancias de la justicia ordinaria, cuyas autoridades de momento no conocen en su integridad los alcances y la forma cómo se ha desarrollado la administración de justicia comunitaria.

2.2 EL RELACIONAMIENTO ENTRE SISTEMAS DE JUSTICIA INDÍGENA Y ESTATAL

2.2.1 El conflicto indígena

Históricamente, en los Andes, el conflicto social siempre ha estado presente. Abundantes estudios describen los conflictos que se produjeron desde el siglo XVI, tanto en la sierra como en la zona de selva del Perú. Las poblaciones indígenas y nativas (los «indios» coloniales) como actores históricos son uno de los protagonistas de estos conflictos, de los cuales podemos identificar tres momentos importantes que responden a su vez a varios problemas también históricos:

1. La conquista española, la imposición forzada de la religión cristiana y la resistencia de parte de la población autóctona.
2. La crisis del poder colonial español y el estallido de insurrecciones andinas en el siglo XVIII.
3. La respuesta de la población indígena a las guerras y a los esfuerzos de construcción nacional de los criollos durante el siglo XIX.
4. Las estrategias y dilemas políticos de los indígenas especialmente andinos en el contexto de las políticas populistas y radicales en el siglo XX.

En cada una de estas etapas del conflicto étnico social, se buscaba el reconocimiento del poblador indígena como parte del Estado. Su incorporación al sistema jurídico nacional significaba el reconocimiento de su condición ciudadana como sujeto de deberes y derechos. En términos ideológicos, las rebeliones subrayarían la persistencia de identidades étnico-raciales divisorias que reducían la discusión de orden y cohesión nacional a una retórica elitista al margen de la mayoría popular, mayoritariamente indígena y campesina (Bonilla 1990:204)[99].

[99] Steve Stern compila una serie de trabajos referidos a las luchas indígenas desde el siglo XVIII al XX.

Si bien los conflictos de las comunidades indígenas, en los tres períodos señalados eran contra el poder político constituido, recién a finales del siglo XIX[100], y durante el siglo XX podemos identificar algunos niveles de relacionamiento entre el sistema normativo indígena con el sistema jurídico nacional.

El conflicto social ha sido siempre una característica de las sociedades rurales, con sus particularidades y relaciones de poder más o menos articuladas en algunos casos. Frente a los conflictos inter e intracomunales, las poblaciones indígenas fueron diseñando sus propios mecanismos para administrar justicia, siguiendo prácticas culturales propias. Podríamos decir que han sido más casuísticos los niveles de relacionamiento entre su sistema normativo con el sistema jurídico nacional hasta antes de la década del 70.

2.2.2 Las experiencias del relacionamiento en la Reforma Agraria: Tribunal Agrario y Juzgados de tierras

Los niveles de relacionamiento entre el sistema normativo indígena y el sistema jurídico nacional encontrarán espacios más articulados a partir de la década de los años 70, cuando se produce la reforma agraria en el país. Más concretamente, con la creación del Tribunal Agrario y los juzgados de tierras especializados para ver el problema de la tenencia de tierra de las comunidades indígenas.

Si bien, este nivel de relacionamiento no estaba dirigido propiamente a interpretar o cuestionar la administración de justicia indígena, sí tuvo que tomar en cuenta la forma cómo las comunidades indígenas resolvían sus problemas y conflictos vinculados a la tenencia y uso de la tierra. Esto se debe a que el Tribunal Agrario se apropió de determinados procedimientos que utilizaban las comunidades indígenas para resolver sus conflictos por la propiedad comunal y por el usufructo de la misma.

A continuación veamos cómo fue esta experiencia:

• *El Tribunal Agrario*

Durante el proceso de reforma agraria, el viejo conflicto campesino-terrateniente aparece reformulado por la presencia de un Estado expropiante, que eliminando el latifundio afectó la gran propiedad, otorgando tierras a los campesinos sin tierras y a las propias comunidades indígenas que carecían de tierras aptas para la agricultura principalmente[101].

[100] En el siglo XIX las fotos en blanco y negro del fotógrafo cusqueño Chambi reflejan los pasos de los indígenas en el poder judicial, con una figura humillada y un rostro abrumado por no saber qué se decía en la Corte, dado que el proceso era en castellano. También se tienen algunos registros desde el movimiento indigenista de la época; los casos que se ventilaban casi siempre eran denuncias de hacendados o ciudadanos de la ciudad contra los indígenas por robo o por prácticas ocultas como llamaban a la ceremonia del pago a la tierra. No hemos podido registrar denuncias de indígenas a personas no indígenas a título particular, pero sí de comunidades indígenas a hacendados por problemas de tierras.

[101] Es importante precisar que la Reforma Agraria no reguló la propiedad de la tierra de las comunidades indígenas, cuya existencia era anterior al proceso de reforma. Las llamadas comunidades indígenas con tierras originarias, sólo litigaron ante el Tribunal Agrario en la medida que su propiedad era afectada por los procesos de delimitación de terrenos expro-

La reforma agraria, para responder a los conflictos que ocasionarían la expropiación de la gran propiedad, creó la jurisdicción agraria con solo dos instancias el Tribunal Agrario y los juzgados de tierras para mediar el conflicto.

Se creó el Tribunal Agrario como órgano jurisdiccional encargado de conocer y resolver en instancia definitiva los conflictos y controversias que surgen con motivo de la legislación de reforma agraria, aguas y tierras eriazas y temas de derecho agrario en general.

Con los temas asignados como competencia de la jurisdicción agraria, el Estado se acercaba directamente a un histórico conflicto indígena: la propiedad de la tierra. El relacionamiento entre el sistema normativo indígena y el sistema jurídico nacional, se produce con la aplicación de un conjunto de principios que regulaban el procedimiento ante el Tribunal y los Juzgados. Principios que se convirtieron en norma fundamental del procedimiento agrario, produciéndose, según Luís Pásara, la ruptura del Derecho. Por ejemplo, cuando el juez agrario discute públicamente la aceptada división entre la verdad real y la verdad legal que sólo consta en el expediente del litigio (Pásara: 1978).

Estos principios son: la celeridad, sumariedad, gratuidad, facultad inquisitiva del juez, facultades de oficio para amparar adecuadamente el derecho, facultades tuitivas, concentración de pruebas y la facultad *ultra petita* y *extra petita*. Además, el requisito para que el juez agrario tenga que hablar quechua y que sea él mismo quien dirija los trabajos de campo para verificar *in situ* el derecho pretendido, acercaban al poblador indígena al sistema jurídico nacional de administración de justicia, no con la pretensión de favorecer a una de las partes, sino de reconocer e interpretar una realidad diversa que no estaba considerada en el ordenamiento jurídico nacional hasta ese momento. (Rivera: 1991).

Por ejemplo, aplicando los principios de la reforma agraria, la jurisprudencia del Tribunal Agrario ha establecido que el juez tiene facultades para resolver más allá de lo planteado por las partes, aplicando el principio *ultra petita*. Este principio era novedoso en la época, frente al monopolio del Poder Judicial, sobre todo en términos procedimentales. Una sentencia del Tribunal Agrario señalaba:

> *«al contrario de la normas del proceso civil (el juez puede) sobrepasar el pedido de la parte en cuanto no envuelva limitación del derecho de defensa o sea cuando se fundamente en hechos que aun cuando no fueron especificados en la petición inicial hayan sido discutidos y debidamente probados (Causa Nº 543-70)» (Pásara 60:1978).*

El relacionamiento con el sistema normativo indígena, como señalamos anteriormente, se produce cuando se aplican algunos de estos principios, como la celeridad, sumariedad del procedimiento, concentración de pruebas. Asimismo, los procedimientos no eran nada ajenos al sistema de resolución de conflictos comunales indígenas, como se pudo ver en los estudios de casos presentados. Incluso, en los inicios de constitución de las rondas, algunos directivos recuerdan su paso por los Juzgados de Tierras, manifestando lo rápido que se resolvían los casos. Además, recuerdan que el Juez Agrario conocía la realidad de las comunidades, lo que no sucede ahora con

piados a particulares por el Estado. Y, cuando eran beneficiarios de adjudicaciones de tierras producto de reforma agraria por carecer de tierras bajo riego.

los fiscales y jueces. (Testimonio de Julián Rojo comunero de Ocongate y uno de los fundadores de las rondas campesinas en ese distrito).

• *Los Juzgados de tierras*

Mención especial merece el trabajo realizado por los juzgados de tierras, porque nos permite un acercamiento más detallado para conocer las razones que motivan a las comunidades indígenas presentar sus pretensiones ante esta instancia.

Débora Urquieta, en su trabajo de investigación sobre los Juzgados de Tierras en la Región de Cusco, agrupa las pretensiones comunales en tres aspectos:

1. Activa, son los casos donde las comunidades indígenas acudían al juzgado motu proprio, sea porque pretendían el reconocimiento de algún derecho, o porque se sentían afectadas y quisieron proteger aquello que sienten que les corresponde. La contraparte es siempre un particular, que puede ser un tercero no comunero, o un comunero integrante de la comunidad demandante o de otra comunidad
2. Pasiva, se produce cuando las comunidades eran demandadas y se veían obligadas a responder ante los requerimientos de un tercero, que a su vez es un particular que puede ser o no comunero.
3. Intercomunal, es el que registra menor número de casos, es decir, las comunidades preferían resolver el conflicto entre comunidades, sin pasar por los juzgados de tierras. Dicho sea de paso, eran muy frecuentes los casos por temas de linderos, como se pudo comprobar años más tarde cuando se implementa la Ley de Deslinde y Titulación del territorio comunal.

Lo que discutieron ante terceros las comunidades fueron cuatro materias: prioritariamente reivindicación, interdictos de retener, de recobrar y deslindes. Sin embargo, aún resultaba complejo para algunos ciudadanos de la época aceptar que existiera un Juzgado dentro de la estructura de administración de justicia nacional, que estuviera especializado en resolver los problemas de las comunidades indígenas sobre sus derechos de propiedad. Urquieta en su investigación identifica que:

> *«828 expedientes aparecen registrados los requerimientos que los Juzgados Civiles, de Instrucción, Mixtos formularon ante la Oficina de Comunidades Campesinas, de información sobre si determinados comuneros o comunidades están amparados o no por la Ley de reforma agraria, para posteriormente derivar el expediente al Fuero Agrario tramitarlo en su jurisdicción administrativa, es decir para determinar la competencia correspondiente. La cifra revela el alto número de contiendas de competencias y la pugna de intereses particulares por sacar del Fuero Agrari… especializado las disputas de las comunidades campesinas; y al mismo tiempo la obligatoria consulta que los jueces de otras materias debieron formular a los agrarios» (Urquieta 125: 1993).*

La experiencia que los Juzgados Agrarios nos dejan, es la importancia que tiene para el Juez conocer de cerca la problemática socio-cultural de las comunidades indígenas.

El Juez Agrario era un juez especializado en temas comunales, que además de su formación jurídica como abogado, debía conocer la racionalidad indígena en torno a la problemática de la tierra. Administrar justicia con esos dos componentes en su formación, era una garantía para la administración de justicia, pero también la normatividad legal de la época lo permitía, lo que no ocurre en la actualidad. Los Juzgados Agrarios han sido desactivados y todas sus competencias remitidas a los juzgados civiles, los cuales resuelven en la actualidad casos de tierras comunales aplicando la legislación civil estatal, es decir, la misma que se aplica para cualquier tipo de propiedad a nivel nacional.

2.2.3 El Rimanacuy: conversando, dialogando

Aunque no fue propiamente un espacio de relacionamiento entre sistemas normativos, el primer Rimanacuy[102] en 1986, fue el espacio donde el Estado y representantes de todas las comunidades indígenas y nativas del país discutieron y debatieron por primera vez de manera directa durante 3 días, a través de 21 comisiones de trabajo, diferentes temas que los relacionaba con el Estado (instancias administrativas y judiciales) o los distanciaba de éste. Los temas de las comisiones fueron:

1. Propiedad y tenencia de tierras, reforma agraria y problemas legales
2. Recursos y producción
3. Intercambio y comercialización
4. Créditos y financiamiento
5. Condiciones de vida y servicios sociales
6. Organización comunal y relaciones con el Estado y otras instituciones (Poder Judicial)
7. Microrregiones
8. Derechos humanos

En relación al debate sobre los aspectos legales de las comunidades, se pueden resumir en dos: la inadecuada legislación comunal y nativa, y la deficiente administración de justicia, incompatibles ambas con la realidad socioeconómica y cultural o adversa a los intereses comunales.

Los directivos comunales dieron a conocer los problemas legales más frecuentes en ese entonces, que eran: el reconocimiento oficial de su territorio (deslinde y titulación); interferencia de funciones entre autoridades comunales, políticas, municipales, judiciales (jueces de paz y fiscales principalmente); autonomía comunal versus el estatuto de comunidades dado por reforma agraria, donde se impone a las comunidades indígenas que asuman una modalidad organizativa más vinculada a

[102] Palabra Quechua que significa «Conversemos», usada para designar foros de encuentro entre el Estado y la población en el primer gobierno de Alan García.

un sindicato, totalmente ajeno a su realidad organizativa[103]; y los procesos judiciales interminables entre comunidades y terceros, que por lo general eran sobre la propiedad de la tierra, y delimitación de linderos. Estos terceros por lo general eran particulares y la propia Iglesia Católica.

La importancia del Rimanacuy es que se convirtió en un espacio de encuentro y relacionamiento entre la autoridad mayor «Estado», «Gobierno Central», representado por el Presidente de la República[104], quién participó en las plenarias de las comisiones de trabajo, y en donde la población indígena pudo expresar directamente sus problemas y plantear también alternativas de solución.

Fue interesante el debate sobre la interferencia de funciones entre la comunidad indígena con los jueces de Paz y fiscales, pues los representantes comunales expresaron los mecanismos de resolución de conflictos que tenía la organización indígena para resolver sus problemas, y el Juez de Paz no sólo era ajeno a esa realidad, sino que los sancionaba «sin conocer bien sus costumbres». Además, los representantes comunales señalaron que sus problemas legales «nadie los resuelve».

Los resultados del Rimanacuy se plasmaron en la nueva Ley de Comunidades Campesinas, que se dictó en 1986 y que continúa vigente hasta la fecha con algunas modificaciones, y en la Ley de Deslinde y Titulación del territorio comunal, que se dictó en 1987. Estos dos instrumentos legales fueron la respuesta a la principal problemática, planteada y largamente debatida: la propiedad de la tierra comunal y su saneamiento.

El Rimanacuy fue un espacio de diálogo directo En la misma lógica, consideramos que un Plan de diálogo que tenga como objetivo establecer los lineamientos del relacionamiento entre el sistema normativo indígena y el sistema jurídico nacional, debe darse con presencia de quienes toman la decisión política en materia de administración de justicia en el país; la sola presencia de jueces y fiscales y representantes indígenas no es suficiente.

2.2.4 El «nuevo» relacionamiento

¿Cuáles serían las perspectivas o mecanismos para este nuevo relacionamiento que en realidad es un viejo problema de la organización indígena con las autoridades judiciales como jueces de paz, jueces mixtos, fiscales? Solo como algunos lineamientos iniciales, podemos señalar lo siguiente:

Como primer paso, consideramos que es importante conocer de cerca el funcionamiento de ambos sistemas, dado que son dos lógicas de interpretar e intervenir en un mismo tema, a través de procedimientos, mecanismos de resolución de conflictos, leyes, entre otros. Consideramos que este punto no está suficientemente desarrollado en las estructuras oficiales de la administración de justicia en el país.

[103] Durante el proceso de Reforma Agraria el gobierno dictó el D.S. 037-70-AG donde se establece la forma como deben organizarse las comunidades indígenas, más vinculadas a una organización cooperativa, sin considerar que éstas ya estaban organizadas, generando fricciones y conflictos.

[104] Antes del Rimanacuy la forma como llegaban al Presidente de la República, era a través de los llamados «memoriales», que eran escritos redactados por lo general por abogados cuyos contenidos complejos no reflejaban siempre la demanda indígena. Y muy pocos de estos memoriales merecieron respuesta directa a quien lo enviaba.

En segundo lugar, conociendo lo anterior podremos establecer los puntos de relacionamiento y no relacionamiento entre ambos sistemas. Esto nos permitirá dialogar sobre los límites que debe tener el sistema normativo indígena, en materia de derechos humanos por ejemplo, y reconocer y aceptar determinadas prácticas consuetudinarias de las poblaciones indígenas, por parte no sólo de las autoridades judiciales sino también de las autoridades del legislativo.

En tercer lugar, registrar qué temas están litigando actualmente los indígenas sea a título particular o como comunidad ante las diferentes instancias del Poder Judicial, información que se puede identificar en las instancias locales del sistema de administración de justicia, espacio donde más presencia tiene la problemática comunal. Los resultados de los estudios de caso nos acercan a esa información.

El resultado de este proceso nos permitirá diseñar lineamientos sostenibles para establecer los niveles de relacionamiento entre el sistema normativo indígena y el sistema jurídico nacional.

2.2.5 El Derecho y la racionalidad normativa indígena

A continuación, presentamos algunos de los temas que están en cuestión en relación al primer paso del relacionamiento establecido anteriormente, como es el conocimiento de la racionalidad indígena para administrar justicia y cómo se relaciona o no con el sistema jurídico nacional. Esto implica conocer las diferentes concepciones de «lo jurídico» y «normativo», en sociedad multiculturales como la peruana.

Durante el desarrollo de los estudios de caso, hemos comprobado que el «Derecho Indígena» es muy poco conocido e incluso desconocido para muchos ciudadanos peruanos, especialmente para las autoridades jurisdiccionales, quienes ven como una experiencia casuística y muy lejana la administración de justicia indígena.

Por esta razón, hemos considerado importante incorporar en el trabajo de los estudios de caso, algunos alcances de contenidos de lo que es el Derecho Indígena peruano, y que es utilizado por las comunidades indígenas para administrar justicia.

2.2.5.1 Entre el individuo y la comunidad

Los pueblos indígenas no conciben al individuo, el mismo que para la tradición jurídica es sobre todo un ser solitario, individualizado frente a los demás. Su vida en el espacio público está caracterizada por la división del trabajo, la especialización para poder satisfacer sus necesidades y el reconocimiento como «sujeto» de determinados derechos propios.

El «sujeto» para el sistema normativo moderno está relacionado a una serie de concepciones secundarias indispensables para su existencia, como la autonomía, espontaneidad, soberaneidad, individualidad, personalidad, responsabilidad y autenticidad, que expresan de una u otra manera el mito fundante de la modernidad occidental (Esterman: 1998). Para el hombre indígena, el «sujeto» que no existe como tal, es el centro de su actividad, es el punto de partida para el conocimiento del mundo y es sobre todo relacionalidad. El sujeto indígena es un sujeto colectivo, comunitario; los derechos de grupo tienen mayor relevancia frente a los derechos individuales.

Para los indígenas no existe el individuo, sino la persona, que no puede ser concebida como un ser aislado de un todo, de un colectivo. Su concepción del mundo es holística e integral. Las características principales de esta concepción son el colectivismo, basado en determinados principios como la reciprocidad y el apoyo mutuo: el *ayni*.

Los pueblos indígenas no conciben al individuo sino a la comunidad. Para los indígenas se torna conflictivo, culturalmente hablando, la separación de los derechos de los individuos y de la comunidad de la cual forman parte. Por ello, cuando se afectan los derechos de las personas indígenas es imposible no afectar a la integridad de la comunidad. En esta lógica se producen las prácticas jurídicas del sistema normativo de las poblaciones indígenas, especialmente a través de las rondas campesinas. Un robo, un acto de abigeato, constituye un hecho que no sólo atenta contra el propietario de un bien o un ganado, sino contra toda la comunidad, por haber quebrado o interrumpido la paz social que caracteriza sus vidas.

Para los indígenas, las fuentes de su «derecho», de su sistema normativo, son dos: el territorio[105] y la comunidad. Una agresión, un no reconocimiento a estos dos elementos, dan origen al conflicto, sea que esta agresión provenga por parte de personas ajenas a la comunidad, y con mayor razón si son personas de la propia comunidad.

Si hablamos de derechos individuales para las poblaciones indígenas, el derecho a la vida, por ejemplo, no es concebido como un derecho de cada persona, sino ese derecho se traduce a su existencia como pueblo. En cuanto al derecho de propiedad, es decir, el derecho de cada individuo para acceder a la propiedad de la tierra o de un bien inmueble, para los indígenas corresponde más bien al derecho a su territorio.

Las poblaciones indígenas no conciben la clasificación de los derechos ni su jerarquización, porque separar los derechos de las personas de los derechos de los elementos de la naturaleza (como son las plantas, los recursos minerales e incluso los propios animales) es fuente de conflicto. Además, porque los recursos naturales son percibidos e interpretados culturalmente por los indígenas como seres vivos equivalentes a los seres humanos, y por tanto tienen derechos que deben ser respetados.

Precisamente, los conflictos con las poblaciones nativas se producen por la agresión al territorio en que viven, el mismo que está compuesto por ingentes recursos naturales que son explotados por terceros incluidos el propio Estado, y regulados por el mismo sistema normativo estatal sin respetar las prácticas sociales y normativas que sobre esos recursos tienen las poblaciones indígenas[106].

El tema que genera debates en la relación individuo-comunidad se produce cuando las decisiones de la comunidad afectan la autonomía del individuo.

[105] El territorio es entendido como una integralidad, es decir, no solo es el espacio físico, sino los elementos que se encuentran, como son los recursos naturales.

[106] Los procesos de explotación de recursos naturales como gas, petróleo efectuados por el Estado a través del sistema de concesiones siempre se dan en condiciones desventajosas para las poblaciones indígenas. No se toman medidas para respetar la memoria colectiva de los indígenas (cementerios), ni se toman medidas para mitigar los impactos que generan las actividades mineras principalmente.

2.2.5.2 Los principios de los sistemas normativos

Al igual que el sistema jurídico nacional, el sistema normativo indígena está fundamentado en ciertos principios que orientan la interpretación de costumbres y prácticas sociales normativas.

Para el sistema jurídico nacional, los principios contribuyen a interpretar y aplicar el sistema normativo, reconociendo determinados valores fundamentales del Derecho que deben ser respetados por todos. Según Luís Prieto Sanchís, una teoría fuerte de los principios es:

> *«…algo lógica y cualitativamente distinto de las normas, sirve para demostrar —nada menos— que el horizonte de la normatividad no se agota en aquellos estándares de conducta que cuentan con respaldo institucional, sino que abre el mundo de la moralidad… o de exigencias de justicia que se suponen objetivas y susceptibles de conocimiento, componiendo así un orden indiferenciado de moralidad y Derecho, donde los principios, situados en la cima del sistema, dotarían de sentido y de coherencia valorativa a cada una de las reglas y decisiones particulares (…). Permite resolver con los materiales y argumentos que proporciona el propio sistema» (Prieto Sanchís 1992:131).*

El sistema normativo indígena se manifiesta en un conjunto de principios fundamentales, que son la expresión material de su cosmovisión. Para Estermann: *«en el fondo se trata de una racionalidad andina pero en cuanto a sus principios básicos y lógicos. Cada pensamiento, cosmovisión y hasta mito y fe tienen su lógica, una cierta forma intelectual regulativa (normatividad racional) que no tiene que ser necesariamente la forma occidental…»* (Estermann 1998:113).

Los principios indígenas que entran en contradicción y son fuente de conflicto con el sistema normativo nacional, son los que a continuación presentamos. A partir de su comprensión e interpretación se deben tejer los mecanismos de relacionamiento entre el sistema normativo indígena y el sistema jurídico nacional:

- *Principio de la relacionalidad*

  Mediante este principio, para los indígenas todo está relacionado, conectado, articulado. Pero no debe entenderse como una concepción monista, pues se trata de una relacionalidad muy particular, que implica una gran variedad de formas de regular la vida, como: la reciprocidad, complementariedad y correspondencia en aspectos como el afectivo, ético, de la representación, el medio ambiente. Son relaciones que surgen producto de la convivencia en sociedades pequeñas, sociedades cara a cara, donde todos se conocen y comparten, sobre todo un mismo territorio.

  En el pensamiento andino, el entorno físico, pero también social, es la concreción de la realidad a través de la relacionalidad integral.

- *Principio de correspondencia*

  Según este principio, para las poblaciones indígenas todos los aspectos de la realidad se corresponden de manera armoniosa, en todos los niveles, categorías y en sus propios usos y costumbres, como expresión de sus prácticas normativas. No se debe entender este principio como sinónimo de equivalencia, porque la correspondencia es relacional; es la realidad expresada en las diferentes esferas como el *hanaq pacha* «lo celestial», el

kay pacha «lo terrenal». La correspondencia terrenal está representada entre lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, lo mítico y lo humano.

Para la concepción normativa indígena, la correspondencia también incluye relaciones de tipo simbólico, ritual, festivo, de regulación de sus prácticas culturales, de celebración. Es una correlación simbólica de la representación. La presencia simbólica no es una representación sino una *presentación,* que tiene sus propios efectos y desarrollo lógico no-causales, son de correspondencia.

Una de las manifestaciones simbólicas festivas la podemos identificar cuando las rondas campesinas, al final de un encuentro, celebran sus decisiones bailando si el conflicto se ha resuelto satisfactoriamente para ambas partes. No son festivos si el tema materia de conflicto continúa y la ronda no pudo resolver. La expresión «se ha hecho justicia», muy utilizada por las rondas, es sinónimo de correspondencia, porque consideran que la decisión adoptada para resolver el conflicto ha sido la «más justa», razón por la cual las partes están conformes con los acuerdos e inclusive con las sanciones, retornando la tranquilidad a la comunidad o la llamada «paz social».

Las sanciones a abigeos, ladrones y a los comuneros que han atentado contra algunas normas de convivencia comunal, se llevan a cabo al pie de los cerros, junto a las lagunas, porque esos «apus» (divinidades telúricas) son la expresión del castigo superior al meramente humano y social.

De esta manera, podemos hablar de una mediación simbólica del sistema normativo indígena, mas no de una mediación conceptual, causal, procedimental, propia de la cultura jurídica del Estado, donde para cada tipo de delito hay una sanción pre-determinada, un código, una ley que la regula, y un procedimiento establecido. No se puede salir de ese formato porque se va contra el orden pre-establecido.

El orden lógico formal de la producción normativa puede darse

«Únicamente cuando la acción normativa tiene como resultado el establecimiento de una relación normativa entre la autoridad y el sujeto, comienza a existir una norma. Para ello es necesario que el sujeto reciba la norma dictada por la autoridad; en esto consiste el aspecto pasivo de la creación normativa que también es esencial para el surgimiento de la norma. La recepción de la norma no consiste meramente en que el sujeto percibe de alguna manera (oye o lee) el mensaje lingüístico emitido por la autoridad normativa. El sujeto no puede recibir una norma, a menos que pueda hacer lo que la norma ordene o permite. Su capacidad de actuar conforme a lo prescrito por la norma es un presupuesto para la existencia de la norma» (Alchourrón y Bulygin: 1978).

La producción normativa indígena no emana de una autoridad normativa, sino de un conjunto de costumbres colectivas que están presentes siempre y en casi toda la vida de los indígenas. Prácticas normativas que no pueden desvincularse (si no sólo para fines simplemente analíticos) de las costumbres en general, con las cuales están estrechamente ligados. De otro modo, es difícil discernir cuáles son las costumbres en general, y cuáles son las costumbres jurídicas o el sistema normativo indígena en particular.

- *Principio de complementariedad*

  Este principio para la cultura andina es la especificidad de los dos principios anteriores, la correspondencia y la relacionalidad.

  Para el sistema normativo indígena, lo particular es solo una parte necesaria y complementaria, que al integrarse con otra parte hace una entidad completa o complementaria. Pero esa integración no puede ser con cualquier parte, sino con su complemento, que por lo general es su opuesto; por ejemplo, lo masculino con lo femenino, la hembra y el macho, el día y la noche, el cielo y la tierra, el sol y la luna.

  Esta integración armoniosa de elementos naturales y materiales es la unión e inclusión dinámica de los opuestos, que no son considerados como elementos contradictorios que podrían limitar un proceso transformador, sino son elementos dinamizadores del propio proceso, y de una realidad que se complementa.

  Esta relacionalidad de opuestos que se complementan, no es lo mismo que los principios lógicos racionales del Derecho moderno. Para la lógica jurídica una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez, pues se trataría de una contradicción formal, de una incompatibilidad de contenidos. Para el derecho formal, la conjunción de dos proposiciones contradictorias dará lugar a una matriz valorativa lógica, cuyo resultado será siempre el valor de la falsedad.

  Este principio indígena entonces en alguna medida cuestiona la validez universal de las normas dentro del sistema normativo del Estado y del Derecho.

  El pensamiento jurídico moderno tiene como presupuesto la unidireccionalidad del sistema normativo y la progresividad del proceso de construcción del Derecho. El sistema normativo indígena no comparte ninguno de estos presupuestos.

2.2.5.3 Oralidad e ideología

En base a todo lo señalado, consideramos que la razón como creación occidental no puede transculturalizarse sin más, pero la racionalidad, como concepto emancipado de la razón, abre las puertas para ser usado en un diálogo intercultural como un punto de encuentro entre varias culturas y entre diferentes sistemas normativos de esas culturas.

Racionalidad es: *«un cierto modo de concebir la realidad, una manera característica de interpretar la experiencia vivencial, un modo englobante de entender los fenómenos, un esquema de pensar una forma de conceptualizar nuestra vivencia, un modelo de presentar o representar el mundo» (Estermann 88:1998).*

La racionalidad andina es el resultado de un esfuerzo integral, colectivo, emocional y vivencial del hombre indígena para ubicarse en el espacio, en el mundo que le rodea. Esta ubicación espacial-temporal del poblador indígena se manifiesta en una experiencia valorativa, interpretativa, ordenada, simbólica y oral de un modo de vida. Ese modo de vivir no es la racionalidad en sí misma, sino una de sus expresiones, que en el caso del sistema normativo indígena es la manifestación de principios, normas y símbolos para resolver los conflictos y retomar la paz comunal.

La razón también está presente en la estructura del Derecho, pero como producto de una actividad interpretativa o de un esfuerzo científico y técnico para la creación de la norma que emana de una autoridad superior: el Estado.

La creación interpretativa y científica del Derecho basado en una coherencia lógica interna, es la que entra en cuestión cuando las normas no integran a todos los ciudadanos de un Estado, formalmente reconocen derechos para todos, pero ese «todos» son determinados sectores de la población, dejando al margen a sectores tradicionalmente excluidos de la vida nacional como son las poblaciones indígenas.

La crítica a la interpretación tradicional se presenta como una consecuencia de nuevas concepciones jurídicas; así sucede con la visión sociológica que pretende incorporar al Derecho a una realidad más amplia que la simple voluntad del Estado. Ello conduce, lógicamente, al reconocimiento del pluralismo de fuentes y, por tanto, a la flexibilización de la actividad interpretativa que en el plano hermenéutico permite el recurso a fuentes extra-sistémicas (Prieto Sanchís: 1997).

Precisamente si queremos encontrar o fortalecer los puntos de encuentro en el relacionamiento entre el sistema normativo indígena y el sistema jurídico nacional, tenemos que acudir a las teorías del pluralismo jurídico y de la interculturalidad que, desde una perspectiva sistémica, nos permitirán encontrar los nexos entre ambos sistemas que contribuyan a construir una administración de justicia inclusiva.

El camino ya no está solo en la interpretación del marco constitucional, que en su artículo 149 señala:

> *«Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial».*

Sobre esto se ha escrito y debatido bastante desde 1993 y creemos que el debate y la interpretación de este artículo continuarán. El reto está en la operacionalización de ese artículo constitucional, sobre todo cuando señala que la «Ley» establecerá la forma cómo deben coordinar las instancias del Poder Judicial con la jurisdicción especial. Los niveles de coordinación o relacionamiento existentes a la fecha son muy débiles.

La construcción de los niveles de relacionamiento, cuyos pasos estratégicos hemos señalado, puede ser el camino para la creación de la jurisdicción especial de las comunidades indígenas como lo manda la Constitución. Sin embargo, esa construcción tiene que hacerse principalmente desde la lógica indígena, para poder tener una posibilidad de efectuarse de manera duradera.

El marco legal supranacional, donde cualquier edificación de un sistema de relacionamiento intercultural tiene de hecho su espacio legítimo, debe ser el convenio 169 del OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que ha sido ratificado por el Estado peruano en 1994, formándose así un edificio mega-legal donde, por un lado la Constitución nacional esté supeditada al acuerdo internacional suscrito, y por otro lado los sistemas normativos indígenas jurídicos y de aplicación de la justicia cumplan con no impugnar o desconocer el sistema jurídico nacional.

2.3 CONCLUSIONES

Funcionamiento de los sistemas de justicia indígenas

Los mecanismos de resolución de conflictos que vienen implementando las rondas campesinas, aplicando y creando sus propios sistemas normativos, constituyen una garantía para la seguridad de la población indígena en el sector rural. La disminución de varios delitos que eran muy frecuentes en el ámbito comunal, como es el abigeato, es prueba de la efectividad de las rondas. Estos resultados de las acciones ronderas lo reconocen las propias autoridades judiciales y policiales.

Adicionalmente, desde hace algunos años los jóvenes dirigentes indígenas vienen introduciendo ciertos cambios en la organización comunal y rondera, consecuencia principalmente de sus experiencias migratorias temporales de índole económico y laboral a las ciudades. También se puede comprobar, que algunos cambios que impulsan se deben a las experiencias formativas en instituciones universitarias o técnicas que vienen cursando principalmente en la ciudad del Cusco. Experiencia que otorga al joven indígena nuevas perspectivas a futuro para su organización comunal, sin dejar de lado sus costumbres.

Los cambios impulsados directa o indirectamente por los jóvenes indígenas, se reflejan al momento de aplicar los castigos, poniendo límites para evitar los excesos y regulando los procedimientos de resolución de conflictos, tanto en el ámbito rondero como comunal. Tienen mayor apertura para el relacionamiento con autoridades judiciales, cuando en años pasados prevalecía la confrontación con las instancias judiciales.

Estos son cambios significativos frente a las prácticas anteriores que hemos podido comprobar en las visitas de reconocimiento. Hay una evolución en la actitud personal con respecto a las tradiciones y una percepción que las cosas pueden mejorar en su comunidad y distrito.

En las comunidades seleccionadas comprobamos que la fuerza organizativa de la comunidad influye mucho en los niveles de relacionamiento con instancias judiciales. Los comuneros sancionados respetan las decisiones de la asamblea general de la comunidad. Esto no quiere decir necesariamente que en las comunidades con rondas el nivel organizativo sea más débil, (aunque sí demuestran mayores niveles de cohesión social) pues tiene que ver también con el tipo de conflictos que se presentan en los ámbitos comunales y los grados de desarrollo del distrito donde se encuentran las comunidades.

En las comunidades indígenas donde no hay rondas campesinas existen menos niveles de relacionamiento con las autoridades judiciales, aunque esto puede variar según el tipo de conflicto que se presenta al interior del territorio comunal. Por ejemplo, el distrito de Quehue está muy aislado de procesos de desarrollo provincial y regional y sus niveles de desarrollo son mínimos, sucediendo todo lo contrario con el distrito de Ocongate, el cual ha adquirido una nueva dinámica desde la construcción de la carretera transoceánica.

En la selva amazónica en los últimos años se han intensificado conflictos por la explotación de los recursos naturales que se encuentran en su territorio. Las empresas explotadoras suelen contratar temporalmente a unos indígenas para trabajos secundarios, los cuales abandonan las labores agrícolas y no participan en los trabajos comunales obligatorios en la comunidad. Esto viene generando graves luchas al interior de las comunidades nativas.

Relacionamiento con la justicia formal

Por lo general, a nivel de las autoridades judiciales, especialmente los jueces mixtos y algunos fiscales del ámbito de estudio, existen mayores niveles de conocimiento sobre la estructura organizativa de las comunidades indígenas. También son más comprensivos e incluso reconocen las costumbres indígenas. Sin embargo, no consideran que tengan facultades para resolver aplicando las prácticas consuetudinarias de las comunidades por lo que cuando se trata de casos con indígenas o comunidades como partes del proceso, solo aplican lo que dice la ley ordinaria.

No obstante esa nueva apertura relativa, tanto jueces como fiscales cuestionan la celeridad de la investigación que realizan especialmente las rondas. Consideran que la culpabilidad presumida hace que los supuestos autores de ciertos delitos sean detenidos arbitrariamente, comprobándose después su inocencia.

En el caso de las comunidades nativas de La Convención, los niveles de comunicación con autoridades judiciales son menores. Además, hay cierto rechazo a conocer y aceptar a la población indígena, y reciben maltratos y humillaciones por su poca comprensión del sistema jurídico nacional.

CAPÍTULO 3

ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN ECUADOR

UBICACIÓN TERRITORIAL ECUADOR

PRESENTACIÓN

El presente informe pretende hacer un balance del relacionamiento entre el sistema de justicia ordinario y los sistemas de justicia indígena en el Ecuador en los últimos diez años[107]. El informe comprende una contextualización de la experiencia de los tres pueblos indígenas elegidos para el estudio[108]; los casos emblemáticos, sus valores y normas; las experiencias o expectativas de relacionamiento entre sistemas jurídicos tanto desde la perspectiva de los pueblos indígenas como de la justicia ordinaria y, finalmente, algunas conclusiones y recomendaciones.

El soporte de información requerido para el presente trabajo implicó la revisión de material bibliográfico, visitas a los tres pueblos indígenas en el terreno, entrevistas con autoridades indígenas administradoras de justicia así como con jueces del sistema ordinario y abogados en libre ejercicio de la profesión de las regiones en las cuales se encuentran los pueblos indígenas elegidos, en este caso, la provincia de Tungurahua en la Sierra central y la provincia de Pastaza en la Amazonía central.

[107] A partir de la aprobación de la Constitución de 1998 los dos sistemas inician una relación de acercamiento contemplada en la norma constitucional.
[108] Se trata de los Pueblos *Chibuleo y Tomabela* de la nacionalidad *Kichwa*, y del Pueblo *Achuar*.

3.1 BALANCE DE LA RELACIÓN ENTRE LOS SISTEMAS DE ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

3.1.1 Contextualización de la experiencia de los tres pueblos indígenas

3.1.1.1 La nacionalidad Achuar

La Asociación Achuar de Copataza está compuesta por seis centros: Copataza, Santiak, Chumbí, Iwia, Wisui y Achuar. Pertenecen administrativamente a la parroquia Simón Bolívar, provincia de Pastaza y son filiales de la Organización Indígena denominada Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE). La población total de la nacionalidad Achuar asentada en las provincias de Pastaza y Morona Santiago asciende a cerca de 6.000 habitantes.

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.

El Centro está organizado bajo el modelo comunal nacional. Tiene una directiva conformada por un síndico, un vice síndico, 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 muestra 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 notorio.

3.1.1.2 El Pueblo Chibuleo, nacionalidad Kichwa

El pueblo Chibuleo, junto con los pueblos Salasaca, Quisapincha y Tomabela de la provincia de Tungurahua, forma parte de la nacionalidad Kichwa serrana en proceso de reconstitución. Este pueblo, ubicado en la zona sur occidental de la provincia, pertenece administrativamente a la parroquia Juan Benigno Vela del cantón Ambato. Cuenta con una población cercana a los 6.000 habitantes asentados en una superficie de 2.334 hectáreas, de las cuales 2.000 corresponden a los páramos comunales y el resto a parcelas individuales, localizadas entre los 2.800 y los 3.200 msnm.

El pueblo Chibuleo estuvo constituido hasta 1965, por una sola gran comunidad, considerada como 'libre' de la dependencia de las haciendas y poseedora de una tradición claramente indígena. En ese año, la comunidad se divide en cuatro sectores: San Francisco o central, San Alfonso, San Luis y San Pedro. Esta división obedeció, principalmente, al crecimiento de la población, a la influencia de la agencia estatal de Misión Andina, con fines de promoción, y a la crisis del cultivo de ajo, que en esos años se vio afectado por plagas y enfermedades, lo que provocó un acelerado proceso de emigración fuera de la comunidad. Otro hecho significativo es que en las nuevas

comunidades se asientan unas pocas familias mestizas, junto con las indígenas, conformándose así las llamadas comunidades mixtas.

El cabildo de la comunidad de San Francisco muestra un modelo de organización resultado de diversas influencias y adecuaciones a través del tiempo. No corresponde a la conformación de la ley de comunidades indígenas de 1937, tiene una composición más compleja. Se trata del denominado Consejo de Coordinación y Administración del Cabildo, formado por un núcleo de cinco miembros dirigentes: presidente, vicepresidente, síndico, secretario, tesorero y 18 miembros adicionales —nueve secretarios de varios asuntos (disciplina, educación, salud, tierras, aguas y regadío, transporte, iglesia y cementerio, mujer y juventud, y deportes) y nueve coordinadores de cada uno de los sectores o barrios de la comunidad. A este organismo central se juntan otros grupos organizados alrededor de las creencias religiosas, la producción, la edad y los deportes.

Vale la pena resaltar que en 1998, el pueblo Chibuleo, luego de la división de 1965 y de una serie de confrontaciones políticas y religiosas de los últimos años, se juntó en una sola gran organización, la denominada Unión de Pueblos Chibuleos, inserta en **la dinámica de reconstitución de pueblos y nacionalidades que viven los indígenas luego de la Constitución de 1998.** Un paso importante de este proceso fue la elaboración, discusión y aprobación del reglamento interno de la comunidad de San Francisco realizado en 1993 y actualizado anualmente; **una parte importante de este documento es la referida a la regulación de la administración de justicia.**

3.1.1.3 El Pueblo Tomabela, nacionalidad Kichwa

El pueblo Tomabela se encuentra ubicado en la provincia de Tungurahua, cantón Ambato, parroquia Pilahuin, en el límite con la provincia de Bolívar.

Estas comunidades se encuentran cerca de la capital de provincia, Ambato, y están asentadas sobre la carretera Ambato-Guaranda, a las faldas del nevado Chimborazo. El viaje en automóvil desde la capital de provincia demora 45 minutos.

Según los dirigentes la población estimada existente en la zona es de 400 familias, correspondiente a 1.600 habitantes. Los miembros de estas comunidades se identifican como miembros del pueblo Tomabela[109], de la nacionalidad kichwa y su lengua materna es el kichwa; las generaciones más viejas son bilingües kichwa y castellano; las más jóvenes están en proceso de pérdida de la lengua propia.

Las comunidades históricamente formaban parte de los señoríos étnicos existentes en la zona antes de la conquista inca, conocidos como los Tomabelas, Pilamungas y Chibuleos. De acuerdo a las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas (López 1992) realizadas, son descendientes de la etnia de los Chimbus y Jambatos, actualmente desaparecidas. Estos señoríos mantenían control de los diferentes pisos ecológicos desde las tierras calientes llamadas yungas, pasando por los valles hasta las zonas de altura, lo que les permitía disponer de productos de subsistencia producidos en cada piso (algodón, sal, coca, maíz y tubérculos). La organización social giraba alrededor del

[109] Según la Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de los Pueblos Indígenas del Ecuador que se autodefinen como Nacionalidades de Raíces Ancestrales, aprobada por el Congreso Nacional el 11 de septiembre de 2007, en su artículo N° 2, reconoce a las nacionalidades de raíces ancestrales, entre ellas la Kichwa compuesta por 18 pueblos, uno de los cuales es el pueblo Tomabela.

señor étnico o cacique y eran grupos de parentesco basados en intercambios de bienes y mujeres que se asociaban con otros señoríos en caso de guerra o invasión.

La investigación etnográfica realizada en los últimos 50 años muestra que los tomabelas comparten una serie de rasgos culturales. Estos grupos viven en estos territorios antes de la conquista española y luego debido a la presencia de españoles y mestizos por más de 500 años se vieron obligados a disponer cada vez de menos territorio y a refugiarse en las zonas más altas que son la que actualmente ocupan.

La presencia colonial trajo consigo una sensible baja demográfica debido a las enfermedades introducidas por los conquistadores, el despojo de las tierras, la extirpación de idolatrías, la destrucción de las evidencias arquitectónicas, la fundación de villas o ciudades, la concentración de la población indígena en reducciones para el cobro de tributos y el reclutamiento obligado de mano de obra indígena para el trabajo en obrajes y minas.

Con el inicio de la república las tierras de los españoles y sus descendientes pasaron a manos de los criollos que conformaron las haciendas que explotaron el trabajo indígena a través del trabajo de las comunidades vecinas. Esta práctica en la zona va a permanecer hasta el inicio de la reforma agraria en 1964.

Una de las características de la zona es la presencia de fuentes de agua que sirven para el riego y el consumo humano para la población asentada en el valle del río Ambato, las primeras acequias se empezaron a construir en 1790, como la acequia Toaló que recoge los deshielos del páramo de Pilahuin, y durante el siglo XIX se construyeron las demás acequias existentes: Chimborazo, Alta y Baja Fernández, Casimiro Pazmiño y otras. Esto trajo consigo conflictos entre los usuarios de los turnos de agua situados en las partes altas y en el valle.

La reforma agraria en Tungurahua se limitó a entregar títulos de propiedad a los ex huasipungueros y legalizar las tierras de varias comunas indígenas; previamente las haciendas de los valles se desestructuraron en medianas y pequeñas propiedades y la lucha por la tierra fue importante en los páramos de Pilahuin y Poaló, en especial en las haciendas de Llangahua y Chumaqui-Albornoz. En la década de los años 70 fue importante la lucha de la Asociación de Trabajadores Agrícolas Rumipata-Pacobamba, durante la cual fue asesinado el dirigente indígena Cristóbal Pajuña.

Algunos mestizos, ex trabajadores de las haciendas, se habían apropiado del páramo de Pilahuin y del trabajo de los comuneros. En 1990 fue expulsado de la zona Liborio Villacís, que utilizando su carácter de comunero quiso mantener de explotación con el resto de comuneros indígenas.

Este proceso histórico que han vivido las siete comunidades del pueblo Tomabela a través de la información disponible muestra con certeza su presencia en la zona donde actualmente habitan desde la época de sus antecesores al inicio del contacto colonial, durante el período republicano hasta la fecha actual.

Las comunidades de la zona de Pilahuin, según el testimonio de los **rucuyayas**, los más viejos, los sabios, que todavía viven, mencionan que los **ayllus**, grupos de parentesco y unidad productiva, continúan siendo los núcleos sociales de organización y referencia. Cada ayllu tenía el nombre de la persona más anciana o prestigiosa del grupo, los españoles a estos grupos de parientes los llamaron parcialidades o partidos. En la zona se puede distinguir en la actualidad diferentes troncos familiares originarios como los Quisuntuña, Asas, Poaquisa, Toalombo, Ayme y Punina.

La organización social actual basada en la estructura de la ley de Comunas Indígenas y Campesinas de 1937 tiene como representantes al presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y vocales. **Tiene como órgano máximo a la asamblea comunitaria**. Esta organización sustituyó a la anterior impuesta por los hacendados desde el siglo XIX y cuya vigencia se mantuvo hasta 1940. Estaba representada por el varayuk (por el bastón de mando), capitán, teniente, alguacil y alcalde. Eran elegidos con el auspicio de los funcionarios del gobierno y los comerciantes para asegurar la mano de obra indígena en las obras públicas y el trabajo en las haciendas. Actualmente las comunidades forman parte de la Central de Organizaciones Campesinas de Pilahuin (COCAP), afiliada al Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT) que forma parte del ECUARUNARI la organización de la nacionalidad Kichwa de la Sierra, que es miembro activo de la CONAIE.

La organización económica de los habitantes mantiene en forma parcial el aprovechamiento económico ancestral de los pueblos indígenas andinos. Esto es, la ganadería ovina, bovina y auquénidos y la agricultura de tubérculos y pastos. La primera requiere contar con un área geográfica amplia que respete el ciclo reproductivo de los pastos y animales. Estas actividades se combinan actualmente con la producción agrícola de cultivos comerciales (especialmente ajo y cebolla) que se venden en los mercados urbanos para adquirir los bienes de consumo que no producen. Igualmente hacen uso de la venta masiva de su fuerza de trabajo en las ciudades cercanas (industria de la construcción y servicios). Desde hace poco tiempo una de las comunidades mantiene el servicio de turismo comunitario para las personas que visitan el nevado Chimborazo. Las actividades económicas ancestrales propias de una economía de subsistencia interactúan con actividades propias de una economía de mercado.

Los pobladores Kichwas del pueblo Tomabela mantienen un conjunto de prácticas culturales que les da identidad como comunidad y como pueblo indígena. Nos referimos principalmente a la práctica del uso y propiedad comunitaria de la tierra. Las comunidades poseen actualmente alrededor de 15.000 hectáreas de tierras comunales dedicadas principalmente al pastoreo de animales. En algunas comunidades disponen también de tierras en propiedad individual que son utilizadas con fines agrícolas. Otra práctica fundamental es el uso de la minga tanto para trabajos de beneficio colectivo como familiares. La reciprocidad en estos casos es vista como una forma de cohesión e identidad social y cultural.

Otro elemento cultural que caracteriza a la población es la existencia de un ciclo anual de fiestas sociales y culturales. La mayoría de ellas están relacionadas con los ritos de iniciación de una etapa de vida, la más conocida es la petición de la novia y la posterior celebración del matrimonio civil y religioso, existe un conjunto de rituales vinculados con el baile, la música y la comida para cada celebración. Otra práctica importante tiene que ver con la celebración de los difuntos que se celebra en el mes de noviembre.

3.1.2 Valores, normas y casos emblemáticos de los tres pueblos indígenas

3.1.2.1 La nacionalidad Achuar

La agrupación en comunidades modificó el estilo de vida tradicional de la familia Achuar y 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 que existían entre unidades familiares antes del ingreso de las misiones.

> *«Antes de la llegada de los misioneros, dice el mayor del centro Achuar, vivíamos en problemas por dos shamanes, 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 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 conocía 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 significaron la intensificación del contacto con el mundo exterior. Fueron transformados de «jíbaros y feroces guerreros» en poblaciones objeto de atención y servicios públicos como escuelas, colegios o servicios de salud. Pero 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 los Bloques 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 liderazgo comunitario ha sido paulatino; 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 sobre 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 NAE han creado dentro de su estructura una dirigencia de la mujer.

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.

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 ésta no existía, y cuando no avanzaba una persona con su trabajo, pedían ayuda a otras, quienes lo ayudaban voluntariamente. Nunca peleaban por gusto; cuando peleaba de borrachos el problema era de ese momento y al día siguiente se lo olvidaban; por tal razón nadie intervenía en el asunto».*

Los participantes que trabajaron en grupos, describen qué sucedía cuando los hijos desobedecían a los padres,

> *«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 o 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 les 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 al14 de marzo de 2003).*

El sentido de armonía y reciprocidad que se le otorga a la vida de antes de 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 NAE, 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 auto reconocimiento de su autonomía interna.

En cuanto al manejo de conflictos y la resolución de litigios, el *iruktamajuntri* (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 llega 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 NAE 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.

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.

Los principales problemas que activan el sistema de justicia en el centro Achuar, según lo sus propios actores, son los siguientes:

- chismes
- problemas familiares
- incumplimiento de las obligaciones
- inmoralidad sexual
- robos
- peleas
- mentiras
- constante ingreso de la nacionalidad Shuar
- cacería indiscriminada
- problemas territoriales con empresas extractivas

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. 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.

Haciendo una clasificación de los casos, los agruparemos 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.

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 consideradas problemas menores y son tratados en el núcleo familiar.

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.

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.

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.

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:

> *«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 28 de julio al 1º de agosto del 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 muestre 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 concluye que el problema es producto de chismes de terceros, se convoca a las personas involucradas, a quienes se exige un cambio inmediato de actitud e, inclusive, se le 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.**

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. Este es un juicio grave porque representa la marginación del sistema de cargos y representaciones sociales de la comunidad.

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 involucra 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, 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 1º 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 consanguínea, e inclusive son de otros pueblos indígenas. Sin embargo, aun 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 la crítica 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 28 de julio al 1º de agosto de 2003).*

El testimonio público —poco frecuente entre las mujeres 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 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 una daño para la mujer» (tercer taller Achuar del 28de julio al 1º 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 NAE 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 las 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 origina 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 evitar que la mujer se busque otro marido. **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 castigue al marido. La sanción es establecida por el síndico.

Los casos de adulterio acarrean 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 al14de 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 23 al 24 de mayo de 2003).*

Esto, debido a las implicaciones que acarrean tanto el hecho en sí como lo que representa el verse involucrado en un «chisme» de este tipo.

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 su mujer.

Los chismes de adulterio son mal vistos, 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 de 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 tiene un apoyo generalizado, pues no se llega a restituir el prestigio del marido ofendido dentro de la comunidad.

El incesto es denominado *akamamau*, en lengua *Achuar chicham*, que es el nombre de un gusano que se relaciona «*entre sí*»; y representa el *maumaru*, espíritu que convierte al hombre.

Según los informantes, el incesto ha ocurrido desde la antigüedad y, a pesar de ello, nunca se ha dado ninguna sanción. Cuando se casaba 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.

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, lo 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 Waorani, 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 refiere 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 pueden encerrarse viejas rencillas que pueden derivar en peleas y divisiones de gran envergadura. El relato dice:

> «*Por el aumento demográfico se iba 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 a 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 a 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 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, y asimismo, porque la conformación del nuevo centro fortalece a la asociación. Negativos, porque la población Achuar disminuyó, fruto de lo cual se cerró 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 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 familiar 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 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 familia. Demuestra, por último, que los derechos patrimoniales y comunitarios se fijan por la permanencia en la comunidad y no por su pertenencia.

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 no son frecuentes esta clase de problemas, 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.

Aparte de los problemas relacionados con la autoridad comunitaria, los problemas intracomunitarios se dan por discusiones entre vecinos, por travesuras de niños o animales, como 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.

Las históricas luchas inter étnicas entre los pueblos 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 actuando 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.

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 mencionó anteriormente, ninguno de los informantes dijo 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 inter étnicos. 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 inter comunitarios. 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, las ocasiones en las que tuvo que ceder la comunidad para alcanzar el acuerdo, en aras de la convivencia pacífica entre las comunidades implicadas.

Los 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 sólo 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 inter étnicos y cómo actúan los diversos actores. 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 ocurrido se llegó a un acuerdo[110] y se firmó el documento de no crear más problemas entre ambas partes. 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. Copataza como una comunidad autónoma y democrática se organizó 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 señaló una fecha para tener una asamblea extraordinaria para realizar una investigación sobre la muerte de la señora y sobre las amenazas. El 15 de diciembre del 2001 se dio la asamblea en la sede de la asociación a la que asistieron un total de 54 delegados*

[110] 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.

de 6 comunidades (Copataza, Chumpi, Santiak, Achuar, Kuankua y Mashient)[111] *en donde se realizó una investigación, análisis y discusión sobre la muerte de la señora, mediante testigos, luego se resolvió de la siguiente manera:*

- *Afirmamos que la señora fallecida, el 24 de noviembre de 2001 fue ahogada en el río Copataza, nadie 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.*
- *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 en las organizaciones indígenas de la región para que tengan conocimiento y les apoyen en esta situación. Solo así se logro 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 en el Shuar por su herencia guerrera, una muerte sólo 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 del mecanismos para terminar con el conflicto.

El problema más crítico para las comunidades en la actualidad 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 2002, en la asociación Pumpuentsa, en donde Rubén Yankuam fue sancionado «según la ley Achuar» por haber participado en un taller realizado por la compañía y haber hecho 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

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

para la comunidad, criticó a la NAE 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 10 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 la NAE 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 en **el eje fundamental** del proceso de fortalecimiento identitario de los pueblos indígenas del Ecuador. Ha dado lugar a una unificación de nuevo tipo al interior de los pueblos y comunidades, al fortalecimiento de los espacios comunitarios, y al replanteamiento de las relaciones pueblos indígenas-Estado. La fuerza de la demanda territorial ha impedido, hasta los momentos actuales, 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 trabaja por la reconstrucción como pueblos y nacionalidades desde hace una década atrás.

Brujos y Chamanes

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. Solamente 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.

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 (ayaguasca). 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).*

Estas 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 considera que la familia puede ejercer control sobre 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 han buscado 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 sólo 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*, requieren de una indagación más profunda que escapa al ámbito del presente trabajo.

Autoridades y procedimientos

A una autoridad tradicional (mayores, ex dirigentes) se le reconoce por su prestigio, valentía, responsabilidad, experiencia alcanzada y 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 participan 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 les 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 nacionalidad Achuar.

En el conocimiento y tratamiento de conflictos inter-familiares 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 ínter-comunitarios, su rol es menos conciliador y pacificador llegando, en ciertos momentos inclusive, 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. 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.

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 en conocimiento de la autoridad comunitaria un conflicto o problema, ésta 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 a conocer el caso y apoyar en la búsqueda de la mejor solución.

La autoridad comunitaria puede establecer sanciones de tipo pecuniario o personal, mediante multas o trabajos comunitarios, y sus decisiones son, por lo general, cumplidas. En los casos 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.

3.1.2.2 El pueblo Chibuleo y Tomabela, nacionalidad Kichwa

Si se pregunta a los miembros de las comunidades indígenas escogidas para la investigación cuándo una determinada situación social es considerada como conflictiva para necesitar la aplicación de alguna forma de administración de justicia, las respuestas provenientes de la información recolectada son diversas:

> *«Cuando hay desentendimiento entre dos o más personas acerca de intereses comunes, cuando no hay cómo ponerse de acuerdo en forma pacífica, cuando no hay comprensión, cuando no se actúa con conciencia, sin meditar, cuando hay falta de respeto a los demás, cuando hay una situación triste, algo que no está claro o es algo incógnito».*

Todos estos testimonios muestran y esconden algunas concepciones sociales y culturales comunes. Las investigaciones antropológicas sobre resolución de conflictos, realizadas desde fines del siglo XIX, demuestran que cada cultura o sociedad posee una concepción propia de orden social; este orden dispone de reglas que norman el convivir social, el rompimiento del cual se genera un conjunto de acciones y procesos orientados a recuperar el orden alterado o perdido.

El orden social observado en las comunidades indígenas Kichwas no necesita un aparato institucional específico de autoridades y funcionarios, un conjunto establecido de leyes, agentes de coacción y lugares exclusivos de reclusión para ser mantenido, como ocurre en el resto de la sociedad ecuatoriana. Esta verificación nos plantea dos asuntos claves: ¿Cuál es la noción de orden social y cultural? y ¿cómo se mantiene?

Los comuneros en sus relatos hablan de la presencia de conflictos o 'problemas' (así los denominan), en los que pueden estar involucradas dos o más personas, familias, vecinos, grupos antagónicos —políticos o religiosos—, comunidades o grupos étnicos. Estos actores, generalmente, se encuentran en una situación de falta de entendimiento, falta de acuerdo, falta de comprensión, falta de respeto; en otras palabras, todas son situaciones de desorden social que exigen recuperar el orden, la armonía.

Como se puede observar, la noción de orden social y cultural encontrada poco tiene que ver con la noción que posee y aplica el resto de la sociedad nacional. Tal es el caso de lo que constituye lo legal o jurídico en una sociedad determinada. Para el derecho positivo la respuesta es sencilla: es jurídico todo aquello que cae bajo el amparo de la ley. En el caso que nos ocupa, lo correspondiente sería la violación a una costumbre reconocida y compartida por el grupo, y su sanción sería considerada como un mecanismo de control que permita restablecer la armonía interna del grupo.

De ahí que diversas situaciones sociales y culturales, reconocidas por los pueblos indígenas como violación a la costumbre, no sean consideradas como transgresiones legales en el derecho positivo, por ejemplo el chisme, los celos conyugales, las disputas religiosas y el suicidio. En el derecho indígena, estos hechos son sancionados por ser motivo de desorden. Lo opuesto ocurre en el caso de sanciones aplicadas por el derecho indígena a los casos de brujería. La práctica judicial ha documentado numerosos y dramáticos casos de homicidios cometidos por causa de brujería, homicidios que son sancionados por el derecho penal nacional, pero admitidos como forma de hacer justicia o de legítima defensa personal y social por la costumbre indígena.

El clásico estudio de Bronislav Malinoswki, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926), al analizar el caso de las islas Trobiand del Pacífico Occidental, contesta la pregunta: ¿por qué la gente mantiene el orden social y por qué obedece a la ley y a la costumbre?

> *«Las reglas jurídicas… no están sancionadas por una mera razón psicológica, sino por una definida maquinaria social de poderosa fuerza obligatoria que, como sabemos, está basada en la dependencia mutua y se expresa en un sistema equivalente de servicios recíprocos lo mismo que en la combinación de tales derechos con lazos de relación múltiple. La manera ceremonial como se realiza la mayoría de las transacciones, que implica control público y crítica, contribuye aún más a su fuerza unificadora» (Malinoswki 1982:70).*

Tal como lo plantea la antropóloga Laura Nader (1998:62), para el caso de los zapotecos de la montaña de Oaxaca (México), el sistema social Kichwa, como cualquier otro sistema, no solo sirve para mantener el orden y control social y cultural, sino que también debe ser reconocido como un sistema de poder que resuelve, exacerba los intereses, derechos y obligaciones sociales e individuales y produce conflictos. En este sentido, la organización social Kichwa posee reglas de juego y cada conflicto desencadena una forma de juego diferente. Siguiendo con la comparación hay jugadores de diverso tipo, procedimientos e instituciones que norman el juego y la presencia de jugadas individuales inusuales que se salen del control social.

La autora antes mencionada distingue tres dimensiones que atraviesan la organización social del pueblo zapoteco, que en el caso que nos ocupa parecen plenamente aplicables. Se trata de la jerarquía, la simetría y la vinculación o asociación cruzada. Las líneas jerárquicas que caracterizan a los grupos sociales de las comunidades estudiadas se asientan en la edad, el género, la experiencia, la escolaridad y la posibilidad de servir sin remuneración. Así los hijos e hijas obedecen a sus padres, las esposas a sus maridos, los menos letrados a los más letrados y los menos acomodados a los más acomodados.

La simetría cumple un papel complementario o contradictorio al de la jerarquía que descansa en la subordinación. Los principales mecanismos de nivelación sirven para mediar los aspectos más severos de la jerarquía, aunque al mismo tiempo no llegan a impugnar la base de las relaciones entre superiores y subordinados. En la familia, aunque los hermanos mayores tienen autoridad sobre los menores, en la práctica todos los hijos heredan por igual. En las fiestas religiosas, la comida y bebida se espera que sean financiadas por los que poseen más recursos económicos, esto no impide la colaboración material de los que menos tienen.

La asociación cruzada reúne a un número de grupos o individuos a la vez que les divide. Aunque todos los comuneros tienen una misma condición, la pertenencia a la iglesia católica, evangélica o mormona de cada uno de ellos los diferencia y separa. Los miembros de un mismo sector o barrio de la comunidad pueden no ser miembros de un mismo equipo deportivo. Las oposiciones entre los grupos que forman parte de la comunidad pueden ser balanceadas o crear desigualdades irreconciliables.

Las tres dimensiones de la organización social están afectadas por factores y cambios externos e internos de la comunidad, así como por las relaciones individuales. Las presiones, tensiones y brechas entre los grupos son motivo de rompimientos del orden social y, por lo tanto, ocasión para el accionar de las formas de administración de justicia. Nader plantea que en el contexto legal «*…las dimensiones de la jerarquía y de la simetría sirven para mantener los valores tradicionales*

o actuales (que pueden oponerse). La vinculación cruzada asegura la presencia de terceros para mediar en las disputas» (1998:64).

Las nociones de orden social y cultural, y de cómo mantenerlo al interior del mundo Kichwa, juegan un papel importante para entender la concepción y distinción de las ocasiones sociales en las que la justicia indígena se pone en funcionamiento.

Ante todo, es importante precisar que en el mundo Kichwa **el control legal como tal, es decir, como un equivalente a lo que los juristas llaman derecho, no es sino una faceta del control social y cultural.** Por eso, la justicia indígena debe ser considerada en el marco de los denominados por la ciencia jurídica como 'equivalentes extrajudiciales'. En el desarrollo de la investigación hemos denominado a la ocasión social susceptible de activar la justicia indígena como transgresión, conflicto o 'problema'; entendiendo esta transgresión como el rompimiento temporal del orden social y cultural establecido.

Los principales 'problemas' identificados en las comunidades analizadas son de diferente tipo y naturaleza. Los hemos agrupado como problemas relacionados con asuntos familiares, sexuales, sociales, de la propiedad y contra la vida. Esta distinción responde a la información encontrada sobre el tema, no pretende ser exhaustiva y se la usará principalmente con fines de sistematización y análisis.

Los conflictos se desarrollan a partir de una serie de eventos percibidos por los actores involucrados como afrentas. En el caso de los asuntos familiares encontramos separación de parejas, divorcio, adulterio de hombres y mujeres, celos, violencia física del marido a la mujer, desobediencia de hijos a padres, peleas entre parientes. Estos problemas generalmente se desarrollan en los espacios domésticos o en situaciones de encuentros familiares.

Los problemas sexuales se refieren a violaciones y a los casos en que una joven queda embarazada de su enamorado y él no reconoce su paternidad. Estos hechos suceden al interior de la comunidad y no tienen un espacio definido para su realización.

Las transgresiones de orden social están relacionadas con chismes, injurias y calumnias, peleas que alteran el orden de la comunidad y son protagonizadas generalmente por comuneros en estado de embriaguez, impugnación a los dirigentes comunitarios por no cumplir con sus funciones, falta de respeto a las autoridades, inasistencia a asambleas y trabajos comunales y a la elección de autoridades comunitarias.

Hay transgresiones que son reconocidas como tales y que tienen un nuevo carácter, se trata de la marginación de la mujer en la toma de decisiones comunitarias y en el acceso a nominaciones de poder, así como de la aparición de pandillas de jóvenes de la comunidad que atentan contra la seguridad colectiva y la propiedad. Los espacios privilegiados en los que suceden estas transgresiones son las asambleas y trabajos colectivos, los caminos, las cantinas, las tiendas y las plazas de mercado.

Los problemas contra la propiedad se reducen a robos de animales y de bienes materiales, disputas por herencias, conflictos de posesión y límites de tierras comunales e individuales, falta de pago de deudas individuales y comunales, destrucción de los bienes y servicios comunitarios. Situaciones que se desarrollan alrededor del medio doméstico, productivo y colectivo.

Por último, los conflictos contra la vida están vinculados a los homicidios e intentos de homicidios, los suicidios y las muertes provocadas por accidentes de tránsito y por acusación de brujería.

Los espacios en los que se provocan estos conflictos son las celebraciones comunales y familiares, caminos y carreteras; aunque muchos de ellos se desarrollan fuera del espacio comunitario

El conjunto de 'problemas' mencionados es motivo suficiente para poner en movimiento los procedimientos propios del derecho indígena Kichwa. Del análisis de la información recolectada aparecen tres instancias privilegiadas de administración de justicia: el ámbito familiar, el de las autoridades comunitarias y el de la asamblea comunal. En el primero, son protagonistas fundamentales: los abuelos, los padres, los parientes consanguíneos cercanos, los parientes afines, los padrinos y los vecinos. En el segundo y en el tercero, son las autoridades tradicionales, las autoridades comunales, los mediadores comunitarios y el conjunto de comuneros.

Hay una serie de problemas que cuando no pueden ser solucionados en el ámbito familiar, el adulterio por ejemplo, se lo hace en el ámbito comunitario y eventualmente en el ámbito del sistema jurídico nacional, como ocurre con los casos de homicidio.

En el caso de una desavenencia entre esposos, uno de ellos acude en busca de una persona o personas de confianza —los padrinos de matrimonio, por ejemplo, que en la mayoría de casos son también parientes— que puedan convocar a la pareja, a sus respectivos padres y a parientes cercanos a una reunión social. En este evento se brinda comida y bebida a los asistentes y se discute abiertamente el problema con la mediación de los más viejos hasta llegar a una solución que concilie a los cónyuges. La práctica del consejo (*amashina* en Kichwa) de los más viejos a los más jóvenes es la más utilizada para lograr el arreglo, luego del cual los primeros bendicen a los segundos con el fin de formalizar y ritualizar la nueva situación y los hacen abrazar como señal de reconciliación.

> *«La familia está para aconsejar», dice textualmente uno de los informantes, esta frase es muy representativa de los arreglos familiares. En todos ellos siempre se trata de que estén presentes los miembros más jóvenes de la familia para que observen cómo se soluciona este tipo de problemas e interioricen los conocimientos y valores morales de los antepasados. Todo este proceso analizado no sería posible si al interior de la cultura quichua los vínculos familiares no se presentaran tan estrechos —tal como ocurre cuando estos vínculos se rompen temporalmente y se pugna por restablecerlos—y si la solidaridad entre parientes no fuera considerada como un valor privilegiado de la comunidad indígena.*

Uno de los viejos dirigentes de una de las comunidades consideradas, al comentar sobre cómo funciona el derecho indígena dice:

> *«Han dicho que nosotros hacemos justicia con mano propia, sí la hacemos pero sabiendo cómo la hacemos, acaso que es cosa de matar por matar, hay que tratar de educar al hombre, a la mujer, para que sepan trabajar, nosotros no hacemos nada simplemente por hacerlo, todo tiene su razón».*

Este testimonio muestra un hecho fundamental, nos referimos a que la administración de justicia entre los Kichwas está sujeta a procedimientos social y culturalmente establecidos y compartidos por el conjunto de la población. Analicemos más profundamente qué sucede cuando un problema no se puede solucionar al interior del ámbito familiar.

Primero, una de las partes involucradas en el problema, los demandantes, que han peleado, o sufrido un robo, se acercan ante la autoridad comunitaria competente, el secretario de disciplina o el síndico, para poner la denuncia. Este estudia el caso y elabora un oficio, aceptando la demanda, en el que constan el lugar, la fecha, la hora, los nombres de los involucrados y la descripción del problema. También se cita a la 'otra' parte a la oficina del cabildo, fijando fecha y hora. Los demandantes llevan el oficio a los demás miembros del cabildo para que lo revisen y tengan conocimiento de la denuncia. Si la falta es leve, las demandas y su trámite se resuelven durante los días de la semana señalados para el efecto; si la falta es grave, una vez hecha la demanda se resuelve inmediatamente.

Luego el secretario de disciplina envía la citación correspondiente, con la firma del presidente y del secretario de disciplina y el sello del cabildo, al representante del cabildo en el que vive el demandado para que proceda a su entrega. Este funcionario cumple el papel de 'policía' comunitario. Nunca se hace comparecer a ninguna de las partes utilizando la violencia física; lo que se hace, si no comparecen a la hora y día señalados, es llamarlos por los altavoces de la plaza de la comunidad y si entonces no acuden se envía una comisión del cabildo para proceder a la detención del demandado y presentarlo ante las autoridades comunales. En el caso de que la falta sea grave el demandado es detenido y llevado a la cárcel de la comunidad hasta que se considere y solucione el caso.

Es importante mencionar el hecho de que cuando el demandado, sea indígena o mestizo, se encuentra o vive fuera de la comunidad y se niega a comparecer es conducido por los representantes comunales a la «cárcel» para su posterior juzgamiento ante las autoridades comunitarias. El apresamiento, en estos casos, cumple un papel preventivo, se trata de dar cumplimiento al mandato de los cabildos y de 'ablandar' al demandado para que enfrente el conflicto, reconozca su falta y acepte la sanción. El tiempo que dura el encarcelamiento depende de la rapidez con la que se llegue a un acuerdo entre las partes. Una de las autoridades tradicionales explica el sentido de mantener una cárcel en la comunidad:

> *«La cárcel como medida preventiva es anterior al juzgamiento, ya que si es el caso se le encierra por 24 o 48 horas. La cárcel es para que obedezcan, porque si no se desaparecen y vuelven a aparecer después de un tiempo cuando creen que todo está olvidado, y no se les puede cobrar la multa, la cárcel nos sirve para asustarlos y que así cumplan».*

Una de las autoridades comunitarias habla de las condiciones de la cárcel:

«Existe *una cárcel dentro de la comunidad de San Francisco, desde hace varios años, y está bajo la responsabilidad del cabildo, cuando el acusado está en la cárcel se le atiende y tiene todos los servicios necesarios. Los que manejamos el sistema jurídico indígena no la tomamos como cárcel, ya que es un término más del otro sistema en donde la idea es acabar mental y psicológicamente al ser humano, aquí existen servicios adecuados para atender como a lo que es, un ser humano, hay respeto y solidaridad de acuerdo al problema de los implicados*».

De igual manera lo confirma una autoridad tradicional:

> *«En la cárcel, cuando está preso alguien que no es de la comunidad se le da alimentación a nombre de la comunidad, pero si es alguien de aquí o de una comunidad cercana, son los*

familiares los que le dan alimentación; ¡jamás se les tortura, por eso algunos presos rompen los candados y se van, se escapan, por eso los familiares del agredido deben mantener guardia y deben vigilar día y noche, hasta que haya el arreglo, como una especie de policías»

Cuando las partes asisten a la convocatoria de las autoridades empieza el proceso con el careo de los involucrados en presencia del cabildo en pleno y de las autoridades tradicionales, que son consideradas como los padres de familia de toda la comunidad. También asisten los familiares de los involucrados. Las autoridades luego de escuchar a las partes y a los testigos del hecho, buscan la causa del problema, ven si es una causa grave o no, quién tiene la culpa o quién causó el problema, o si las dos partes tienen culpa. «*Hacemos un estudio psicológico, ya que podemos ver en sus labios, en sus ojos, en su gesticulación, quién es el verdadero culpable o quién es inocente*», comenta un dirigente comunitario. Una vez descubierto el culpable o culpables, se procede a aconsejarle para que tome conciencia del daño causado y no reincida en la falta. Existe la posibilidad de apelar la sanción impuesta por las autoridades comunitarias, es decir, el derecho a defenderse, consiste en poner a consideración de la asamblea de la comunidad la sanción impuesta para su confirmación o cambio.

Las penas o sanciones son variables. En el caso de las faltas leves o graves, el consejo por parte de la gente mayor siempre está presente. Las primeras incluyen también sanciones económicas y materiales, tales como la restitución de lo robado o el pago de los costos causados por las lesiones físicas. La parte medular de las sanciones la constituye el compromiso moral de las partes para no volver a romper el orden social y cultural, sin embargo, por petición de cualesquiera de ellas se acostumbra también a firmar un acta de conciliación, cuya finalidad principal es servir de antecedente, para castigar más severamente en el caso de reincidencia. También, a petición de las partes, el proceso puede ser desarrollado a puerta cerrada, pero generalmente es abierto al conjunto de la comunidad para que la gente común conozca el procedimiento y los culpables reciban la sanción del colectivo.

La separación de la pareja, muchas veces provocada por el adulterio, tiene también su sanción específica. Involucra la intervención de la familia y de las autoridades tradicionales y comunitarias. Se agotan todos los recursos de arreglo amistoso para evitar el divorcio, o separación definitiva, que es muy mal visto por la comunidad. Revisemos algunos testimonios:

«A la persona que cometió el problema (adulterio) se le encierra durante 24 horas y no se le da alimentación; esta sanción se da en el caso del adulterio, de quien tiene una amante, no es responsable con la mujer, con los hijos, no respeta al cabildo».

«Cuando se da el caso de separación del esposo por tener una amante, la sanción es encerrarle en la cárcel por 3 o 4 días, sin ninguna clase de comida, excepto la que le proporciona su verdadera esposa, si recibe la comida hasta los 5 días, quiere decir que se reconcilian y no va a estar con la amante. Se le aconseja manifestándole que si vuelve a cometer problemas el castigo o la sanción serán más drásticos, por lo cual son más respetuosos».

El hecho de que un joven deje embarazada a una joven, sin ser su pareja, también desencadena una determinada sanción, que como se puede apreciar está en contradicción con las sanciones que impone el sistema jurídico estatal en situaciones semejantes.

«En el caso de que los jóvenes les dejen embarazadas a las chicas y luego no quieran reconocer, la sanción que se impone es de 5 millones de sucres, cuando la chica ha sido pura, es decir, que ha estado solo con él, y el joven reconoce que en verdad estuvo solo con ella, el pago económico que se realiza es definitivo, es decir, no hay reconocimiento con el apellido al niño, ni con pagos mensuales como se lo hace en el Tribunal de Menores».

En el caso de maltrato físico de los esposos a las esposas, el agresor recibe un castigo físico y moral, en algunos casos las mismas mujeres perjudicadas hacen mención, en su demanda, sobre el castigo que se debe imponer al infractor: «En una demanda se habla de que se maltrató a una mujer por parte del esposo, y que el agresor se encuentra prófugo de la comunidad, y la esposa agredida pide que se le capture y se le castigue mediante el látigo».

El chisme, como contravención social, también tiene su respectiva pena: «*Cuando ha habido casos de chismes la sanción es de dos o tres látigos al chismoso o chismosa*».

En el caso de peleas, las sanciones combinan castigos físicos con aportes económicos, a manera de indemnización. Si no se cumple con el pago de la multa económica las autoridades comunitarias tienen mecanismos de control y seguimiento, incluida la prisión o la retención de una prenda material hasta que se efectúe el pago fijado.

«El cabildo interviene en los arreglos e incluso cuando se producen indemnizaciones, el manejo de dinero puede ser vigilado para que se utilice con responsabilidad y en beneficio de quienes sean los afectados y haya una verdadera justicia».

«Si son peleas se les sanciona con el látigo o con una multa, debe pagar con dinero la persona que agredió primero, por provocar, una cantidad más fuerte, que serían 20.000 sucres, y al otro solo 10.000 sucres, todo depende de las razones, el causante debe pagar más que el que respondió a la agresión, pero los dos deben pagar, eso es justicia. En las peleas, las multas consisten en el pago de las curaciones, los gastos como medicamentos y transporte, que si no es muy grave llega a unos 300.000 sucres».

Cuando se trata de deudas pendientes la sanción se resuelve con prisión 'preventiva': «*En casos de deudas, la persona que hizo el préstamo y luego no quiere pagar ni los intereses, se le encierra en la cárcel de tres a cinco días, hasta cuando dice: sí voy a pagar, y luego queda en libertad*».

La aparición de pandillas de jóvenes, de la misma comunidad o de otras vecinas, que cometen desmanes y abusos en contra de la comunidad, es un nuevo motivo de preocupación entre las autoridades, en ese caso el castigo tiene carácter igualmente preventivo, de control social y afrenta pública:

«Se dio el caso de que se estaba formando un grupo de pandillas en la comunidad, se les cogió a los jóvenes y se les castigó con un látigo al frente de toda la comunidad, de igual forma se les llamó a sus padres para que les aconsejaran a sus hijos».

«El ejemplo de la pandilla, se les encerró durante cinco días en la cárcel de la comunidad sin comida y se les dieron tres latigazos a las cinco personas, total recibieron quince latigazos y se les advirtió que si siguen haciendo problemas se les iba a hacer caminar descalzos por el camino de ripio, piedras, haciéndoles cargar la ortiga en tronco desnudo».

La inasistencia, por parte de los comuneros, a las mingas comunitarias también es sancionada por el reglamento interno de la comunidad con multas económicas:

«Cuando no asistimos a las mingas, si estamos en la casa cuando llega el coordinador del sector a cobrar la multa por la inasistencia, pagamos, y le explicamos la razón de la falta, pero si ellos vienen cuando no estamos, se llevan algo de valor y nosotros debemos retirar eso de la casa del coordinador pagando la multa respectiva».

La falta de cumplimiento de los deberes y obligaciones por parte de las autoridades comunales nominadas por el colectivo también contempla sanciones drásticas y de desprestigio social. Lo que demuestra que la potestad de la asamblea comunal es incuestionable:

«Si una autoridad de la comunidad no actúa como se debe, la que sanciona o amonesta es la Asamblea General de la Comunidad, por ejemplo: para la actual administración fue elegido un joven como secretario del cabildo, es de apellido Manobanda, él dijo que iba a cumplir con sus deberes y aceptó el cargo, pero como era estudiante, él solo aparecía de vez en cuando, entonces la comunidad lo dejó fuera».

«Hace tiempo dos compañeros cometieron grandes errores, inculpando a un dirigente de que había estado vendiendo el agua de la comunidad, solo porque ellos habían llegado a firmar un convenio, sin consultar a la asamblea; claro que se les expulsó a los compañeros de la directiva, por medio de la misma asamblea, dejaron de ser miembros de la directiva de la comunidad y ese fue el castigo, no les quedó más que acatar las disposiciones de la comunidad, ya que es la única con potestad para juzgar, si la comunidad lo dice hay que salir, no queda nada más que hacer».

Cuando se trata de faltas graves, como el robo, el abigeato o el asesinato, las sanciones ameritan otro procedimiento. Se trata de procesos de administración donde toda la comunidad juzga, incluidos las autoridades y el común de la gente, y constituyen sucesos de especial trascendencia tanto comunal como inter comunal. Cuenta una autoridad:

«En estos casos, luego del consejo al sancionado, le acostamos en el escritorio de la oficina, le damos azote, sin quitarle la ropa, en las nalgas y piernas, cada autoridad le da un solo azote, después de esto, él dice: gracias, nunca más volveré a cometer esas faltas, y se va agradeciendo por todo lo actuado, nosotros no matamos a la gente, ni tampoco la torturamos».

En otras comunidades cambia la forma y el sentido de azotar:

«Se le castiga con látigos por tres veces, se le hace cargar por un comunero, el primer látigo es a nombre de Dios Padre, el segundo látigo a nombre de Dios Hijo y el tercer látigo a nombre del Espíritu Santo».

En la ejecución de esta pena no sólo intervienen las autoridades, también intervienen los familiares, los padres, los padrinos que primero aconsejan y después dan el látigo. El azote, según el caso y la decisión de la asamblea, suele ir acompañado del baño en agua fría, este se hace entre las doce de la noche y una de la mañana cuando el frío es más fuerte; para esto usan una acequia de agua cercana a la casa comunal y la tarea se encarga a las mujeres de la comunidad,

con el fin de que el agraviado no tenga posibilidad de represalias posteriores. En algunos casos, el castigo del fuete y baño suele ir acompañado de la ortigada, el procedimiento es similar y cumple la misma función sancionadora.

El caso que se narra a continuación muestra el procedimiento seguido cuando se produjo el robo de las imágenes de la iglesia de la comunidad. El uso de la amenaza del baño y de posibles golpes provocó que los autores acepten su intervención en el robo, declaren su culpa y devuelvan lo robado.

> *«Una vez pasó que unos indígenas de Chimborazo nos robaron, qué vergüenza, una mujer y su hijo los cogimos presos, ellos decían en nombre de Dios, que ellos no habían sido; mi mujer le decía a la que estaba presa, le aconsejaba, no niegues, si sigues negando lo que haz hecho aquí te van a bañar, te van a hacer barbaridades y aun así ella seguía diciendo: «patroncito, nosotros no hemos robado nada, nosotros no hemos sido, si no hemos hecho nada, cómo podemos decir lo que nos preguntan», luego de que cogimos al hijo y lo interrogamos, de que también negó todo lo hecho, una mujer dijo: «hay que darles azote, ellos son los ladrones», sólo eso bastó para que reconocieran que eran los ladrones y que los santos estaban en Riobamba, y, más todavía, cuando les castigamos fue que devolvieron los santos robados de la iglesia de San Francisco de Chibuleo. La sanción para los ladrones de santos, fue traerles a la comunidad, darles azote, bañarles, una multa de tres millones de sucres, como también la devolución de todo lo robado».*

Cometer un robo tiene como sanción el azote o el baño, pero siempre va acompañada del consejo y orientación para vivir bien y no volver a cometer la misma falta.

> *«En caso de robo, primero comprobamos e investigamos a la persona que robó, luego la detenemos, si es culpable, la castigamos, nosotros logramos saber si son culpables del robo que se les imputa, averiguando, cómo, cuándo, por qué y qué robó, la sanción en este caso es devolver lo que se ha robado, la multa generalmente, y como castigo físico el azote o el baño, luego firma un acta de compromiso, para que no vuelva a robar».*
> *«Lo que se recauda de multas, no es para los dirigentes, es para beneficio de la comunidad, para cosas que se necesitan urgente».*

El asesinato o su intento son severamente castigados. El castigo físico y la multa económica tienen una función ejemplarizadora:

> *«Hubo el caso de un problema muy grave hace unos cinco años en el que tuvimos que sancionar con el baño; en la comunidad de San Alfonso de Chibuleo, le habían matado a un compañero indígena, unos mestizos, al compañero lo mataron a golpes porque le habían pegado en el centro de la plaza de la misma comunidad; a los mestizos les detuvimos, les bañamos en la acequia, les cobramos en dinero, y fueron las mujeres quienes pidieron esta sanción; ese es uno de los últimos casos de baño con ortiga o látigo».*

La reincidencia de cualesquiera de los delitos cometidos, especialmente si son graves, de acuerdo al reglamento interno de las comunidades, es motivo de la pena más dura y radical, la expulsión definitiva o temporal de la comunidad. En estos casos la justicia indígena es fuertemente represiva:

«Las sanciones son: primero el látigo o azote, luego la ortiga y luego el baño que se lo hace en el agua hiela que viene del Carihuairazo; y es sólo con el baño en esa agua muy fría que los delincuentes, los ladrones, los desobedientes firman el acta de compromiso de que dejan sus andanzas, pero si por alguna razón no obedecen, tenemos en nuestra ley que debemos expulsar de la comunidad a estas personas».

Aparentemente las sanciones de la justicia indígena no son discriminatorias:

«Las sanciones no son discriminatorias, solo en el caso de que una de las partes en un problema tenga más responsabilidad, solo en ese caso, es más dura la sanción para uno que para el otro; ¿en qué consiste la sanción más dura?, en darle unos azotes más o 10.000 sucres más de multa, nada muy grave o diferente al otro, salvo en caso de extrema gravedad».

Sin embargo, el testimonio de una mujer, madre de familia, muestra cierto grado de discriminación por parte de las autoridades administradoras de justicia, que en su totalidad son hombres, cuando una mujer está involucrada en un conflicto:

«En los procesos para administrar justicia, aquí en la comunidad, tanto el hombre como la mujer tienen derecho a decir lo que pasó en el problema y solo luego de ser escuchados se sanciona al que tenga responsabilidad, si los dos son responsables se les sanciona a los dos de igual manera, si no existe igual responsabilidad, si más es causa de la mujer, ella es castigada, igual en el caso de los hombres, si él es el responsable del conflicto, pero como las autoridades son todos hombres a veces sí suelen decir que las mujeres son las que tienen la culpa de todo».

Luego de revisar las penas de faltas leves o graves queda pendiente una pregunta importante: ¿cuál es el propósito principal de las diversas sanciones encontradas en la investigación? Las respuestas son diversas:

«El propósito de las sanciones es que cambien de actitud los infractores y todos den ejemplo a los demás comuneros, ya que tal vez si sienten un poco de dolor las personas (por el castigo físico), corrijan su comportamiento equivocado».

«El ejemplo es lo más importante de nuestras sanciones, no así en el otro sistema, en donde si yo tengo problemas con un rico o mató a alguien, les doy plata a los jueces o los familiares y ya, estoy libre, no pasa nada. Yo creo que es mejor que el que mata debe morir para que haya disciplina, no es bueno que con la plata se pueda comprar todo y que si no tengo plata haya que pagar una condena de reclusión o sentencia, para que salgan las personas con más venganza; es por eso que para nosotros es más importante el azote y las multas son mínimas, ya que cuando sienten dolor, es que se corrigen».

En realidad la noción más aceptada no es tanto la de sanción, sino la de corrección, escarmiento y ejemplo; la experiencia del dolor físico y del escarnio público es considerada necesaria como medio para poder cambiar, para volver a vivir en armonía.

Una de las respuestas más generalizadas entre los informantes de las comunidades es la referida a los fundamentos de los mecanismos de control social vigentes en ellas para administrar

justicia. La mayoría hace mención a los tres principios básicos de la cultura y justicia quichua: *ama quilla* (no ser ocioso), *ama llulla* (no mentir) y *ama shua* (no robar), y menciona la utilización de un instrumento jurídico escrito básico, los reglamentos internos de cada comunidad contemplados por la Ley de Comunas.

Estos últimos, surgidos originalmente como uno de los requisitos previos para el reconocimiento jurídico de cada comuna, han sufrido un proceso de cambio y transformación a través del tiempo:

> *«Desde que vinieron las autoridades de los mestizos, hemos dejado atrás nuestro sistema de administración de justicia, pero al ver que los problemas en la comunidad aumentaron, nosotros volvimos a nuestro sistema con la creación del reglamento interno de la comunidad».*

En la comunidad de San Francisco de Chibuleo los reglamentos internos han sido reformulados en los últimos diez años por las asambleas comunales, especialmente el capítulo referido a sanciones y penas por motivo de incumplimiento de los deberes comunitarios. Además están sometidos a revisiones anuales para su actualización.

Este instrumento jurídico es utilizado para el manejo propio de la justicia por parte de las autoridades comunales y además **prohíbe a los comuneros, en forma terminante, realizar trámites judiciales y extrajudiciales con cualquier instancia judicial del sistema estatal, bajo pena de sanción económica, salvo que medie autorización expresa dada por la propia comunidad**. Esta medida actualmente está en revisión, ya que luego de su aplicación durante varios años, su vigencia ha perdido actualidad. El reglamento además regula la legalización y repartición de tierras, pasando por las tarifas de transporte de la comunidad a la capital de provincia y terminando con la regulación de la venta de bebidas alcohólicas.

El impacto y aplicación del reglamento trasciende inclusive los límites de la comunidad, ya que comunidades cercanas que no disponen de este instrumento acuden en búsqueda de orientación y apoyo para resolver sus conflictos. Es decir, su jurisdicción abarca no solamente lo local sino inclusive lo regional e internacional, como se verá en uno de los casos descritos más adelante.

Una consecuencia muy sentida del resurgimiento de la justicia indígena, sobre todo por parte de los abogados y jueces de las ciudades más cercanas, ha sido la ausencia casi total de litigios por parte de los indígenas en los consultorios jurídicos y juzgados durante los últimos años.

Aprovechando las evidencias testimoniales recogidas en la investigación, se presentan a continuación algunos casos de cómo funciona la administración de justicia en las comunidades investigadas. Cabe precisar que en la mayoría de los testimonios los informantes hablan más, como toda la gente, de conflictos en los que no estuvieron implicados, que les son ajenos o que ya forman parte de la historia de la comunidad.

Tal como se mencionó anteriormente, el peso de los reglamentos internos comunitarios, como mecanismo que norma la vida de los comuneros, es importante, así lo afirma una de las autoridades tradicionales.

> *«En 1996 fue una persona a demandar en Ambato, porque se le rectificó un camino, el compañero había ido al Ministerio de Obras Públicas, pero fue castigado con 300.000 sucres de multa y por ser una buena persona, de edad avanzada, no fue encarcelado, pero sin embargo fue castigado por haber actuado por encima del Reglamento».*

«Hace seis años que estamos libres de las autoridades estatales, antes todo el mundo hasta por haber botado un arbolito equivocadamente, por haberse pasado sin darse cuenta un poquito de los linderos, todo iba a juicio, uno más que el otro cogía abogados, éramos enjuiciados inútilmente por venganza, o porque había muchos tinterillos que incitaban a la gente a que no dejen las cosas, según ellos, impunes, que deben demandar, y les decían tal abogado es bueno, con eso se acabó mucho dinero, pero desde 1993 ya no existen demandas, ni siquiera en la parroquia, mucho menos en Ambato».

La práctica de adoptar el reglamento interno como instrumento legal es cada vez más generalizada; así lo testifica el secretario de la tenencia política de la parroquia Juan Benigno Vela, un indígena de una comunidad vecina. En este testimonio se puede apreciar también que el reglamento no sólo se aplica en asuntos de justicia sino también en el tema de la tenencia y propiedad de la tierra. Igualmente, es visible la importancia 'relativa' de las actas de compromiso entre las partes; lo importante es no volver a reincidir, es decir, tratar de no romper el equilibrio social y cultural.

«En mi comunidad también tenemos un reglamento interno, en el cual se habla de todo, incluyendo la administración de justicia, la función social, la política, económica, todo apegado a la realidad de la comunidad; no podemos decir que solo en Chibuleo imponen multas, nosotros hacemos lo mismo. Una de las cosas que nosotros tenemos, por ejemplo, es que una persona que vende su terreno pueda reclamarlo en dos o tres años después, porque antes era un gran negocio hacer eso, como en las leyes estatales no se permite eso, nosotros hemos decidido darle a la compra-venta un valor jurídico, y no como antes, que se realizaba el contrato de compra-venta con alguna persona de la comunidad y el vendedor, luego regresaba a alegar la invalidez jurídica del contrato y pedían su restitución o el 'encimado': que consiste en pagar el doble del dinero por el cual fue comprado; para sancionar esto lo que decidimos fue hacerle quedar mal ante la Asamblea General, una multa de 100.000 sucres y si es reincidente, y para que tenga un poco de vergüenza, se le hace cargar un quintal de tierra por la carretera Ambato-Guaranda, hasta la casa comunal y así reconozca que vendió su terreno por necesidad y recibió su dinero. Este procedimiento no está permitido en las leyes pero sí en la conciencia de la comunidad».

«Por lo general, las partes piden que se firme un acta de compromiso, pero yo les he dicho a los compañeros que el acta no está para tenerla en las manos para que no se peguen, ni impide que hablemos e insultemos, lo único para lo que sirve el acta es como antecedente o agravante si vuelven a cometer un delito, he tratado de hacerles entender que sea gente indígena o mestiza, lo que debemos hacer es ser conscientes y no hacer daño a nadie, porque eso nos daña a nosotros mismos y que sin acta se puede cambiar de actitud».

El Presidente de la Unión de Pueblos Chibuleos narra, de manera detallada, cómo funciona la justicia con aquellos dirigentes comunales que son nombrados autoridades por el gobierno central cuando aprovechan su posición de administradores de los bienes comunales en beneficio personal. La moraleja en estos casos parece ser que el que entra por la puerta debe salir por el mismo lugar y no por la ventana:

«Hace unos cuatro años había un secretario de tierras que se llamaba Francisco Mungabusí, él era el encargado de repartir las tierras, él había estado comprando tierras en secreto y cuando se enteraron de esto lo destituyeron con el apoyo de toda la comunidad, ya que está prohibido vender las tierras de la comunidad a personas que no pertenezcan a ella, es

más, primero deben ser los indígenas cuando hay un terreno de venta, ya que no se pueden vender terrenos a los mestizos; y este señor lo había estado haciendo, había estado vendiendo a cualquiera esos terrenos que él compró. Otro problema se dio con el mismo señor cuando a pesar de todo lo que había pasado antes se lo nominó para ir a la tenencia política, luego de la época en que Abdalá era presidente, que salió con el levantamiento de los indígenas y entró el doctor Fabián Alarcón; por ser él nuestro compañero y ser del partido que estaba en el poder fue como Teniente Político».

«Pero allí siguió con sus actos de corrupción, porque en ese entonces él era también secretario de disciplina en la comunidad; él mismo arreglaba los problemas en la comunidad y en la Tenencia Política, y eso nos pareció muy mal. La misma persona también tuvo que ver con un problema que tuvimos con las vertientes que tenemos del Carihuairazo, esa agua nosotros la necesitamos y es de todos nosotros, de quienes somos parte de la comunidad, la necesitamos para vivir, pero él ha estado vendiendo esta agua para otras tierras, a los mestizos, y cuando nos enteramos de esto él ya había cogido 5'000.000 de sucres por venta del agua; por esto de la corrupción, él solo se justificaba diciendo que todos somos hermanos y que todos debemos compartir, pero eso solo lo hacía porque se estaba beneficiando con todo ello; además de todo, tenía como síndico de la comunidad a su propio primo. Por todos estos actos de corrupción, como al presidente Abdalá, con un levantamiento de la comunidad, nos fuimos a la gobernación diciendo: fuera el Teniente Político, reconociendo que aun siendo indígena estaba actuando mal, y lo que hizo el compañero es «entrar por la puerta y salir por la ventana»».

Las autoridades de la comunidad

Al ser consultada una autoridad tradicional de la comunidad de San Francisco de Chibuleo sobre quién es la autoridad responde:

«Dentro del hogar tenemos al padre como a la madre, a los parientes cercanos y a los padrinos de matrimonio. Dentro de la comunidad tenemos al señor Cabildo con su directiva. Y también a las autoridades tradicionales, es decir los ex cabildos, quienes colaboramos con el Cabildo para resolver los problemas de una u otra manera».

En las comunidades investigadas, a los miembros del cabildo les denominan autoridades comunitarias y a los ex cabildos autoridades tradicionales, consejo de ancianos o curacas. Tanto las autoridades comunitarias como las tradicionales forman parte del sistema de cargos, característico de la organización social y política de las comunidades indígenas ecuatorianas, cuya base legal y organizativa es la Ley de Comunas de 1937 y la tradición cultural.

El conjunto de autoridades comunitarias y tradicionales tiene una serie de funciones asignadas por la Ley de Comunas y otras que se han añadido a través del tiempo. De acuerdo al testimonio del secretario de la comunidad de San Francisco de Chibuleo:

«Las autoridades de la comunidad no sólo estamos pendientes de la disciplina o justicia, también se le da validez a todo trámite que se realiza aquí, por ejemplo: a los contratos, a las escrituras de los terrenos; nosotros mismo otorgamos éstos, solo cuando quieren hipotecar el terreno o los bienes, solo entonces deben acudir ante las autoridades de Ambato, para que les den las escrituras; la hipoteca solo la pueden mantener por un máximo de 5 años y deben recuperar el terreno. En el campo de la salud también estamos obligados a trabajar tratando de

controlar las enfermedades y cuidando del aseo en la comunidad, esto a través de orientación a las familias, nos preocupamos de la educación, en especial del Centro Educativo Matriz de San Francisco, para poder continuar con el ciclo diversificado, estamos trabajando para crear un instituto; en el deporte y la juventud, tratamos de enseñar a través de cursos de relaciones humanas; nos ocupamos del transporte y de carreteras o caminos, participamos con el Consejo de Tránsito para la fijación de las tarifas de transporte para la comunidad, y tratamos de solucionar los problemas que tienen los dueños de los buses que son de nuestra comunidad, ya que constantemente tienen dificultades con otras cooperativas ya que ellos dicen que les quitan pasajeros, todo esto conjuntamente con la Secretaría de Transporte. De la iglesia y el cementerio se ocupa la secretaría correspondiente, pero trabajamos todos juntos; de todo lo que nos beneficie o perjudique debemos ocuparnos las autoridades de la comunidad».

Un dirigente nacional de ECUARUNARI, que es miembro del pueblo Chibuleo, completa las funciones de las autoridades indígenas al decir que:

«Las funciones de las autoridades indígenas, a más de administrar justicia, son cumplir y hacer cumplir con las actividades de desarrollo comunitario y de auto gestión, deben tener vínculos de trabajo con las instituciones del Estado y privadas y una coordinación con éstas, siempre de acuerdo con las bases».

En el caso de la administración de justicia indígena, a pesar de que todas las autoridades del Cabildo cumplen funciones de jueces, también el presidente, el síndico o secretario de disciplina y el secretario desempeñan papeles específicos. El primero dirige todo el proceso legal y ejecuta la sentencia, el segundo cumple una función de mediador y el último registra por escrito todo el proceso y ejecuta ciertos procedimientos. Las autoridades tradicionales tienen, principalmente, la responsabilidad del asesoramiento legal al resto de autoridades y a la asamblea, y la práctica del consejo a los sancionados.

A manera de ilustración, se citan a continuación los deberes del secretario de disciplina que constan en el reglamento interno de la comunidad San Francisco de Chibuleo, por ser éste uno de los funcionarios claves en la administración de justicia indígena:

a) Debe investigar, juzgar, orientar y resolver los problemas de la comunidad conjuntamente con el Consejo de Coordinación.

b) Cumplir y hacer cumplir los reglamentos de la comunidad y demás disposiciones.

c) En caso de gravedad del problema, como asesinato, violación, drogadicción y otros, el acusado será juzgado primeramente por la comunidad y luego será entregado a la autoridad inmediata superior del Cantón.

d) Cualquiera que tome el cargo de este asunto judicatorio dentro de la comunidad, debe mantener su delicadeza y juzgar sin escoger a la persona, aunque sea su compadre, familia o pariente por consanguinidad, y sea cual sea la potestad de la persona (autoridad).

   Se castigará a todos los causantes sin tomar en cuenta otros aspectos que no sean las pruebas de la falta.

e) Ninguna persona deberá estar libre de la justicia en cuanto haya cometido una infracción y jamás se permitirá que ésta quede en silencio.

f) En cuanto a los que quieran destruir la unión familiar; no es bueno que todos en conjunto entren a participar en el proceso del arreglo, solamente se hace entrar a los dos esposos para analizar psicológicamente a los cónyuges, y, luego, se pone en claro ante sus progenitores y familiares. Porque con el temor a sus padres o familias los infractores no quieren dejar a la vista lo suscitado entre los dos cónyuges.

Se considera un conjunto de requisitos para la selección y elección de las autoridades administradoras de justicia. De acuerdo a la información registrada, siete parecen ser los factores que son tomados en cuenta por los comuneros para escoger a sus autoridades: la edad, el género, el estado civil, las virtudes individuales, la capacidad de liderazgo, el prestigio y la experiencia. Cada uno requiere un análisis en detalle.

1) Respecto a la edad, la norma general para ocupar cualquier cargo es que el candidato sea mayor de edad (18 años), sin embargo se observa que los secretarios de disciplina o síndicos son adultos e incluso ancianos, generalmente ex autoridades, con mucho conocimiento sobre el tema de la justicia. En el caso de los secretarios del cabildo, son jóvenes bachilleres o con alguna formación profesional, que sepan expresarse bien y redactar correctamente un escrito.

2) En cuanto al factor de género la práctica más difundida es que los hombres, prioritariamente, sean elegidos como autoridades; en el caso de que sea una mujer debe ser presidenta de la organización de segundo grado.

   La mujer presidenta de la organización de segundo grado menciona que no es que la mujer no participe ni decida en la administración de justicia, sino que su participación culturalmente se encuentra oculta y por lo tanto no hay protagonismo social directo:

   «Sí hablamos en la familia, en cualquier aspecto, quien soluciona los problemas familiares, aparentemente hacia afuera es el padre, pero internamente es la madre quien realmente soluciona los problemas de los niños, de salud, la madre es la responsable y la que resuelve el problema. Cuando hay problema de los hijos, en el aspecto sentimental, confían más en la mamá y ella tiene que buscar formas para dar la solución, de pronto buscando la manera de evitar el problema que pueda darse con el padre. Por estar interviniendo dentro de eso, mediando entre el padre y los hijos o a veces 'chupando' por los hijos, pero su papel es constante o a veces el problema dentro de la comunidad entre los hijos, tiene que dar la cara, tiene que estar al frente, el padre no, de pronto es para dar paliza, pero la madre es la que está preocupada de cómo buscar solucionar el problema, se ha dado a nivel de vecinos, de otros, con sus hijos, su esposo, de pronto el esposo se peleó 'chumado', provocó algo en la comunidad, la mujer es la que pide disculpas, trata de armonizar, está permanentemente en eso, pero claro no es reconocida. También es por el mismo hecho de que no hay una presencia dentro de lo que es liderazgo directo, lo que es asumir funciones, no ha habido mucho, y entonces tiene que asumir quien está de autoridad. Tal vez esto no creo que sea porque es hombre que tiene que asumir, no es tanto así en las comunidades, sino que más bien la función de administración de justicia está más ligada al dirigente, y quien es el dirigente de esa comunidad, es un hombre».

   Las mujeres reconocen que la falta de dirigentas se debe, en parte, a su poca instrucción y a la práctica o costumbre cultural por la cual se enseña a los hombres, y no a las mujeres, el manejo del poder de representación y gestión del grupo:

«No ha habido todavía una mujer que sea Presidenta del Cabildo, o vicepresidenta, secretaria o tesorera, hasta hoy solo han sido los hombres los que han llegado a ser autoridades, pero eso no impide que las mujeres, las madres, intervengan, porque las mujeres tenemos boca igual que los hombres y podemos aconsejar y tratar de solucionar los problemas que nos preocupan. Las autoridades de la comunidad son todos hombres porque aquí todavía no hay mujeres profesionales, que hayan estudiado, las mujeres que están en mi edad (40–50 años) no tenemos instrucción, no sabemos ni leer ni escribir, porque nuestros padres así nos han criado, pero las generaciones más jóvenes, están estudiando, están preparándose, pero ellas todavía no han llegado a ser autoridades de la comunidad porque nos han enseñado que las mujeres no podemos salir a gestionar nada, mucho menos fuera de las comunidades, que los que deben hacer eso son los hombres porque ellos pueden enfrentarse con los mestizos, creo que por eso no hay autoridades mujeres»[112]*. Es muy importante el aporte de María Teresa Sierra (2008) al plantear, en el caso de las mujeres indígenas mexicanas, la necesidad legítima de que la costumbre también les incluya, evitando de esta manera una práctica discriminatoria revestida de un discurso étnico esencialista.*

3) El estado civil más reconocido es el de casado; el matrimonio no solamente constituye el paso a la edad adulta sino que es una de las características para ser considerado como comunero activo. Uno de los rasgos que el posible dirigente debe mostrar para ser nombrado es:

«Que la persona viva bien dentro de su hogar, esto es, que no tenga problemas y sea respetuoso con su esposa, con sus hijos, eso inspira confianza en un dirigente».

4) El respeto de los comuneros es mayor a un padre o a una madre de familia que a quienes no lo sean. Las virtudes individuales se representan en una persona que no tenga enfermedades en su corazón, como la envidia, el egoísmo:

«Para nombrar autoridades de la comunidad, si son viejos se toma en cuenta que sea una persona disciplinada, honrada y con experiencia; y si son jóvenes deben ser muy inteligentes, no puede ser una persona conflictiva, para que pueda ser un ejemplo para la comunidad».
Otro antiguo dirigente complementa las virtudes y requisitos deseados:

«Que viva en la comunidad, que sepa dar buenos consejos, que busque el bienestar colectivo, que pueda expresarse en nombre del grupo, que esté dispuesto a movilizarse fuera de la comunidad y que disponga de tiempo para las gestiones que exige la dirigencia».

5) La capacidad de liderazgo viene dada por el reconocimiento, por parte del conjunto de los comuneros, del don de mando de un comunero en la ejecución de tareas en beneficio del colectivo. Estas tareas forman parte de un complejo proceso que empieza muy temprano en la vida del dirigente y que incluye el desempeño de obligaciones civiles (cargos comunales y administrativos), religiosas (priostes, catequistas, pastores) y sociales (compadrazgos). A veces también se incluyen responsabilidades deportivas (clubes), educativas (comité de padres de familia) y productivas (juntas de agua, cooperativas).

6) El prestigio de un posible dirigente, en las comunidades investigadas, está relacionado con el comportamiento con respecto a la comunidad: que sea saludador, colaborador, honesto

[112] Es muy importante el aporte de María Teresa Sierra (2008) al plantear, en el caso de las mujeres indígenas mexicanas, la necesidad legítima de que la costumbre también les incluya, evitando de esta manera una práctica discriminatoria revestida de un discurso étnico esencialista.

en el manejo de los bienes y recursos comunales. La mejor medida del prestigio es, sin duda, el respeto del conjunto de la comunidad a un determinado dirigente, en éste se asienta su legitimidad y ascendencia.

7) Por último, la experiencia es resultado de contar con un conjunto de conocimientos especializados sobre un determinado tema propio de la vida comunitaria —tradiciones, normas, costumbres, valores— que junto con el desempeño de distintos cargos y funciones le permiten a un individuo ser tenido como referente para la resolución de conflictos y problemas.

Uno de los rasgos que caracteriza a las autoridades indígenas administradoras de justicia es que no reciben ninguna retribución económica por ejercer sus funciones, ni como honorarios ni como compensación. El fundamento de su mandato de servicio a la comunidad, tal como lo estipula la Ley de Comunas, les impide recibir, al igual que el resto de las autoridades comunitarias, algún tipo de pago económico. Una autoridad tradicional lo explica:

> *«No tenemos pago de ninguna clase, existe esta disposición en la Ley de Comunas, en la que dice que las autoridades comunitarias no deben recibir ningún pago, porque el trabajo es un sacrificio en beneficio de toda la comunidad, debemos tener el deseo de ayudar a nuestra gente, no debe haber ningún interés económico, el único interés que debe existir en nosotros es el de vivir bien, sin problemas, sin muchas necesidades, con luz, con agua potable, con carreteras; tener como principio la vida, desarrollarnos tanto como los mestizos, principalmente en la educación, en el estudio».*

Otra autoridad tradicional profundiza un poco más en el fundamento para no recibir pago:

> *«Las autoridades comunitarias, no deben tener pago, nosotros debemos ser diferentes a las autoridades estatales, que nos oprimieron y han hecho que botemos nuestro dinero, sin pensar si teníamos o no, de eso queremos salir, liberarnos de ellos, porque ellos siempre están sujetos a las leyes que ellos mismos han creado, y sujetos al cobro por todo, nosotros queremos evitar esto, nosotros somos autoridades legítimas de nuestras comunidades, queremos ser libres, no queremos que haya grandes multas ni prisiones».*

Lo que se ha podido observar es que cuando hay algún aporte económico, en dinero o en bienes, depende de la buena voluntad de las partes en conflicto, muchas veces se ofrece el 'agrado' o el 'derechito' a las autoridades, consistente en comida, bebida, o pago de la movilización, muchos de estos 'agrados' forman parte indispensable de cualquier proceso de resolución de conflictos, como es el caso de las bebidas alcohólicas.

En la provincia de Tungurahua se ha establecido, en los reglamentos internos de las comunidades, el pago de multas económicas que los infractores pagan a los acusadores y que forman parte de la sanción resuelta. Los trámites que requiere el proceso también tienen su costo mínimo, el acta de compromiso por ejemplo. Todas estas recaudaciones son distribuidas en un 50 por ciento entre las autoridades administradoras de justicia por el tiempo invertido en la solución de los problemas y el 50 por ciento restante para gestiones de beneficio comunal.

El pago más importante para las autoridades indígenas está representado por el reconocimiento social, el respeto y la consideración que reciben por parte de la comunidad por el buen desempeño de sus funciones.

Espacios donde se resuelven los conflictos

Los conflictos suscitados al interior de las familias, especialmente problemas entre parejas o chismes, son tratados al interior del espacio familiar, sea en la casa de los involucrados, la de sus padres, suegros o padrinos. Se prefiere el espacio privado del hogar para la resolución porque los interesados prefieren evitar así las críticas de personas ajenas al círculo familiar.

Según el tipo y la gravedad del delito, se utiliza el lugar para la resolución de los problemas. Este espacio se elige por su carácter neutral para las partes, ya que las autoridades necesitan contar con un espacio público que les permita ejercer su función sin ningún tipo de compromiso, como sería el caso de ejercer justicia en la casa de alguno de los involucrados. Sin embargo, el carácter público no implica necesariamente que el juzgamiento sea a la vista de todos, ya que muchos comuneros prefieren cierta 'privacidad' durante el proceso.

Los sitios más utilizados son aquellos que se consideran comunales o que brindan algún servicio colectivo. Se ha podido observar el uso de la casa comunal, la oficina del cabildo o de la cooperativa, las diferentes iglesias (católica, evangélica o mormona), las oficinas jurídicas de la organización de segundo grado, la escuela, la oficina de cobro del agua potable, entre otros lugares. Los espacios públicos más abiertos, como el estadio o la plaza de la comunidad, también son utilizados con el mismo fin.

La petición de las partes para elegir el lugar juega un papel importante, así lo expresan una autoridad tradicional y otra comunitaria:

> *«Cuando el problema no es muy grave, como por ejemplo cuando el esposo se ha embriagado y discute con su esposa, se resuelve en la misma casa de las partes. Si el problema es grave, como por ejemplo peleas entre vecinos, las partes son llevadas a la casa comunal. Si el problema es más grave, como por ejemplo la violación de una mujer, son llevados hacia el estadio comunal y juzgados por el pueblo mediante una asamblea».*

> *«Los problemas, si son pequeños, los solucionamos en la oficina del cabildo, (problemas del hogar), si son más graves en el salón comunal (adulterio), y si son muy graves (el robo de los santos), en la plaza en asamblea general, para que sirva de experiencia a toda la comunidad. En los problemas no muy graves o pequeños, si vienen los familiares, también se resuelve en la sala grande, y si son problemas por desobediencia al cabildo o reincidencia se juzgan en la plaza, para dar una solución definitiva».*

Si el problema involucra a miembros de otras comunidades, las autoridades comunitarias se trasladan a esa comunidad y se resuelve en un espacio público.

3.2 EL RELACIONAMIENTO ENTRE EL SISTEMA DE JUSTICIA ORDINARIO Y LOS SISTEMAS DE JUSTICIA INDÍGENAS

3.2.1 La visión desde los sistemas de justicia indígenas

Una de las preguntas que se plantea Van Cott (2003:21) respecto a la relación existente entre los sistemas indígenas y el ordinario de Derecho, es si se complementan o 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 cuándo se aplica el uno o el otro derecho, resulta todavía difícil, ya que el derecho indígena 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 a fin de sancionarle más enérgicamente.

En los tres 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 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.

Los sistemas indígenas no solo reducen costos sino que permiten administrar justicia en pueblos que lo han hecho tradicionalmente, aligeran a la policía y a las cortes de justicia que se encuentran sobre cargadas, e inclusive, hay ocasiones en que los no indígenas buscan justicia en el derecho indígena por su mayor eficiencia, legitimidad y menor costo como es el caso encontrado en la Sierra central en el pueblo Kichwa Chibuleo (García 2001).

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 al carácter polémico del mismo, que se agudiza por la falta de conocimiento o entendimiento de las culturas y sistemas de derecho indígenas y afro descendiente entre los académicos, jueces y legisladores no indígenas y no afro ecuatorianos.

Siguiendo a Van Cott (2003), y de acuerdo a los casos analizados, se plantea que los principales obstáculos de distribución de competencias entre los sistemas formales y el sistema indígena 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 la acción del castigo como de la reconciliación, más que en los requerimientos de registro escrito y de tiempos. En este sentido, la eficiencia de la

justicia indígena 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[113].

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. Al respecto Van Cott (2003:15) cita a su vez a Assies que 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'» (de próxima aparición: 5)*.

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 administradores 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 perpetúa la discriminación y su estatus subordinado. Especial importancia tiene el hecho de que las mujeres indígenas han 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 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 las 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 violencia parece muy indicativa la decisión adoptada por la XXX asamblea de la Federación Shuar[114] 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

[113] La eficiencia y agilidad de la justicia formal se encuentran muy cuestionadas por los otros poderes del Estado, por la sociedad en su conjunto y por los mismos 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.

[114] Esta decisión consta en el artículo 22 del reglamento interno de la Federación Interprovincial de Centros Shuar, FICSH.

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.

La naturaleza de las normas es otro obstáculo de competencia entre los sistemas indígenas y el sistema ordinario. Un primer aspecto tiene que ver con cierto tipo de transgresiones indígenas que no son consideradas como tales por el sistema formal. Se trata del chisme, la brujería, el incumplimiento de cargos y responsabilidades comunitarias y 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 no solamente con el afán de restablecer 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.

Un segundo aspecto es que, en mucho de los conflictos analizados, las normas indígenas tienden a dar prioridad a los intereses colectivos en desmedro de los intereses de los individuos. La disputa alrededor del uso y protección de ciertos recursos naturales lo demuestra. Para los Achuar la lucha emprendida por la defensa de los recursos del subsuelo (principalmente el petróleo) en el conflicto del bloque 23 y 24 en contra de la empresa petrolera CGC y el Estado (ver p. 141).

El tercer aspecto sobre la naturaleza de las normas de los sistemas indígenas 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 no hacen distinciones entre el orden jurídico y el resto de órdenes 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[115].

Esta concepción está claramente reflejada en la explicación que escuché a una autoridad indígena[116] 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 ordinario 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 castigo físico unido al consejo moral y edificante ejercido por los más viejos y las autoridades.

La presencia de la fuerza del *Arutam* Achuar, 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 y la creencia mítica y supersticiosa en seres sobrenaturales son evidencias encontradas y vigentes entre los tres pueblos analizados.

[115] Así lo demuestra Raquel Yrigoyen (1999) para el caso de los pueblos maya de Guatemala.
[116] Se trata de don Nazario Caluña, autoridad administradora de justicia del pueblo Chibuleo de la nacionalidad Kichwa del Ecuador.

Es difícil para el sistema ordinario determinar cuáles son las normas indígenas «puras», si es que aún existen, ya que muchas normas y procedimientos de aquel sistema han sido incorporados como propias a sus culturas a través de los años, de la misma manera que muchas de sus costumbres han sido inventadas o reinventadas.

El sentido y naturaleza de las sanciones y castigos impuestos por la justicia indígena aparecen como otros elementos sujetos a conflicto con el sistema ordinario. De los casos analizados, las principales sanciones combinan confinamientos cortos, castigos corporales[117], 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 adoptados luego de que las sanciones más leves no han surtido efecto.

Las diferentes penas reseñadas son generalmente preferidas por los indígenas con relación a la sanción más importante que impone el sistema ordinario que es el confinamiento físico de mediana y larga duración en las cárceles públicas, que incluye obviamente privación de la libertad.

Esto 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 el reclamo de un acusado o acusada en el sentido de que la sanción impuesta por la justicia indígena 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 ordinario. El caso colombiano hasta la fecha es el más ilustrativo ya que reconoce a las autoridades indígenas como autoridades públicas[118].

La evidencia encontrada entre los casos analizados es que tanto el derecho indígena como el derecho ordinario 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 escoger el sistema legal (indígena u ordinario) con el cual quieran ser juzgados? ¿Qué sucede cuando la infracción involucra a no indígenas o a indígenas de culturas distintas? ¿Es necesario definir geográficamente la jurisdicción indígena para saber su ámbito de competencia? ¿Qué sucede cuando un indígena 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.

[117] 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.
[118] Para el caso de Ecuador solamente se cuenta con un caso sucedido en el 2002 en una provincia de la sierra central, Cotopaxi. Para más detalles ver García (2002).

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. 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 defender los derechos indígenas que en muchas ocasiones han sido violados».*

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 2000 se conformó el Comité Interfederacional entre tres federaciones Shuar y Achuar, FICHS, FIPSE y NAE, 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 la justicia nacional e internacional.

El conflicto petrolero es vivido con intensidad en las comunidades de la zona y son acompañados por la labor de seguimiento y denuncia que llevan las respectivas federaciones.

Mecanismos de Coordinación

En los casos investigados se han encontrado dos mecanismos no legislativos de reconocer y vincular el sistema ordinario con los sistemas indígenas de justicia. Se trata de los denominados «mediadores comunitarios o para legales». Son actores que han sido capacitados por programas ejecutados por ONGs 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 trigésima tercera de este cuerpo legal sus funciones se mantienen hasta que el Congreso regule las juntas parroquiales rurales (cuya ley fue aprobada en el 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, más aún si son miembros del pueblo indígena.

Estos hallazgos hechos en la investigación aportan a la configuración de la noción de interlegalidad, tal como lo plantea Santos, y muestran que el sistema ordinario de justicia en sí mismo es plural, es decir, está profundamente imbricado no sólo con los sistemas indígenas sino también con el derecho internacional y transnacional. Los diversos testimonios recogidos entre indígenas muestran que esta intersección legal se evidencia en sus mentes y acciones.

Percepciones de los indígenas sobre el sistema jurídico estatal

La información recogida con respecto a la percepción del conjunto de actores, pertenecientes al sistema de justicia indígena, sobre el sistema jurídico estatal muestra dos versiones, la que tenían antes y después de la puesta en vigencia de los reglamentos internos. A pesar de esta aclaración, se tratará de ofrecer una sola imagen con elementos comunes que de alguna manera se aplica a las dos situaciones.

Las percepciones más importantes que muestran los actores indígenas respecto al sistema jurídico estatal son: la primera de aceptación, la segunda de rechazo y la tercera la combinación de ambas percepciones. Las tres no son excluyentes, se plantean de esta manera solamente con fines explicativos y de comprensión.

a) En cuanto a la primera, la aceptación, consideran que la ley estatal como tal es buena, pero la percepción no es la misma con respecto a los que administran la justicia, porque no cumplen las leyes; las mismas que además, están hechas para beneficiar a la parte que tiene recursos económicos y castigar a la otra parte, la que no los tiene (generalmente pobres, sean indios, negros o mestizos).

   Muchos son los factores que explican el deterioro y la falta de confianza en el sistema jurídico estatal, los más señalados son la corrupción de los funcionarios judiciales y abogados, el gasto exagerado de dinero, la falta de una justicia que mida a todos con la misma vara, la lentitud y cantidad de los trámites, la modalidad por escrito y en castellano de los procedimientos, la distancia geográfica de los tribunales, el trato discriminatorio y racista y, sobre todo, el desconocimiento de la vida y la realidad de los comuneros.

   Algunos testimonios recogidos reafirman lo mencionado:

   «Los abogados sólo se pelean en el momento del juicio, frente a sus clientes, ellos fuera de los juzgados son grandes amigos, es más, ellos se ponen de acuerdo y dicen «pelemos al pollo los dos»; ¿qué quieren decir con esto?, que los abogados de las dos partes que están peleando, se ponen de acuerdo para explotar a sus clientes, y siguen siendo amigos, sólo se hacen los que pelean los que nos defienden, para que las partes gasten su dinero con una serie de pretextos, por ejemplo, les citan una y otra vez a Ambato, solo para que gasten dinero; eso es lo que hemos visto. El trato en el sistema jurídico estatal, a los indígenas al menos, antes ha sido terrible, a los indios nos trataban como a perros, ellos siempre estaban enojados, no querían hablar siquiera con nosotros, eran hechos los importantes, se creían superiores, por eso nos decían lo que les diera la gana».

b) La percepción de rechazo, se basa en el hecho de que los comuneros indígenas nunca fueron consultados por los autores de las leyes para formularlas y aprobarlas. Tampoco fueron hechas tomando en cuenta la realidad de las comunidades y la existencia y práctica ancestral del derecho indígena. Una autoridad tradicional lo explica con sus propias palabras:

«El sistema jurídico estatal no es bueno para nosotros y sus leyes igual, ya que son hechas por las mismas personas que ejercen autoridad, los diputados, solo entre ellos, nunca consultan al pueblo, ya promulgado lo único que dicen es que hay que cumplir, por eso no les hacemos caso, nunca hemos pensado que sean buenas».

La consecuencia más clara, que se deriva de esta percepción, es que las comunidades defienden con firmeza la vigencia de su sistema de justicia indígena, el siguiente testimonio lo demuestra.

«Las autoridades del Estado al principio no querían aceptar nuestro sistema de administración de justicia, y hubo muchos problemas, porque —según ellos— no tenemos fundamentos ni estamos respaldados por la ley; incluso hubo muertes de compañeros por tratar de defender nuestra autonomía».

«El sistema jurídico estatal sí funcionaría, pero si se siguiera a la ley, pero a este sistema no le basta con la ley, sus integrantes han hecho del sistema de administración de justicia un negocio».

«Antes, cuando recién se empezó con la aplicación del reglamento, hubo muchos enfrentamientos, las autoridades estatales vinieron, nos peleamos, ellos nos decían: ¿qué autoridad tienen? Que no teníamos ninguna autoridad, nos decían, ustedes no tienen leyes; por ejemplo, había un caso en el que mataron a un compañero llamado Alfonso, un mestizo de apellido Malta, a él lo detuvimos y lo encerramos en la cárcel, y vinieron las autoridades de Ambato, vino un comandante de la policía, con un carro lleno de policías, pero nosotros todos reunidos hablamos con ellos y les dijimos que nosotros somos los que tenemos derecho en nuestra tierra y que ellos no tenían nada que hacer allí, les dijimos que con sus leyes no han solucionado nada, que ya habíamos soportado bastante, que ellos solo nos han empobrecido y que nosotros vamos a arreglar con nuestras autoridades del cabildo lo que había sucedido, ya que para eso los elegimos».

«En otra ocasión vinieron los abogados, pero a ellos les dijimos todo lo que nos han robado, lo que nos han empobrecido, que ellos solo se han llevado nuestro dinero y nada nos han ayudado, que ahora nosotros mismos hacemos nuestras leyes; les dijimos: «ustedes en Ambato en su oficina son buenos, aquí somos nosotros los que regulamos todo porque nosotros también tenemos nuestros pensamientos, nuestras memorias, tenemos experiencia, y sobre todo, tenemos nuestras propias leyes indígenas que son las que solucionan los problemas, sus leyes sólo han aumentado a los ladrones, a los delincuentes, solo han dañado nuestra vida, hasta ahora no han solucionado ningún problema con sus leyes».

c) La tercera forma de percepción plantea la posibilidad de combinar ambos sistemas, ya que al hacerlo podría enriquecer a ambos. Es decir, se trata de partir del reconocimiento del pluralismo jurídico que caracteriza al país, estableciendo jurisdicciones y competencias, para luego incorporar a cada uno los aportes más significativos del 'otro' u 'otros' con el fin de enriquecerlos mutuamente.

A manera de esbozo, la presidenta de una organización indígena provincial, plantea algunos lineamientos generales en este campo:

«Hay que ver normas básicas a nivel del mismo Estado, porque dentro de la diversidad jamás podremos tener algo uniforme, jamás. Pero tampoco es que cada quien va a hacer lo que quiera, sino que tiene que haber bases establecidas, por ejemplo, en caso de las actitudes policiales que van más allá de lo que deben actuar, se les va la mano, obviamente tendrán que ser sancionados, no pueden quedar en la impunidad porque hayan sido de una institución que tenía que cumplir con el control del orden social y, por otro, lado están los derechos humanos. En esos casos, deberán ser juzgados en función de normas básicas. En lo que no estaríamos de acuerdo es que en asuntos internos de las comunidades haya interferencias o que nos estén viendo como a niños menores, entonces hay que poner un juez de paz que avale lo que han hecho. El juez de paz debe ser reconocido, respetado de manera íntegra porque es autoridad comunal, de la zona».

A manera de conclusión, la justicia indígena tiene elementos importantes para aportar al pluralismo jurídico del país, se pueden mencionar algunos: el carácter oral, directo y público de los juicios, la agilidad y eficiencia en la resolución de los conflictos, su naturaleza principalmente preventiva, el conocimiento por parte de los jueces de la realidad en la que viven las partes en litigio, el efecto de reconciliación o de restablecimiento del tejido social que producen las penas y sanciones eliminando rezagos de enemistad y venganza posteriores.

Percepciones de los indígenas sobre su propio sistema

La visión que el sistema jurídico indígena tiene del sistema jurídico ordinario no sería completa si no se menciona la percepción que los propios actores, en especial los infractores y abogados indígenas, tienen del primero. En general, el balance del sistema propio es positivo:

«Yo creo que nuestras autoridades son buenas pero deben ser más conscientes, no pueden abusar diciendo que son autoridades; que arreglen los problemas, que hagan todo lo que tengan que hacer, pero que no maltraten a las personas».

La más sentida es la referida al proceso de investigación, durante el cual los jueces oyen más a las partes y familiares acusadores que al acusado y sus familiares. En muchos casos, estos últimos desconocen la realización del proceso y no alcanzan a intervenir. Este hecho puede agravar la sentencia en desmedro del infractor.

Otra percepción mencionada es que los jueces, en el juicio, se dejan llevar por las 'apariencias', es decir, pesan mucho en la decisión de los jueces las actitudes de la vida pasada del acusado o acusada. También se echa de menos que las autoridades comunitarias, en especial las recientemente nombradas, desconozcan el contenido del reglamento interno y no sepan cómo aplicarlo. Otro factor mencionado es el hecho de que los jueces sean mayoritariamente adultos y viejos, lo cual deja a los jóvenes sin oportunidad de ejercer tales funciones. Este hecho es sentido por los jóvenes actuales, a pesar de que reconocen que los adultos y los viejos tienen más experiencia para ejercer tales tareas.

El abuso de autoridad y la falta de garantías constituyen los puntos más discutidos; lo confirman sendos testimonios:

«Ellos piensan que únicamente existen ellos y quieren aplicar la ley de la selva».

«Yo no dejé que las autoridades hicieran conmigo lo que les diera la gana, ellos no tienen por qué juzgar mis actos si ellos son iguales que yo».

«En nuestro sistema jurídico, para que sea testigo no toman en cuenta nada, no le 'paran bola'... uno en estos casos queda indefenso... Los acusados no pueden defenderse y una vez que se les sanciona y que dicen que hay que pagar la multa, así debe ser».

«Uno de los jueces había sido familiar de la otra parte, entonces ya no me quedó más que resignarme a que de seguro me iban a sancionar».

«Veo que la justicia indígena está bien influenciada, es muy mala. Si bien es cierto que quieren administrar justicia pero deben saberse los parámetros necesarios, de lo contrario no viene al caso».

Una acción censurada por los infractores es que los jueces, cuando están ejerciendo su oficio, se extralimitan en los consejos y pasan al maltrato oral de los acusados; este hecho está prohibido por los reglamentos, pero sucede en muchos casos. La impuntualidad en las convocatorias de las diferentes etapas del proceso y la demora en la fase de investigación, cuando se pregunta «lo mismo y lo mismo», también fueron señaladas, por un grupo de infractores, como percepciones negativas del sistema jurídico Kichwa.

Las penas infamantes o corporales son el punto más álgido de crítica al sistema de justicia indígena:

«Las sanciones, aparte de la económica, existen: el azote, la ortiga, el baño con agua fría; pero nada de eso es legal, ellos quieren castigarnos como a ellos les parece, como a ellos les parezca conveniente, todo eso no existe en las normas legales».

Estos antecedentes procuran una impugnación radical con relación al sistema:

«Los indígenas asisten a menudo al sistema jurídico nacional por una simple y llana razón, porque tampoco la justicia indígena les da una solución efectiva... Ellos no tienen ningún poder para administrar justicia. Por esto no estoy de acuerdo con la administración de justicia indígena porque se cometerían muchos vejámenes».

3.2.2 Relación de los indígenas con el sistema ordinario de justicia

Pese a la existencia ancestral e innegable de un derecho indígena, que en esencia es consuetudinario y que abarca lo relativo a la administración de justicia, los pueblos indígenas han recurrido y continúan recurriendo tradicionalmente al sistema jurídico estatal, por considerarlo también un mecanismo para la resolución de sus conflictos o 'problemas'.

Resulta claramente visible, en las comunidades objeto de la investigación, el hecho de que los indígenas acuden con menor frecuencia al sistema ordinario, precisamente en razón de la reglamentación interna vigente y por la presencia de una organización comunitaria que ha asumido las veces de mediador, juez y sancionador frente a los conflictos que se suscitan entre los comuneros.

Las comunidades de indígenas que cuentan con una reglamentación interna propia[119], con la intención de impulsar procesos y mecanismos de resolución interna de conflictos y de rescatar la identidad y costumbres propias de los pueblos, prohíben expresamente a los comuneros acudir ante las autoridades estatales con el objetivo de dirimir sus problemas.

Esto ha significado un decrecimiento considerable en el número de indígenas que concurren al sistema jurídico estatal, en vista de la amenaza de ser sancionados por los dirigentes comunitarios. Si bien, «*anteriormente los propios cabildos indígenas decían que a las personas que cometían algún problema se debía enviar a las autoridades mestizas*», en la actualidad las disposiciones reglamentarias son contundentes al establecer que «*si van ante las autoridades de Ambato los compañeros de la comunidad, hay una multa de cincuenta mil sucres para el demandante y para el otro si es que llega a contestar la demanda, además hay 48 horas de prisión en la comunidad, todo por desobedecer al cabildo*». Solamente, cuando las partes no llegaren a ponerse de acuerdo o si «*fuera ya un problema muy grave, el mismo cabildo les autorizará para que acudan ante autoridad competente, pero esto sólo si no puede resolver en la misma comunidad*».

La investigación permitió constatar además ciertas realidades, ya conocidas y denunciadas, que han alejado al indígena del sistema jurídico instituido. En primer término, la lengua constituye un óbice evidente a la hora de emprender un proceso judicial: si el indígena no domina —o al menos conoce— el castellano, el entendimiento con las autoridades y funcionarios judiciales va a resultar prácticamente imposible, así como la comprensión de los términos en los que se desarrollará el procedimiento.

Como consecuencia de este obstáculo lingüístico, los abusos por parte de los funcionarios y autoridades judiciales son evidentes: el trato que dan al indígena es denigrante, excluyente y discriminatorio y las muestras no son pocas.

La confianza del indígena en el sistema estatal se ha ido perdiendo, bien sea por las decisiones que emanan de las autoridades y que considera injustas por no estar apegadas a la ley y los hechos, o por la actuación de los funcionarios judiciales y profesionales del ramo, que es desmerecedora del cargo que ocupan. Las experiencias de otros sirven de referente básico en el momento de decidir si acudir o no al sistema ordinario: del éxito que tengan el pariente o el vecino del lugar dependerá su incursión en el sistema estatal de justicia.

Finalmente, los gastos que implica iniciar un proceso o trámite judicial también disuaden al indígena, así como el tiempo que deben esperar para que la justicia se aplique los desalienta al compararlo con la agilidad con que se resuelven los problemas al interior de sus comunidades.

¿En qué casos, concretamente, acuden los indígenas al sistema instituido? Se desprenden distintas circunstancias y razones por las cuales recurren al servicio de administración de justicia estatal. En muchos de los casos se detecta entre los comuneros indígenas lo que algunos informantes

[119] Reglamento interno de la comunidad de Chibuleo San Francisco, aprobado en el III Congreso Inti Taita, 1993.

denominaron como una 'cultura de litigio', entendida como la necesidad inminente o apremiante que tienen de resolver sus problemas a través de un proceso judicial. Testimonios dan cuenta de que ciertos indígenas, al presentárseles algún problema que aparentemente no tiene solución práctica e inmediata, casi de manera pronta concurren ante las autoridades judiciales estatales y profesionales del Derecho en busca de arreglo. Lo verdaderamente importante en estos eventos es que se resuelva el conflicto por medio de un proceso judicial, mediante una resolución que, a criterio del indígena, tiene fuerza superior por provenir de un juez o autoridad investida de poder coercitivo.

En estas situaciones, la lengua no constituye una limitación: es aquí cuando la figura del tinterillo o el intérprete toma fuerza, convirtiéndose en el personaje que funge de intermediario entre el indígena y el sistema ordinario. Tampoco interesa cuántos egresos implique iniciar e impulsar un proceso judicial: muchos abogados relatan que los indígenas venden cuanto bien poseen por proseguir la causa. Así mismo, poco importa cuánto tiempo dure un juicio hasta conseguir una sentencia definitiva y, en el mejor de los casos, favorable. *«El propósito de las partes al acudir al sistema jurídico estatal será siempre personal, es decir, por ganar el juicio o pleito aunque no tengan la razón»*.

Se considera que este sector de indígenas no conoce otro sistema de justicia más que el estatal y por ello hacen uso de sus servicios en cuanta dificultad se les presente. Esto implica, consecuentemente, el desconocimiento de la existencia de autoridades comunitarias administradoras de justicia: *«En la actualidad, los compañeros indígenas acuden donde los abogados por no conocer la forma de administración de justicia indígena»*.

Justamente, se entiende que el indígena acude al sistema estatal *«por desconocimiento a la autoridad indígena, pensando que el primero es más respetado porque está amparado por la policía»*, son comuneros que «no valoran» la capacidad de las autoridades indígenas. Para otros, el propósito de acudir al sistema jurídico estatal es obtener una solución definitiva que evite nuevos problemas posteriormente.

Otra gran parte de indígenas hace uso del sistema jurídico estatal por considerarlo una alternativa —válida o no— frente a la falta de solución a sus problemas dentro de sus respectivas comunidades. No siempre la administración de justicia interna resulta eficaz ante situaciones que surgen y que requieren arreglo y por ello se acude, al sistema estatal, con el fin de arreglar la disputa objetiva y definitivamente.

Como se analizó anteriormente, en el seno de las comunidades se han desarrollado formas y procedimientos propios de la administración de justicia; mecanismos que se han venido empleando aunque no se hallen formalmente reconocidos por las leyes del país. Los casos son tratados y resueltos por parte de la familia, por la comunidad mediante asambleas, o a través de la intervención del cabildo, cuerpo colegiado que goza de reconocimiento y legitimidad al interior del grupo. Si las partes en disputa llegan a un entendimiento en cualesquiera de las tres instancias, el problema queda saneado. Sin embargo, se dan situaciones en las que las partes simplemente no desembocan en acuerdos satisfactorios para sus intereses. Se llega incluso a eventos extremos en los que los implicados no acatan las resoluciones a las que se arribó y convino.

Es precisamente entonces cuando los indígenas acuden al sistema jurídico ordinario: el problema pasa a manos de un abogado con quien se iniciarán los trámites judiciales pertinentes. Acuden

con el propósito de solucionar problemas con apego a la ley estatal, en vista de que éstos no se pudieron resolver en la misma comunidad.

Así mismo, hay comuneros que se amparan en el sistema estatal cuando detectan que las actitudes, opiniones y resoluciones de las autoridades y dirigentes de la comunidad son parcializadas y demuestran favoritismo por una de las partes involucradas, porque, a decir de un indígena infractor: «*hay compadrazgos que pueden inclinarse a favor de alguien*» y ello impide una decisión justa y apegada a la realidad, como se esperaría. Se acude a las autoridades del Estado con la esperanza de no verse afectados por esta razón.

A pesar de las restricciones fijadas reglamentariamente, la comunidad considera que «*las personas problemáticas, por no entender crean problemas, por ser caprichosas, nosotros a estas personas no queremos ayudarles a solucionar, por ser siempre problemáticas, se les deja libres para que traten de solucionar de otra manera u otra forma*». Esta excepción se verifica igualmente cuando por decisión comunitaria se permite a las partes valerse del sistema estatal, o bien por tratarse de casos respecto de los cuales se reconoce la competencia de las autoridades judiciales del Estado, como trataremos más adelante.

No obstante, la gente que acude al régimen judicial ordinario, al constatar que la intervención de las autoridades estatales no ha servido para solucionar definitivamente sus problemas, vuelven a los mecanismos internos de solución de conflictos implementados por la comunidad. «*Ahora ya ni por venganza utilizan el sistema jurídico estatal*».

Anteriormente se analizó el concepto que el indígena maneja sobre el término 'transgresión' o 'problema'. Jurídicamente, la transgresión no es sino el quebrantamiento de una ley, norma o precepto contemplados dentro del ordenamiento jurídico vigente. Esta consideración supone que una persona es transgresora cuando atenta contra normas de distinta especie y materia; de allí que el transgresor no es únicamente aquel que comete un delito, configurándose una infracción netamente penal. Se trata de aquel individuo que desconoce reglas establecidas en áreas tan variadas como la civil, administrativa, laboral, comercial, financiera, de tránsito y que atenta contra el orden social, jurídico y cultural establecido.

Ante este tipo de transgresiones o faltas, sea cual fuere su naturaleza, el indígena acudía periódicamente ante las autoridades judiciales del Estado, puesto que reconocía su idoneidad para el conocimiento y juzgamiento de toda clase de casos.

Se busca la asistencia del sistema estatal cuando problemas de menor incidencia e importancia se transforman en situaciones graves, por la trascendencia que internamente llegan a adquirir, por lo tanto escapan de las manos de las autoridades comunitarias. Se acude con la idea y el propósito de que «los que hacen maldades sean castigados y retenidos en el penal en donde se arrepienten y corrigen sus actos cometidos».

Son casos tales como asesinatos, homicidios, violaciones, abortos, problemas de tierras, robos, estafas, asuntos hereditarios de gran envergadura, problemas de paternidad, divorcios. «*En caso de gravedad del problema, como en el caso de asesinato, violación, drogadicción, (el infractor) primero será juzgado por la comunidad y luego será entregado a la autoridad inmediata superior del cantón. Si el problema, por ejemplo, es de asesinato, nosotros no podemos tenerlo aquí, entonces con un informe los enviamos ante las autoridades del Estado*».

Se aprecia que en su mayoría son casos de índole penal ante los cuales las autoridades de la comunidad se declaran no competentes para su juzgamiento y sanción. La ley determina con precisión el procedimiento que habrá de seguirse para cada tipo de caso que se ventile en el régimen jurídico ordinario. El sistema escrito prevalece como característica de todo procedimiento. La 'oralidad' y la confrontación directa de las partes quedan reducidas a ciertas diligencias que se llevan a cabo ante la autoridad competente que conozca la causa.

En general, el procedimiento se inicia a petición de una parte, por iniciativa del actor, a través de la presentación de una demanda, denuncia o acusación particular, dependiendo del caso. Así mismo, se inicia por actuación de oficio de parte de los organismos del Estado. La acción penal pública puede tener como antecedentes, además, la excitación fiscal, la pesquisa judicial, la indagación policial y la orden superior de origen administrativo[120].

Se prevén distintas etapas a las que se llega una vez fenecidos los plazos o términos legales, o cumplidas las diligencias que la autoridad disponga o la ley establezca. Dependiendo del caso, se contempla una etapa de conciliación entre las partes, pero que habitualmente no conlleva un arreglo del conflicto que ponga fin al proceso. El período probatorio constituye el pilar básico para la demostración de los hechos que se alegan y es fundamento esencial para la resolución de la autoridad.

Finalmente, se arriba a la sentencia o decisión del órgano competente que declarará la existencia o no de un derecho, resolverá sobre la ejecución de una obligación, constituirá un derecho respecto de las partes, determinará la responsabilidad de los involucrados, la reparación de los daños y la sanción a la que haya lugar. Adicionalmente, existen recursos que permiten, a la parte que se sienta perjudicada con el fallo dictado, acudir ante la propia autoridad que dictó la providencia impugnada o ante la autoridad jerárquicamente superior para solicitar su revisión, modificación o alteración total o parcial.

Según se trate, el procedimiento puede ser sumario o no, de ahí que haya causas cuyo conocimiento y resolución demoren algunos años; por esta misma razón y por otros factores se dilata la administración de justicia en el país.

En su mayoría, el indígena tiene una noción somera y hasta equivocada de los procedimientos legales que se llevan a cabo de acuerdo al tipo de infracción cometida. En general, considera que *«la parte agraviada acude a la autoridad competente, se da la citación de las partes, si el problema es grave se detiene al transgresor, se multa al transgresor y termina el pleito»*.

Conocen acerca de los procedimientos legales a través de la experiencia de otros comuneros, o de lo que ellos mismos han podido oír o presenciar. A decir de una autoridad tradicional, el procedimiento *«según sé, empieza con la prisión del inculpado, sin saber ni por qué, luego se empieza con la investigación que es muy larga con la participación de la burocracia, no es justo, son procesos de diez o doce años de juicio»*.

Aun en el caso de haber palpado de cerca el procedimiento legal, el indígena lo concibe en la medida en que el régimen judicial lo trató y sancionó. Un comunero indígena infractor, acusado y juzgado por asesinato, cuenta su historia: *«comienzan con la investigación o preguntas (...) eso lo*

[120] Código de Procedimiento Penal, artículo 15.

realiza la policía; luego le ponen en el calabozo, es lo único que hacen primero; luego le mandan al penal, recién allí el proceso continúa y entran en seguimiento con todos los procedimientos de la ley; y dictan la sentencia, luego de obtener ciertas pruebas».

Los indígenas entienden los procedimientos del sistema jurídico estatal como lentos, engorrosos, burocráticos, que requieren de muchos escritos y del patrocinio de un abogado, pues *«todo se tramita por medio de oficios».*

Todo ello hace que el sistema se vuelva poco eficaz y de bajos resultados. Confrontando esta realidad con los métodos empleados dentro de sus comunidades, el sistema indígena de resolución de disputas resulta ser considerablemente más efectivo, ágil y nada burocrático.

Los procedimientos toman más tiempo del necesario para resolver un problema, evidenciando un claro retardo en el despacho de las causas. Aun en el caso de que el indígena gane el juicio que haya planteado, la otra parte puede oponer algún recurso, lo que implica mayor pérdida de tiempo y dinero, *«su trámite es muy extenso, se pierde tiempo porque el abogado dice: esperemos porque el señor Juez no está; que tenga paciencia, le dicen al cliente».*

Inclusive se considera que *«los procedimientos no son los mismos, por cuanto para la gente colona o mestiza los procedimientos son diferentes que con la gente nativa, es cuestión de pagar a los jueces para que salgan (de la cárcel), en cambio para los nativos la sentencia se dictó y punto, no va por igual».*

Es casi unánime el criterio de que en el sistema estatal no existe, ni se imparte, una verdadera justicia, *«aunque alguien sea culpable, eso no importa, el que gana el juicio es el que tiene dinero, porque eso es lo que manda».* La justicia de parte del Estado, *«es una justicia solo para el de poncho, porque (los jueces) nunca ven las causas, sin investigar bien emiten su dictamen y dejan a medias los problemas».*

Por estas consideraciones, los indígenas consultados ven muy difícil el acceso al sistema ordinario, a pesar de *«tener también derecho como todo ciudadano ecuatoriano»,* puesto que se requiere de mucho dinero, que eventualmente estarían dispuestos a pagar si al menos obtuviesen una «justicia real».

Organización del sistema estatal

La Constitución Política establece expresamente que: *«la potestad de administrar justicia emana del pueblo y se ejerce por los órganos de la Función Judicial y por los demás órganos y funciones establecidos en la Constitución»*[121]. Por su parte, el artículo 1 de la Ley Orgánica de la Función Judicial precisa que: *«La justicia se administra por los Tribunales y Juzgados establecidos por la Constitución y las Leyes».* Justamente, el artículo 178 de la Constitución determina la organización judicial, que comprende a la Corte Nacional de Justicia, las cortes provinciales, a los tribunales y a los juzgados que establezca la Ley y los juzgados de paz. El Consejo Nacional de la Judicatura, es concebido como el órgano de gobierno, administrativo, de vigilancia y disciplinario de la Función Judicial.

Este poder de administrar justicia nace de la Ley, que es la que determina quiénes pueden ejercer esta facultad pública, emanada de la soberanía del Estado. Esta prerrogativa o atribución

[121] Constitución, artículo 167.

de ciertos órganos del poder público se denomina 'jurisdicción'. Precisamente, el artículo 1 del Código de Procedimiento Civil define a la jurisdicción: «*El poder de administrar justicia consiste en la potestad pública de juzgar y hacer ejecutar lo juzgado en una materia determinada, potestad que corresponde a los magistrados o jueces establecidos por las leyes*».

Si bien la jurisdicción corresponde a todos los jueces, tribunales y magistrados, la Ley estimó necesario distribuirla entre ellos para que la ejerzan con relación a determinados asuntos. Esta distribución, llamada 'competencia'[122], se realiza con la finalidad de que cada juez administre justicia (ejerza jurisdicción) sobre materias concretas, en un territorio específico, respecto de ciertas personas y de acuerdo con sus atribuciones dentro de una organización jerárquica previamente fijada (Ponce 1991: 75). Bajo estos parámetros, la organización judicial prevé para cada organismo una jurisdicción y competencia específicas.

La Corte Nacional de Justicia está integrada por 21 magistrados. Se compone de salas especializadas, tiene jurisdicción en todo el territorio nacional y su sede está en la ciudad de Quito.

En cada provincia se prevé la existencia de una Corte Provincial compuesta de las salas que determine la Corte Nacional. De igual modo, el máximo organismo fijará en cada provincia el número de jueces de lo civil, del trabajo, de lo penal, de inquilinato, de tránsito y de familia que considere necesarios. Se cuenta también con los tribunales distritales de lo Contencioso Administrativo y de lo Fiscal, cuyas competencias radican en razón de la materia y de la circunscripción territorial legalmente señalada.

La Ley Orgánica de la Función Judicial hace referencia a los tenientes políticos de competencia parroquial que, entre otras atribuciones, cuentan con la facultad de practicar las diligencias pre procesales de prueba material, notificar los protestos de cheques, así como realizar las actuaciones procesales que les comisionen sus superiores[123]. La Constitución Política de 1998, prevé la desaparición de esta autoridad; en su lugar se contará con juntas parroquiales de elección popular y jueces de paz[124].

Con relación a los comisarios e intendentes de policía, la ley limita sus facultades a las mismas conferidas a los tenientes políticos[125]. Sin embargo, estas propias autoridades aceptan el hecho de que reciben denuncias por la comisión de diversos delitos y contravenciones, *y «aunque deberían inhibirse en el conocimiento, no lo hacen por cuanto su actuación se asemeja a la de un juez de paz que busca una solución y acuerdo entre las partes involucradas»*.

La Defensoría Pública constituye un organismo, jerárquica y administrativamente autónomos de la Función Judicial. Los ministros y agentes fiscales cumplen con las atribuciones conferidas por la Ley Orgánica que rige la entidad.

[122] Código de Procedimiento Civil, art. 1, inciso 2do.: «La competencia es la medida dentro de la cual la referida potestad está distribuida entres los diversos tribunales y juzgados, por razón del territorio, de las cosas, de las personas y de los grados».
[123] Código de Procedimiento Penal, art. 7.
[124] Constitución, Disposición Transitoria Trigésima Tercera: «Las tenencias políticas continuarán funcionando hasta que se dicte la ley que regule las juntas parroquiales y los jueces de paz (...)».
[125] Con anterioridad a las reformas introducidas en el Código de Procedimiento Penal en 1995, los intendentes, comisarios de policía y los tenientes políticos contaban además con la facultad de iniciar y organizar sumarios por delitos pesquisables de oficio.

Los indígenas perciben esta organización de manera parcial. Tal como sucede con respecto a los procedimientos legales del sistema jurídico nacional, el indígena tiene un conocimiento sucinto y breve de los órganos administradores de justicia: llega a saber de su existencia por sus propias experiencias, por lo vivido por sus vecinos, parientes y demás comuneros, o por lo que escucha hablar sobre el tema.

El indígena conoce a las autoridades con las que traba relación. Generalmente son aquellas de primera instancia a las que acude apenas se suscitan los problemas, y que son las geográficamente más cercanas a su comunidad: intendentes, comisarios de policía, tenientes políticos. «*La mayoría de la gente indígena acude ante el comisario e intendente, por costumbre, ya que los procesos se ventilan oralmente, mientras que las personas urbanas acuden ante otras instancias judiciales como ante los juzgados civil o penal*».

En ciertos casos, confiere también Poder Judicial al Gobernador de la provincia, que interviene con el fin de solucionar los conflictos mediante el diálogo con las autoridades comunitarias. «*Si viene el Gobernador no es a apresar a nadie, sino a tratar de solucionar el problema conjuntamente con la comunidad (...) ya no han venido de a malas, sino por el contrario, como una especie de mediadores*».

De lo observado, se advierte que autoridades, como el Gobernador, y profesionales, como los abogados, conocedores de la reglamentación interna que rige en ciertas comunidades, descartan casos de indígenas que solicitan sus servicios y más bien optan por «enviarles de regreso a la propia comunidad» para que resuelvan sus problemas.

Los juzgados son, quizá, la escala más alta que conocen y a la que han llegado los indígenas dentro de la organización jerárquica de administración de justicia. De la información recabada se colige que son pocos los casos de juicios entablados por indígenas que han proseguido su tratamiento hasta el nivel de Corte Provincial o de Corte Nacional de Justicia.

La actuación de los jueces ordinarios desalienta a los indígenas para acudir al sistema ordinario: «*No son buenos porque cada vez que hay un juicio nos engañan, empiezan diciendo que el problema se solucionará pronto, pero siguen y siguen ellos diciendo lo mismo por tres o cuatro años, a nosotros nos toca estar allá todos los días, rogándoles y dándoles plata*».

La autoridad policial es considerada, en ciertas ocasiones, como órgano resolutorio de problemas, con poder para intervenir en los conflictos y ayudar a solucionarlos. En otras situaciones, su actuación se limita a apresar a los transgresores y a poner orden en el lugar de los hechos. Inclusive, se pudo evidenciar que en determinados acontecimientos dentro de la comunidad, o cuando han existido previamente 'abusos físicos' por parte de la Policía, el acceso de ésta a la comunidad se restringe, a tal punto que los comuneros resuelven sus disputas sin que la Policía pueda intervenir absolutamente en nada; «*la Policía no puede ingresar a la comunidad si no solicita la autorización del cabildo, con quien debe coordinar para solucionar cualquier problema*».

En ciertas ocasiones, las propias comunidades solicitan la presencia de autoridades estatales con el fin de solucionar los conflictos que surgen, pues reparan en que: «*el sistema jurídico estatal sí funcionaría si se siguiera la ley, pero sus integrantes han hecho del sistema de administración de justicia un negocio*».

La presencia de abogados y tinterillos está estrechamente vinculada al sistema de administración de justicia. Ordinariamente, el papel del abogado empieza cuando las partes, al interior de la comunidad, no llegan a un acuerdo o prefieren someterse al sistema jurídico ordinario.

La percepción que el indígena tiene respecto de la actuación y comportamiento de los abogados en general es absolutamente negativa: «*la mayoría son personas corruptas, si están en trámite judicial el abogado defiende a una persona y el otro abogado a la otra parte acusada, después de un tiempo, hasta los mismos abogados están hablando para ver cómo pueden solucionar o negociar directamente, o a ver cómo van a pedir el dinero a una persona y cuánto a la otra, entonces quien sale perdiendo es la persona que va a coger su abogado para que defienda y no defiende*».

Los abusos y engaños de los que han sido objeto los indígenas, por parte de estos profesionales, han sentado profundas huellas en sus comunidades: «*los abogados no han solucionado los problemas, solo nos han robado nuestro dinero, han complicado los problemas; se demoran muchos años en los juicios y siempre para salir perdiendo*».

Se los considera como individuos con sentimientos mezquinos, que se aprovechan de sus clientes, ignorantes en el tema jurídico y, en ciertas ocasiones, de la lengua castellana, para satisfacer intereses personales, puesto que: «*sólo ven el dinero, a ver cómo pueden sacar más dinero a las personas con cualquier pretexto*», y por ello les resulta más beneficioso: «*dejar no más los problemas, para ellos poder ganar dinero; para ellos cuando hay problemas, hay dinero*».

Al interior de las propias comunidades se recomienda no relacionarse con estos profesionales, por el costo que implica la contratación de sus servicios sin obtener los resultados esperados y asegurados por éstos a su cliente. Las personas que entablan juicios: «*gastan dinero dándole de comer al abogado y el abogado lo que hace solamente es sacar más dinero (...) y no hay ningún resultado*».

Con estos antecedentes, la gente ha preferido no emplear los servicios del abogado, prefiriendo «*concurrir directamente a los jueces de paz: comisario, intendente, teniente político —pues— si quiere ganar debe pagar bastante dinero*».

Sobre estos atropellos, se nos relató un acontecimiento en el que los comuneros aplicaron su propia justicia, el caso de «*unos abogados que habían bajado de Quito para negociar las tierras comunales, para intereses personales, por lo cual la comunidad los detuvo por tres días en la cárcel*».

Es un número ínfimo de entrevistados el que juzga que: «*algunos abogados ya están tratando de hacer lo mismo que nosotros, creo que desean que el proceso sea oral y mejor aconsejan a las partes, tal y como se hace en nuestro sistema*».

Los tinterillos se convierten en las personas que ayudan a resolver problemas, son quienes intermedian entre la parte interesada y la autoridad judicial. Tienen la gran ventaja de ser indígenas, bilingües, dominan la lengua indígena y el castellano y por ello son el enlace entre los indígenas, los abogados y los funcionarios judiciales. Trabajan principalmente con personas que no tienen ningún conocimiento sobre leyes y/o que son analfabetas.

La imagen sobre su intervención tampoco resulta positiva, es un personaje al que ineludiblemente se lo relaciona con el abogado y, por ende, con sus mismos intereses. Hay relatos que dan cuenta de que «*en los años anteriores vivían de lo mejor los tinterillos, porque ellos comían de los indios, esperaban que se produzca un mínimo problema para según ellos aconsejar lo que se debía hacer en esos casos*».

El trabajo de los tinterillos se viene a menos en el momento en que los miembros de la comunidad obtienen mayor conocimiento sobre cómo hay que movilizarse en las diferentes dependencias

judiciales del Estado (Tocagón y Bautista 1998: 13), cuando los obstáculos lingüísticos se superan y cuando la figura del mediador comunitario, en las zonas donde se ha implementado, adquiere la relevancia y utilidad práctica que se proyectaba.

La Constitución Política ha reconocido un sistema de pluralismo jurídico, en que es evidente e inevitable que se originen dificultades en cuanto a la delimitación de los poderes judiciales que corresponden a las autoridades estatales y a las indígenas. Aquí surge de antemano un punto de discusión: saber cuáles son las autoridades comunitarias a las que se debe reconocer competencia. Este es precisamente un tema de vital trascendencia y complejidad, que por ello deberá ser objeto de un trabajo específico.

A lo largo de la investigación, se cuestionó a los informantes acerca de tres casos específicos de competencia, considerando las relaciones interculturales que se dan en la sociedad ecuatoriana. Se preguntó cuál sería la autoridad competente para juzgar y sancionar a un indígena que comete una infracción fuera de su comunidad; a un mestizo que transgrede una norma al interior de una comunidad indígena; a un mestizo y un indígena que entran en disputa.

Para el caso de conflictos entre indígenas al interior de su propia comunidad, la idoneidad de las autoridades comunitarias no entra en discusión. En los casos que enfrentan a distintas comunidades por infracciones cometidas por indígenas pertenecientes a ellas, las autoridades de una y otra, conjuntamente, tienen competencia para tratar y resolver tales disputas.

Para las restantes situaciones no hubo una respuesta uniforme: o no son competentes, o ambas se declaran competentes; el tema queda aún por explorar y discutirse. Sin embargo se reconoce que: «*no siempre ha habido una coordinación de las autoridades competentes del sistema jurídico estatal con los cabildos de la comunidad para que en forma conjunta se trate de resolver cualquier problema que se dé en la comunidad*».

Al producirse un problema fuera del territorio de la comunidad, en el que esté involucrado un indígena, las autoridades comunitarias asumen un papel moderado y conciliador: «*vamos a dialogar con las autoridades de la provincia, para saber bien cómo está el problema, nosotros como autoridades de nuestro pueblo debemos velar por nuestros compañeros*». Esta intervención suele llegar al punto de que el procedimiento iniciado se paralice, sin que la autoridad nacional llegue a emitir su resolución: «*aquellos casos quedan como abandonados o desistidos en el sistema jurídico estatal y no se sanciona al infractor*». Se advirtió que, en otras ocasiones, son las propias autoridades estatales las que «*envían el caso a la comunidad para que aquí exista un arreglo con nuestras autoridades*».

Se verificó también la presencia de un doble procedimiento. El caso está relatado por una autoridad comunitaria de Chibuleo: «*Si un indígena comete un delito en Ambato, por ejemplo, nosotros como autoridades vamos a dialogar con las autoridades de la provincia para saber bien cómo está el problema y deseamos que en el campo o en la ciudad se dé una justicia real*». El hecho de solicitar una justicia real se refiere al hecho de que el juzgamiento se dé en el marco de las leyes vigentes y sin ninguna acción de soborno a los funcionarios judiciales que perjudique al infractor indígena.

La otra situación se resuelve con el apresamiento de la parte acusadora, sea indígena o mestiza, con el fin de llegar a un acuerdo según los procedimientos de la justicia indígena. El Presidente de la Unión de Pueblos Chibuleos así lo testifica: «*Si a un indígena le cogen las autoridades de Ambato, se aprovechan de los indígenas las autoridades competentes, como son la policía y ahora*

hasta los militares, y como están en su territorio ellos se aprovechan; pero aun así, si a un compañero lo apresan en Ambato, al que le hizo apresar le cogemos y le traemos a la comunidad, o luego intercambiamos a los presos con las autoridades de Ambato, y hacemos un convenio o arreglo para soltar a nuestro detenido, es decir, es un pago por algo, el arreglo no es solo para el que acusa, ni solo para el acusado, porque solo se suelta al preso cuando ya se haya solucionado el problema. Las dos partes deben buscar un arreglo porque ambas partes están presos».

La dualidad percibida se muestra también en situaciones en las que hay mestizos que están envueltos en el conflicto y que no viven al interior de una comunidad indígena. Si un mestizo comete una infracción, al interior de una comunidad indígena, es juzgado allí mismo por las autoridades comunitarias, «*...y solucionamos el problema, ya que desde hace unos cinco años no acudimos al sistema jurídico estatal*».

No obstante, en otras oportunidades, en similares circunstancias, el accionar de los comuneros difiere: «*Cuando hay casos que implican a gente mestiza, coordinamos nuestras acciones con las autoridades del sistema estatal, en el sentido de que ya han aceptado y respetan a este pueblo porque se conoce de la existencia de nuestro propio sistema jurídico*».

Se encontró también el caso en que las dos partes involucradas son personas mestizas que viven al interior de una comunidad indígena; éstas de igual manera se acogen a las normas de la justicia indígena. Así lo comprueba el testimonio del Presidente de la Unión de Pueblos Chibuleos: «*Aquí en la comunidad no hay muchos mestizos, pero aunque somos una mayoría indígena, los mestizos también vienen acá a solucionar los problemas, para que les aconsejemos, les sancionemos; aquí solucionamos los problemas que no han podido solucionar en las tenencias políticas, lo que no ha hecho el gobernador, lo que no han hecho otras autoridades; incluso cuando el problema es solo entre mestizos ellos vienen, se soluciona el problema y se van tranquilos*».

De originarse un problema entre un indígena y un mestizo, no existe una regla definida que resuelva el conflicto de competencia. Algunos informantes piensan que la autoridad competente, para tratar la disputa, será aquella que inicie el conocimiento de la causa. Las autoridades indígenas infieren que de llegar el asunto a manos de las autoridades estatales: «*todo es a favor del mestizo, el mestizo siempre es mejor considerado con relación al indio*». De igual forma, puede darse el caso de que: «*en zonas donde la presencia indígena es evidente y fuerte, por lo general se llegue a un entendimiento y se entre a resolver los problemas conjuntamente*».

Cuando los problemas no han sido resueltos en las comunidades o se trata de graves infracciones a la ley, los indígenas estiman que las autoridades estatales tienen jurisdicción y competencia para juzgarlos y resolverlos: «*Tratándose, por ejemplo, de un caso de asesinato por defensa propia, la comunidad, como primer paso, procede a encerrar al acusado en su cárcel propia. Inmediatamente entra en discusión para definir los términos en que entrega al actor a las autoridades judiciales correspondientes del sistema estatal*».

La inquietud generalizada es que debe arribarse a un entendimiento y «*coordinación con los comuneros o el cabildo para solucionar cualquier problema para que no haya resentimientos, —ya que solo— combinando las leyes estatales e indígenas podríamos mejorar el sistema nuestro y el del país*».

La jurisdicción ejercida por las autoridades de justicia indígena en los últimos años ha cambiado la función que los tenientes políticos ejercían anteriormente como jueces de paz, sobre todo en al área rural. Así lo narra el Secretario de la Tenencia Política de la parroquia Juan Benigno Vela,

perteneciente al cantón Ambato, de la provincia de Tungurahua: «*La Tenencia Política ha pasado a ser algo secundario, lo principal ahora es la comunidad y sus autoridades, por ejemplo, lo que ha pasado en San Francisco de Chibuleo, San Alfonso, San Luis, San Pedro, Pataló Alto, San Miguel, Chacapungo, cuyas autoridades son las que administran justicia, con su propia iniciativa, y claro está que lo hacemos bien, porque yo también soy una autoridad de la comunidad de Hechaleche, en la comunidad no actuamos apegados a la ley sino, más bien, a la conciencia de que debemos vivir en armonía, claro que en algunas partes incluso esta justicia fracasa, pero es por la exageración en las sanciones*».

«*Las exageraciones en las sanciones serían, por ejemplo, que a una menor de edad que concibe un hijo, y aparece como madre soltera, ella solo pide el apellido y no pide que se le paguen las pensiones alimenticias, ni nada, yo creo que aceptar solo el apellido no es algo recomendable, porque es fácil solucionar todo con el apellido, entonces yo podría tener cuatro, cinco o seis hijos y no hacerme responsable por ninguno, creo que esa solución no está muy apegada a la realidad, aunque son las autoridades indígenas las que aceptan esto, porque el niño tendrá más necesidades*».

En realidad, el conocimiento que las autoridades indígenas tienen sobre el sistema jurídico estatal es el indispensable para poder coordinar con sus autoridades, cuando el caso lo amerite. El testimonio de una autoridad comunitaria lo muestra: «*Las autoridades del sistema indígena manejan más aspectos sobre las vivencias y experiencias de las comunidades y tienen poco conocimiento de lo legal estatal, manejan más la realidad de la comunidad, a las autoridades el conocimiento de lo legal les sirve para el trabajo de coordinación con las autoridades estatales y la realidad de la comunidad, sus prácticas, las que les dejaron sus padres, esas sirven para el manejo dentro de la comunidad. Las leyes nos sirven para respetarlas como ecuatorianos que somos, pero éstas las tomamos e interpretamos en las comunidades de acuerdo a nuestra filosofía indígena como principio*».

La sanción es la consecuencia jurídica que sigue a la inobservancia de una ley o precepto. La transgresión de un mandato legal, conlleva una sanción jurídica, expresa y previamente establecida, para quien incurra en la conducta infractora. Dependiendo del tipo de infracción, la sanción será de distinto orden y magnitud y dependerá, esencialmente, de la gravedad de la falta, así como de la relación de los hechos y de las circunstancias en que fuera cometida.

La sanción, de manera general, vendrá dada mediante una sentencia judicial. La doctrina clasifica las sentencias en varios grupos, a saber: declarativas, constitutivas y de condena. Estas últimas imponen el cumplimiento de una prestación, ya sea en sentido positivo (dar o hacer), o ya sea en sentido negativo (no hacer). El órgano judicial puede, inclusive, disponer la ejecución forzada de la prestación, a fin de restablecer el derecho. En todos los casos en que la restitución en sí misma no es posible, la ejecución se traduce o transforma en reparación económica. Las sentencias declarativas son aquellas que hacen un simple pronunciamiento sobre la existencia o inexistencia de una situación jurídica determinada. Las constitutivas, por su parte, configuran un estado o un derecho que no existía antes, sin establecer una condena para el cumplimiento de la prestación. Por último, se registran las sentencias declarativas-constitutivas en las que operan, no solo una declaración de certeza jurídica sino, además, una modificación del estado jurídico preexistente[126].

[126] Fallo de 31-VIII-98, Expediente N° 551-98, Primera Sala, publicado en R.O. 58, 30-X-98.

Específicamente, en materia penal, la condena significará siempre la imposición de una sanción de índole pecuniaria o de privación de la libertad, siendo —justamente estas sanciones— las que distinguen con más claridad a las comunidades indígenas a las que se tuvo acceso.

La investigación permitió constatar que, comúnmente, el indígena relaciona la sanción aplicada en el sistema jurídico nacional, ya sea con una multa económica, o con una pena privativa de la libertad. *«La sanción en lo estatal es la cárcel, pero a más de esto hay que pagar una fuerte cantidad de dinero como garantía para salir (fianza) y entonces recién va el juicio (...)»*.

Parece importante recalcar que, bajo esta consideración, muchos comuneros creen que la justicia en la ciudad es mejor que en la comunidad, así, por ejemplo: *«...cuando se daban faltas leves en la comunidad, los acusados eran encarcelados por dos o tres días, y les ponían una multa; mientras que el tiempo de cárcel era de quince días, por eso nos trasladábamos a las autoridades de la ciudad —en busca de una sanción más estricta para el transgresor— esperando que manden más rápido al infractor al penal»*.

El indígena entiende que las autoridades judiciales imponen sanciones a los 'problemas graves', pudiendo decidir entre: *«la cárcel, una sentencia y eso es todo, tal vez una sanción económica»*.

No obstante, este concepto de sanción no es el único. Según relata una autoridad tradicional indígena: *«En el sistema jurídico estatal, dicen que primero hay una investigación y que luego les cuelgan de una cuerda y les dan azote, para después sentenciarlos y que vayan a la cárcel mínimo de cinco a seis años y que además sancionan con multas»*. Esta es una noción que incorpora, en el sistema de administración de justicia, penas corporales e infamantes que actualmente están totalmente excluidas.

En reiteradas oportunidades, las sanciones que se llegan a imponer, en el sistema jurídico estatal, sirven como amenaza de parte de las autoridades comunitarias a los indígenas reacios a solucionar internamente sus problemas: *«Tratándose de personas reincidentes y que no acatan las sanciones y órdenes comunitarias, como castigo son entregadas a las autoridades nacionales»* y esto, a decir de uno de los comuneros consultados, *«ya es una sanción»*.

En otras ocasiones, como en el caso de asesinato por defensa propia, *«la comunidad pone como sanción un día en 'chonta corral' (cárcel) y luego se encarga de entregar a la policía», para que inicie el procedimiento respectivo y se imponga la sanción que corresponda*.

Las sanciones administradas por las autoridades comunitarias se conciben como rectificadoras y correctivas, teniendo como propósito servir de ejemplo para el resto de comuneros. La sanción que: *«viene por intermedio del juzgado, supuestamente castiga al causante, pero yo creo que solo castiga pero no corrige, ya que solo con dar dinero el culpable sale y es por eso que este sistema no ha logrado terminar con los problemas»*.

En este punto surge una complicación de innegable importancia y que repercutirá en el proceso de definición de competencias de las autoridades administradoras de justicia: el régimen y la concepción de sanciones y penas no son compatibles. Un funcionario de la tenencia política de la parroquia Juan Benigno Vela alega que: *«las sanciones del sistema jurídico indígena, aun siendo un delito sancionado con reclusión en el sistema estatal, lo único que hacen es multarles como si se tratara de una contravención»*.

Percepciones acerca del sistema de justicia indígena por parte de los actores de justicia estatal

Resultan ilustrativos los testimonios obtenidos respecto a las formas de administración de justicia indígena, desde la perspectiva de los administradores, intermediarios y usuarios del sistema jurídico estatal.

Las distintas visiones se engloban en lo que puede definirse como un desconocimiento notorio del sistema jurídico indígena, por un lado; y, por otro, la de ser percibido todavía bajo una visión fuertemente discriminadora.

Sin duda, se califica al sistema indígena desde la concepción y la realidad del sistema jurídico estatal, es decir, se comparan, entre otros, pero de modo preferencial: la manera de llevar adelante los procedimientos y la imposición de penas y sanciones a los infractores.

En su mayoría, los informantes consultados poseen un conocimiento más bien inmediato y superficial sobre las formas indígenas de administración de justicia. Se guían, principalmente, por lo que han visto o escuchado a través de los medios de comunicación, por la experiencia de terceros, o por eventuales acercamientos que hayan tenido con gente o comunidades indígenas: «*Me ha llegado información por medio de la prensa y lo que captamos al ir a las comunas*», «*he notado...*». No todos han advertido, por ejemplo, la existencia y vigencia de reglamentaciones propias de ciertas comunidades.

La situación más palpable, dentro del sistema indígena, es la 'oralidad', acompañada o complementada con una voluntad de solucionar los conflictos por medio de la conciliación, que logra evitar que el indígena acuda al sistema estatal. «*Les gusta la solución oral a los problemas... La gente prefiere el sistema oral que es más tradicional incluso... Ellos consideran que todo problema puede ser solucionable vía transacción*». «*En esencia es la misma mediación, un poco impuesta en determinados momentos, pero impuesta en el buen sentido*».

Partiendo del reconocimiento de que: «*hay muchos asuntos que ellos prefieren ventilar dentro de sus propias comunidades y muchas cosas se abrogan tratando de hacer justicia dentro de su organización*», se advierte que el sistema indígena busca el arreglo rápido de los conflictos: «*el interés de ellos, más que intermediar, es zanjar el problema rapidísimo, es decir que se haga de inmediato*», «*el problema se resuelve lo más rápido posible y se hace reconocer la gravedad del problema*». El arreglo de los trances «*no debe demorarse, nosotros arreglábamos todo inmediatamente*».

Las fallas del sistema jurídico estatal y la «desconfianza ante los blancos y mestizos», entre otras razones, han provocado que el indígena prefiera «hacerse su propia justicia». Ciertamente, las comunidades indígenas han venido ejerciendo el derecho de juzgar y castigar como una práctica ancestral, aun cuando su actividad no haya estado reconocida constitucional o legalmente. Pese a ello, no faltan opiniones discriminatorias y etnocentristas que estiman que: «*Ellos no hacían eso antes... Se remitían a todo el sistema general y estábamos muy bien, pero viene desde la situación de las brujas de Calguasig y desde ahí comenzó todo el sistema a derrumbarse*».

Sin embargo, este criterio de autodeterminación prevalece en las comunidades que de manera organizada «*administran la justicia por propia mano, tratan de hacer y deshacer las cosas*», «*siempre creen que tienen la razón en todo*», «*están, efectivamente, actuando al margen de la ley,*

cometen un acto ilegal en el momento en que ellos están sancionando a un indígena dentro de su organización, están violentando la ley», porque su actividad no está reglada todavía.

El conflicto surge cuando, a criterio de los entrevistados y sin admitir una realidad de pluralismo jurídico, hay abuso de poder y autoridad que se demuestra indiscutiblemente en el tipo de sanciones que se imponen. *«Desgraciadamente ellos todavía conservan costumbres que están en pugna con las leyes, entonces eso hay que procurar erradicar, los latigazos, el fuete, la ortiga, hacer bañar, son formas de tortura que en la actualidad ya no se pueden admitir», esto atenta contra los derechos fundamentales y las garantías elementales del hombre, «contra la legislación mundial, contra los derechos humanos». «El castigo y ese ritual no van a olvidar nunca... el castigo (penas corporales) lo tienen ya como tradición a través de sus leyes».*

En definitiva, se identifican ciertas comunidades que: «*se han tomado unas atribuciones que exceden de todo marco legal o constitucional y que ya se consideran abuso», «han adoptado la atribución que se supone que el Estado se ha reservado para sí de juzgar delitos*». Se ha llegado a casos extremos de juzgar sumariamente a un sospechoso o infractor, sin otorgar la menor posibilidad de defensa o emplear los mecanismos de diálogo para la resolución de conflictos. Cuando están implicados no-indígenas: «*ellos han tomado la cuerda por su propia cuenta, han venido hasta acá (la ciudad) y se lo llevan al cholo a juzgar ellos*».

Ante esta serie de reparos, la réplica se repite en el sentido de que: «*esas son sus leyes, tienen su ley, pero es una ley que viola todo derecho humano, el debido proceso ni se diga*».

Con estas actuaciones lo único que se consigue es: «*dividir al país, después de un tiempo vamos a estar en un lío terrible en donde cada uno hace lo que le da la gana sin ningún concepto de procedimiento legal*».

Se reconoce, no obstante, que para entender el sistema indígena se hace necesario, por ejemplo: «*ver cuál es el razonamiento de los indígenas cuando meten preso a un delincuente o sospechoso: el razonamiento es que el Estado hace lo mismo, al final se le pone en prisión*».

3.3 CONCLUSIONES

1. Sin duda, el punto de mayor conflicto, que genera el reconocimiento del pluralismo legal en nuestro país, es el relativo a 'coordinar y cooperar' las funciones de justicia que se reconocen en manos de autoridades de pueblos indígenas con aquellas del sistema judicial ordinario. En otras palabras, se trata de un problema de definición y delineamiento de jurisdicciones y competencias que deberá desarrollarse a través de la legislación secundaria, según el propio mandato constitucional. Si bien la Constitución actual contempla de entrada una serie de límites al sentenciar que: *"las autoridades indígenas ejercerán funciones de justicia para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario"*, no es menos cierto que se dan casos en que uno o varios de los implicados en un conflicto de cualquier índole o naturaleza que se registre internamente, no son necesariamente indígenas, o son integrantes de una determinada comunidad indígena, o viven en el territorio comunal, y que pueden exigir someterse a otro fuero, entre otras eventualidades. Son precisamente estos casos, que podrían llamarse de excepción, los que plantean la necesidad de contar con una

jurisdicción especial que regule estos puntos, o quizás la conveniencia de adoptar un sistema de fuero indígena como en el caso colombiano[127].

2. Las funciones de administración de justicia indígena se ejercerán siempre que no sean contrarias a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en los instrumentos internacionales. Esta es otra limitación que crea el sistema nacional respecto del derecho indígena. Surge aquí la inquietud frente a los derechos humanos, como parte integrante de la legislación de nuestro país. Las interrogantes son varias, comenzando por preguntarse si ¿son realmente 'universales' estos derechos?, es decir, si lo son para todas las culturas. ¿O es que se trata, más bien, de una producción occidental? ¿Hasta qué punto, entonces, se debe considerar los derechos humanos como un límite del derecho indígena? ¿No sería preferible establecer límites, por ejemplo, utilizando el concepto de 'dignidad humana' que es en esencia una característica de todas las culturas? (Santos 1997).

3. Acerca de este tema resulta interesante la experiencia colombiana iniciada con la práctica de los denominados 'peritajes antropológicos' que buscan, fundamentalmente, establecer el escenario global y completo en el que se desarrolló un determinado conflicto y en el que actuó el implicado. El objetivo es averiguar y documentar el contexto social y cultural en el que nació, se desenvolvió y procedió el sujeto, a fin de entender a cabalidad las reglas que regían su vida y su comportamiento y la vida y el comportamiento de la comunidad. De este modo, se pretende equipar y contraponer el funcionamiento de una cultura con otra, advirtiendo sus propios lineamientos, libertades y condiciones (Sánchez 1985).

4. La Constitución fijó paralelamente la figura de las circunscripciones territoriales indígenas, cuyas características serán reguladas igualmente por la Ley. Este régimen territorial implica de por sí el otorgar ciertas competencias y facultades, entre las que se podría considerar la administración de justicia. ¿Se trata acaso de comenzar a advertir elementos que definan la competencia sobre la base del territorio, o la pertenencia étnica, o tal vez algún otro criterio?

5. Si analizamos el asunto desde la perspectiva del sistema ordinario, podríamos fijar como límites a las funciones indígenas de administración de justicia, las garantías establecidas en la Constitución que aseguran el debido proceso. En este sentido, ¿sería válido hablar, por ejemplo, de ciertos 'mínimos jurídicos' que deben observarse por parte de las comunidades indígenas al administrar justicia en los casos de excepción a los que nos referimos? (Sánchez 2000).

6. Cualquiera que sea la aproximación que legalmente se dé a la materia, lo esencial radica en impulsar un proceso de recuperación de las formas propias y tradicionales de administración de justicia indígena. Y aquí cabe de nuevo una reflexión: ¿podría darse este fortalecimiento a partir de un reconocimiento formal de las autoridades indígenas por parte del sistema judicial nacional? El propósito primordial sería conferir poder coercitivo a estas autoridades para la imposición de sus resoluciones, fuerza que reclaman para hacer valer sus reglas, derechos y costumbres.

7. La fase de creación de la legislación secundaria, sin duda, se abastecerá de aportes como el presente, que no pretenden sino otorgar ciertos elementos de análisis y de juicio. Sin embargo,

[127] El artículo 246 de la Constitución Colombiana de 1991 dice: «Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema jurídico nacional».

consideramos que se trata de un proceso intercultural en el cual, tanto las propuestas de las organizaciones indígenas, como los aportes de juristas e investigadores sociales son importantes y fundamentales.

8. De lo anteriormente expuesto, se colige la utilidad y ventaja de capacitar constantemente a los líderes indígenas en temas de derecho y justicia. Se hace imperioso formar profesionales, indígenas y no-indígenas, en derecho ordinario y derecho indígena para procurar un entendimiento que favorezca y robustezca el pluralismo jurídico.

9. No obstante, se debe plantear que la Función Judicial y Legislativa del Ecuador deben asumir igualmente un papel protagónico en la elaboración de leyes secundarias. En definitiva, este poder estatal es el que debe proponer la medida en que se resolverán los problemas de coordinación y cooperación con las prácticas indígenas de administración de justicia. Al mismo tiempo, resulta primordial la producción de jurisprudencia con el fin de legitimar los criterios con que se pretende tratar el tema.

10. Quedan pendientes de tratarse, igualmente por la legislación secundaria, temas claves como el de los jueces de paz, concebidos como los encargados para *"resolver en equidad conflictos individuales, comunitarios o vecinales y contravenciones"* (Constitución, artículo 189, inciso primero), figura que ha sido utilizada por las comunidades investigadas, quizá con otras denominaciones, pero con la misma tarea y objetivos: buscar conjuntamente con las partes la solución al problema suscitado.

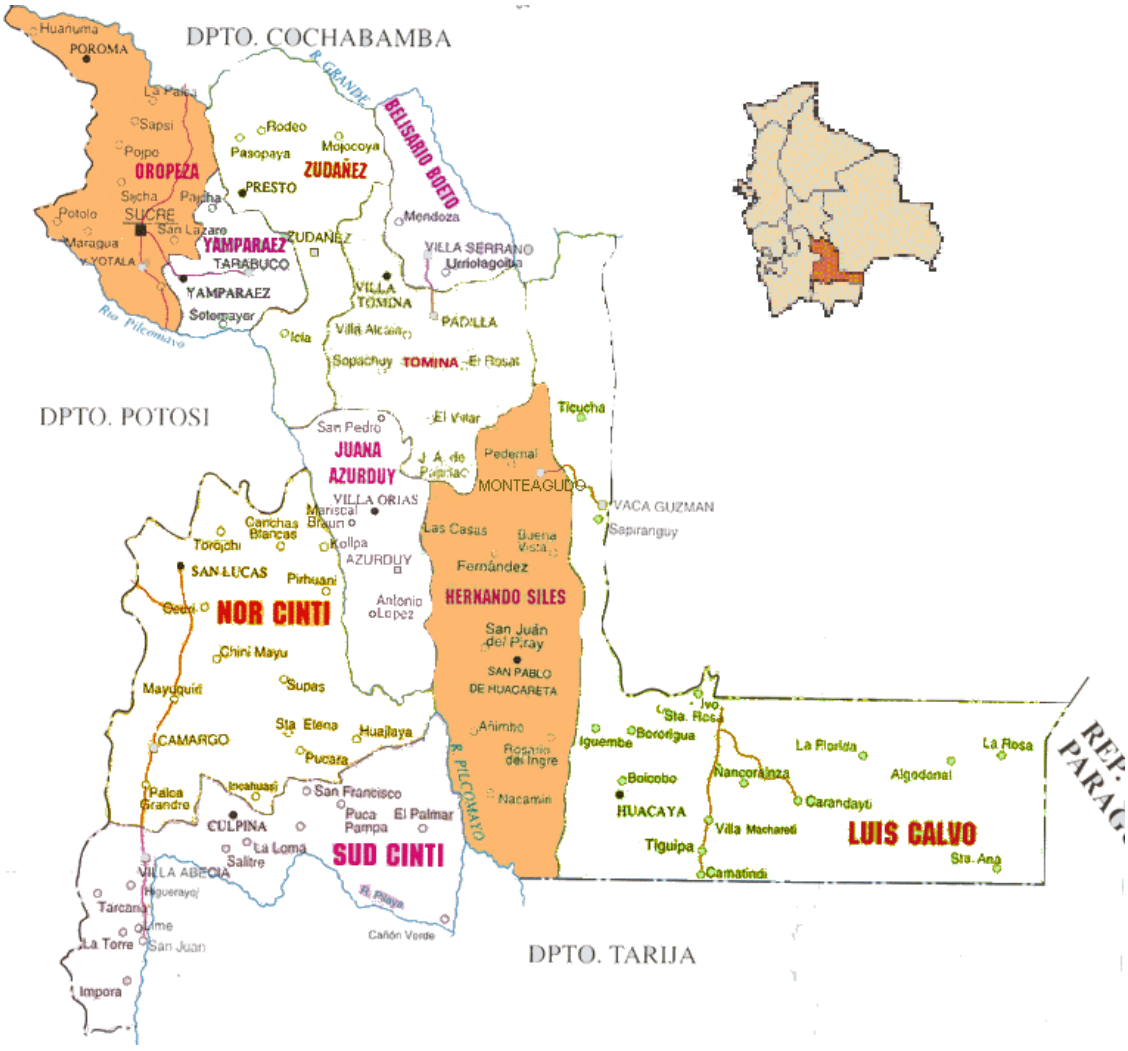
11. Por último, la permanencia y fortalecimiento de los sistemas de justicia propia entre los pueblos indígenas muestra luego de la investigación algunos hallazgos que deben ser reportados. Una primera verificación es que estos sistemas se encuentran "vivos", forman parte de la vida cotidiana de la gente, 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 ordinario que ha sido visto como un mecanismo de dominación política; no hay que olvidar que ambos tipos de derecho 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 indígenas de derecho como armónicos y estancados en el pasado; 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 ordinario nacional, internacional y transnacional).

12. También es importante mencionar la necesidad todavía urgente de que los sistemas de justicia indígena deban ser conocidos y apreciados por el sistema ordinario 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 y cooperación que se requiere 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 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.

CAPÍTULO 4

ESTADO DEL RELACIONAMIENTO EN BOLIVIA

UBICACIÓN TERRITORIAL BOLIVIA



PRESENTACIÓN

Bolivia es un país en transición. El proceso constituyente boliviano busca un pacto social para configurar nuevas relaciones de poder en la perspectiva de abrir espacios de mayor participación que van más allá de la forma tradicional en la que se ha concebido la inclusión política de los colectivos indígenas: naciones y pueblos indígenas originarios campesinos[128], en los términos del nuevo texto constitucional, para el ejercicio real de la gestión pública[129].

La Nueva Constitución Política del Estado – NCPE aprobada mediante referéndum del 25 de enero último[130], modifica radicalmente el diseño normativo–institucional vigente, a partir de tres ejes temáticos vinculados a la agenda indígena: el estado plurinacional, el reconocimiento de las autonomías indígenas[131] y el diseño constitucional de un sistema de justicia plural[132].

El estado plurinacional proclamado por el artículo 1° de la NCPE[133], es uno de los ejes transversales en el nuevo diseño constitucional. Desde la perspectiva indígena originaria campesina constituye el reconocimiento de la autodeterminación de las naciones y pueblos, para *«definir nuestras políticas comunitarias, sistemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, y en este marco reafirmar nuestras estructuras de gobierno, elección de autoridades y administración de justicia, con respeto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y el territorio»*[134].

[128] Originario/indígena parecen tener igual significado, sin embargo, en un debate en el Congreso Interamericano, realizado en Moxos-Trinidad Bolivia 1985-86, los pueblos de las tierras altas optaron por autodenominarse «naciones originarias» y los de las tierras bajas «pueblos indígenas», bajo un principio de respeto mutuo. Desde entonces en las tierras altas se ha iniciado con el proceso de reafirmación y reconstitución de los ayllus y las autoridades originarias, y de las comunidades y los pueblos indígenas, en tierras bajas.

[129] Pese a que más de 5 millones de bolivianos se autoidentifican como indígenas y representan el 62 por ciento de la población, salvo el antecedente de Víctor Hugo Cárdenas (Vicepresidente de la República 1993–1997), la elección del Presidente Evo Morales (Presidente de la República desde enero de 2006) y la elección de miembros del Poder Legislativo (Senadores y Diputados) y en julio de 2006 como miembros de la Asamblea Constituyente, los indígenas han sido relegados sólo al ejercicio del poder local, como Alcaldes y Concejales de Gobiernos Municipales; por esta razón, uno de los desafíos del proceso constituyente boliviano es construir un nuevo modelo de estado.

[130] En adelante se denominará: Nueva Constitución Política del Estado, a la aprobada por referéndum el 25 de enero de 2009, y Constitución Política del Estado, al texto todavía vigente que fue reformado por última vez el año 2004.

[131] Dada la relación que tienen los pueblos indígenas con su hábitat y que su supervivencia como tales a menudo depende de esta relación, los derechos territoriales indígenas son la base para cualquier reconocimiento multicultural. De ahí la importancia del reconocimiento constitucional de la autodeterminación sobre los territorios indígenas en un contexto de autonomías indígenas.

[132] El reconocimiento de los derechos culturales indígenas avanza hacia un enfoque más completo: del reconocimiento multicultural (multiculturalismo) a una relación más armónica y simétrica entre culturas (interculturalidad). En términos políticos, el desafío es mayor porque se busca constituir un estado plurinacional.

[133] Forma parte de la agenda indígena desarrollada a partir del Proyecto de Ley de los Pueblos Indígenas del Oriente, el Chaco y la Amazonía presentada por la CIDOB al gobierno de Jaime Paz Zamora en 1991.

[134] http://constituyenteyautonomias.enlared.org.bo/Archivo/Repac/documentos/cir_2/1_Mov_sociales_Org_sociales/1_Pacto_de_Unidad/Pueblosindigenas_5_agosto_2006.pdf

Las autonomías indígenas suponen un doble proceso: (i) la ratificación de la decisión estatal de reconocer el autogobierno *«como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias»*, y (ii) la incorporación de las estructuras orgánicas (instituciones) propias de los pueblos indígenas al andamiaje institucional del Estado boliviano.

En ese doble contexto de ejercicio de autogobierno e incorporación a la institucionalidad estatal, las autonomías indígenas tienen como competencia exclusiva el *«Ejercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina para la aplicación de justicia y resolución de conflictos a través de normas y procedimientos propios de acuerdo a la Constitución y la ley» (Artículo 304)*.

En el nuevo diseño constitucional, conforme a la disposición del artículo 179 de la nueva CPE, la función judicial es única y la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina **gozarán de igual jerarquía**. La justicia constitucional se ejerce por el Tribunal Constitucional **Plurinacional.**

Las jurisdicciones se ejercen:

1. La jurisdicción ordinaria, por el Tribunal Supremo de Justicia, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces;
2. La jurisdicción agroambiental por el Tribunal y jueces agroambientales;
3. La jurisdicción indígena originaria campesina por sus propias autoridades;
4. Las jurisdicciones especializadas se regularán por ley.

La jurisdicción ordinaria se fundamenta en los principios procesales de *«gratuidad, publicidad, transparencia, oralidad, celeridad, probidad, honestidad, legalidad, eficacia, eficiencia, accesibilidad, inmediatez, verdad material, debido proceso e igualdad de las partes ante el juez»*. Asimismo, garantizará el principio de impugnación en los procesos judiciales y *«no reconocerá fueros, privilegios ni tribunales de excepción»* (artículo 169).

La jurisdicción indígena originaria campesina tiene como límite el respeto a la vida, *«el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución»*[135]. Las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos *«ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios» (artículo 179)*.

Vigente la Nueva CPE, el principal desafío del sistema de justicia en Bolivia se encuentra marcado por el diseño e implementación de la Ley de Deslinde Jurisdiccional, a ser aprobada por la Asamblea Legislativa Plurinacional emergente del proceso electoral de diciembre de 2009. Queda claro, que su aprobación constituye una atribución privativa del órgano legislativo plurinacional; sin embargo su formulación debe realizarse a partir de propuestas que resulten de procesos de consulta y validación con los actores del sistema de justicia, es decir, con los operadores y máximas instancias de representación de la justicia en Bolivia, en sus jurisdicciones ordinaria, agroambiental e indígena originaria campesina.

[135] El ejercicio de los derechos y garantías constitucionales a que se hace referencia deben ser interpretados de acuerdo a contextos socioculturales concretos, de manera tal que el derecho a la defensa no debe suponer necesariamente la asistencia jurídica de un abogado.

4.1 PRESENTACIÓN DE CASOS: JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN DE CADA LUGAR

Para la selección de las unidades de estudio, se ha considerado los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2001, en los que se evidencia que Bolivia posee un mayor porcentaje de población indígena[136]:

A partir de esta información del Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia, para la selección de las unidades de estudio, se han considerado tres aspectos esenciales: (i) la diversidad cultural de los pueblos indígenas seleccionados; (ii) el distinto grado de desarrollo de sus sistemas de justicia; (iii) la manera en que se relacionan con la justicia ordinaria.

Justificación

A partir de estos antecedentes, se ha determinado seleccionar como área geográfica mayor al Departamento de Chuquisaca que reúne las características de la muestra nacional. Además, desde la perspectiva de la justicia ordinaria, en Sucre, Capital de Bolivia, se encuentra la sede del Poder Judicial, imprescindible para las acciones de cabildeo social e incidencia que se pretende desarrollar en el corto plazo.

Desde la perspectiva del estudio, corresponde asimismo señalar los siguientes aspectos:

- En el Chaco Chuquisaqueño, colindante con los departamentos de Santa Cruz y Tarija —Provincias Hernando Siles y Luis Calvo— se encuentra el Pueblo Simba Guaraní, organizado en torno al Consejo de Capitanes de Chuquisaca – CCCh, que pertenece a la Central de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano – CIDOB[137] y se reivindica como indígena.
- También en el Chaco Chuquisaqueño, en coexistencia territorial con el Pueblo Guaraní, pequeños propietarios campesinos (algunos de ellos de origen quechua) viven en comunidades campesinas, organizadas en una estructura sindical–campesina.

  Las comunidades campesinas del Chaco Chuquisaqueño están organizadas en sindicatos campesinos y el conjunto de sindicatos se estructura en la Federación de Campesinos del Chaco Chuquisaqueño, afiliada a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB[138].
- En las Provincias Nor Cinti, Sud Cinti y Oropeza del Departamento de Chuquisaca —además de Provincias del Departamento de Potosí— se encuentra la Nación Qhara Qhara

[136] Este es un dato que ha sido cuestionado por los criterios con los que se ha obtenido la información, debido a que este censo incluyó una pregunta de auto identificación en el cuestionario sólo a la población mayor de 15 años. Los resultados de esta pregunta demuestran que entre el 62% se asumen y definen como indígenas.
[137] Los pueblos de tierras bajas se autodefinen como indígenas y han asimilado en su estructura parte de las instituciones estatales, por ejemplo los distritos municipales indígenas y los municipios indígenas como el de San Antonio de Lomerío en Santa Cruz. Ver: www.cidob.org
[138] La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB es la organización campesina con presencia nacional que se estructura a partir de comunidades campesinas conformadas sobre la base de ex–haciendas afectadas (intervenidas) por el Estado en el periodo de la reforma agraria en Bolivia. Ver: www.csutcb.org

(Qhara Qhara Suyu), que pertenece al Consejo de Ayllus y Makas del Qullasuyu – CONAMAQ[139] y se reivindica como originario.

Como se evidencia, las características de las organizaciones: indígena (Consejo de Capitanes de Chuquisaca - CCCh), campesina (Federación de Campesinos del Chaco Chuquisaqueño) y originaria (Qhara Qhara Suyu), corresponde a una lógica organizativa y funcional distinta. Se trata de lógicas diversas sustentadas en su cosmovisión.

Cabe señalar que en las áreas seleccionadas existe presencia de órganos de la justicia ordinaria: juzgados, ministerio público y policía, por lo que hay una experiencia previa (aunque todavía insuficiente), de procesos de coordinación y cooperación entre los sistemas jurídicos propios de los pueblos indígenas y el Poder Judicial en Bolivia.

4.1.1 Principales características de las áreas geográficas de estudio

El diagnóstico que corresponde al Pueblo Guaraní y a la organización campesina se realizará a partir de su presencia institucional en Monteagudo, sede de sus organizaciones matrices: el Consejo de Capitanes de Chuquisaca – CCCh (Guaraní) y Federación de Campesinos del Chaco Chuquisaqueño de ambas organizaciones.

Qhara Qhara Suyu, tiene presencia en provincias de los departamentos de Chuquisaca y Potosí. Sin embargo, a efectos del estudio de caso se considerará la Sección Municipal de Sucre, Capital de la República y sede del Poder Judicial de Bolivia.

Monteagudo

Monteagudo es la Capital de la Primera Sección Municipal de la Provincia Hernando Siles en el Departamento de Chuquisaca. Geográficamente se encuentra situada al Sud-este de la ciudad de Sucre, capital del Departamento, a una distancia de 305 km en la Ruta Sucre-Camiri con plataforma mayormente de tierra – ripio.

La Superficie total del municipio es de 3.288 km^2. Corresponde a la Sub Región IV-Sub Andina con una topografía accidentada de cañones profundos y valles interandinos. La altitud promedio es de 1300 msnm.

La actividad económica del municipio es esencialmente agropecuaria siendo los rubros productivos más importantes: el maíz amarillo duro, frejol, maní, ají y cítricos. Forman parte de la actividad económica la ganadería porcina y bovina y la explotación forestal. La actividad de

[139] El Consejo de Ayllus y Makas del Qullasuyu – CONAMAQ se encuentra en proceso de reconstitución de las estructuras de gobierno anteriores a la conquista española. Tiene presencia en tierras altas y sostiene: *«No somos indios, tampoco campesinos, somos las Naciones Originarias, por lo tanto debemos recuperar nuestras estructura territoriales y de gobierno originario, las naciones originarias, los ayllus y las Markas, la restitución de las autoridades originarias que se mantienen en todo el país»*. Ver: www.conamaq.org

transformación industrial-manufacturera es aún incipiente. Los mercados más importantes para la venta de productos son Santa Cruz, Sucre, Cochabamba y Camiri.

La población total es del orden de los 30.710 habitantes, considerándose rural dispersa el 69.53%. La ciudad de Monteagudo-Candúa, el centro poblado más importante, tiene 8.500 habitantes. El resto de la población está constituido por pequeñas poblaciones y comunidades que no sobrepasan los 500 habitantes y estancias agropecuarias dispersas.

El idioma que se habla mayormente es el español, aunque existen comunidades de origen quechua y grupos nativos guaraní. Pese a que existen hacendados con importantes superficies de terreno (mayores a 1000 Has.) la mayor parte de las unidades agropecuarias se consideran entre medianas y pequeñas (87%).

La ciudad de Monteagudo dispone de energía eléctrica permanente (termo generador a gas), agua domiciliaria, alcantarillado, comunicación nacional e internacional, internet, red telefónica y gas domiciliario. Los servicios de hospedaje y alimentación son adecuados.

Los servicios de educación y salud son apropiados, con dos centros hospitalarios completos, escuelas y colegios públicos y privados y la presencia de la Universidad San Francisco Xavier con la carrera de Agroforestería. En el área rural, la cobertura de servicios es baja: 6.10% en energía eléctrica, 28.5% en agua por cañería, no existen centros con alcantarillado. La presencia institucional de la cooperación externa es reducida. Hasta el año 2000, la única organización no gubernamental con actividad significativa fue CARE.

Los productores agropecuarios están agrupados mayoritariamente en asociaciones territoriales, unas 40, que conforman FEDEAGRO, aunque en los últimos años se han conformado y fortalecido algunas asociaciones funcionales como las de ganaderos y productores de ají – maní). A nivel de servicios los carpinteros, metalmecánicos y constructores han conformado organizaciones recientes.

Las organizaciones sindicales campesinas se encuentran en proceso de reorganización. La representación indígena guaraní, el Consejo de Capitanes de Chuquisaca – CCCh, constituye la organización más importante con presencia en todo el Chaco Chuquisaqueño.

Sucre[140]

El Municipio de Sucre ubicado en la Provincia Oropeza del Departamento de Chuquisaca, cuenta con una superficie de 1.876,91 kilómetros cuadrados y forma parte de la unidad geomorfológica denominada «Cordillera Andina Oriental». La topografía es disectada, con predominancia de cerros y montañas y reducidas superficies planas aptas para el cultivo, situadas en la zona norte de la sección y en terrazas de ríos. El clima dominante es templado sub–húmedo, con una temperatura media anual de 15° C y una máxima media de 22° C y una mínima media de 1.9° C.

La sección Municipal de Sucre, cuenta con trece cantones, distribuidos en ocho distritos municipales de los cuales, cinco corresponden a la ciudad de Sucre y los tres restantes al área rural del Municipio.

[140] Qhara Qhara Suyu, tiene su sede principal en la ciudad de Sucre y presencia territorial en las provincias Nor Cinti, Sud Cinti y Oropeza de Chuquisaca, y las provincias Nor Chichas, Antonio Quijarro, José María Linares, Cornelio Saavedra, Tomás Frías, Chayanta, Rafael Bustillo y Charcas del departamento de Potosí.

El censo del 2001 del Municipio de Sucre reporta una población de 215.778. Aproximadamente el 90% de la población del Municipio vive en el área urbana de la ciudad y el restante 10% en el área rural con una tendencia de crecimiento proporcional del área urbana debido a la inmigración interna (distritos rurales hacia los distritos urbanos) y externa. Para la Provincia Oropeza, se estima una tasa de inmigración de 40.11% y una tasa de emigración de 33.54% lo que da una migración neta de 6.58%, que se concentra en la ciudad de Sucre.

El censo 2001 muestra una población para el departamento de Chuquisaca de 541.522 de los cuales el 70.10% de la población es pobre. La población de la provincia Oropeza presenta los niveles más bajos de pobreza. El 27.9% se encuentra en situación de necesidades básicas insatisfechas; el 26.40% en el umbral de la pobreza; el 25.25% con pobreza moderada; el 17.00% con indigencia y el 3.20% en pobreza marginal.

4.1.2 Principales características de las organizaciones

A efectos de considerar las principales características de las organizaciones seleccionadas para los estudios de caso, se realizará una aproximación que permita comprender las razones que han motivado su selección.

1. Guaraní[141]

Testimonios coloniales y mitos contemporáneos de diversos grupos guaraní, indican una búsqueda trascendental, mística y material a la vez, de una Tierra Mejor, una *«Tierra sin Mal»* o *«Tierra de Miel»*. Con el paso de los años, la imagen de la Tierra sin Mal cambió a medida que cambiaba el «Mal» que enfrentar. La presencia de colonizadores y sus abusos convirtió para muchos guaranís la codiciada Tierra de Miel en una Tierra libre, sin amos, sin *karai* (blancos), el *Iyambae*[142].

El territorio de los guaraní, dentro de los límites de la Bolivia actual, se encuentra comprendido entre el Río Grande, (departamento de Santa Cruz), y el Río Bermejo (departamento de Tarija), en la frontera con Argentina, entre los meridianos 19 y 22 y los paralelos 64,5 y 53,5.

Algunos estudiosos afirman que antes de la llegada de los españoles los guaraní tenían una población aproximada de 200.000 habitantes. Hoy se cuentan 246 comunidades con 60.000 guaranís, aproximadamente, entre los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. En el departamento de Santa Cruz, la provincia Cordillera alberga 112 comunidades, con una población total de 35.000 guaraní. En Chuquisaca, las provincias de Luis Calvo y Hernando Siles cuentan con una población de 15.227 personas distribuidas en 87 comunidades guaraní. En las provincias de O'Connor y Gran Chaco (departamento de Tarija), son 47 las comunidades, con una población de 795 familias.

[141] http://www.pieb.com.bo/pieb_convocatorias.php

[142] *«El Tupá, o sea Dios, había creado a los karai para que fueran cristianos, pero los guaraní debían permanecer guaraní y no de otro modo, tal cual era»*, dijo el mburuvicha Chindica en 1767. Su estirpe era tan brava que fue una de las pocas etnias americanas a las que la Corona española declaró oficialmente la guerra. Chindica encabezó una sublevación que

Hasta hace más de 100 años el pueblo guaraní era uno de los pocos de América que había resistido con relativo éxito al despojo de su territorio, a la presión ejercida sobre su cultura y su libertad durante el periodo colonial y republicano. Después de cuatro siglos de resistencia, fue derrotado, el 28 de enero de 1892, en la batalla de Kuruyuki. Tras la derrota sobrevino la persecución, la dispersión, la servidumbre forzada y el descenso demográfico, inaugurándose un sombrío proceso de marginación social y política. El trauma de la derrota produjo en los guaraní una especie de «amnesia colectiva» sobre su historia, como dice Isabel Combès en Etnohistorias del Isoso (PIEB-IFEA, 2005), y una dramática pérdida de su conciencia social como pueblo.

La Guerra del Chaco en 1935 y la Reforma Agraria de 1953 fueron acontecimientos que también contribuyeron a empeorar esta situación. La guerra agravó aún más la disminución de la población. El despojo del territorio y la expansión de las haciendas ganaderas obligaron a un gran número de guaraní a emigrar y escapar hacia las empresas agrícolas argentinas. Otros grupos decidieron refugiarse en zonas inhóspitas y de difícil acceso, constituyendo dos áreas principales de reagrupamiento y resistencia en las que subsistió su forma de vida comunal, organización tradicional, su lengua y su cultura. «El resto quedó sometido a la servidumbre y el peonazgo», según un documento de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés). «La reforma agraria se convirtió, contra toda expectativa, en un instrumento para legalizar y consolidar este despojo territorial» se lee en http://www.fao.org/docrep/006/y5311s/y5311s00.HTM.

Las comunidades guaraní están organizadas en base a criterios tradicionales. Al mismo tiempo, existen agrupaciones de trabajadores guaraní dentro de grandes haciendas. Estas comunidades están constituidas por grupos de familias que viven dentro de las haciendas bajo un sistema de dependencia económica basado en la deuda que les obliga a quedarse a trabajar en las haciendas hasta que se agote su deuda generalmente contraída a través de préstamos capciosos en dinero o especies denominados «enganche» que constituyen el principal mecanismo del proceso de *empatronamiento*[143].

Los guaraní libres, organizados en *Tentas,* ocupan el bosque chaqueño y manejan el conjunto de los recursos naturales de manera integral. El uso de la tierra, se da a partir del manejo del territorio, por esa razón sus actividades agrícolas y ganaderas se complementan con la caza, pesca y recolección de alimentos que les proporciona el bosque. Su condición sedentaria de agricultores, está relativizada por la necesidad de acceder al manejo del bosque. Su relación con la naturaleza y el acceso al conjunto de los recursos que ésta le proporciona se da a través de los «dueños» (dioses). Este hecho explica la fuerza de su cultura y la persistencia de su organización y de su sistema de justicia.

El Estado boliviano y la justicia de nuestro país tienen dos deudas históricas con los guaraní: (i) eliminar de manera definitiva e integral el sistema de *empatronamiento*[144] o régimen de servidumbre al que se encuentran sometidas las denominadas «comunidades cautivas» que se mantiene en las áreas donde la presencia de las grandes haciendas ha sometido a las comunidades guaraní; (ii) la

estremeció todo el Chaco, pero fue pequeña en comparación a las que se sucedieron entre 1793 y 1799, que destruyeron las misiones franciscanas, que solo pudieron volver a asentarse en la zona cuatro décadas más tarde.

[143] Se denomina *empatronamiento* al régimen que mantienen vigente en Bolivia hacendados o patrones, manteniendo en situación de servidumbre a miembros del pueblo guaraní.

[144] http://www.constituyentesoberana.org/3/pronunciamientos/042008/ded-familias-empatronadas.pdf

titulación de Tierras Comunitarias de Origen a favor de las Capitanías que conforman el Consejo de Capitanes de Chuquisaca[145]. En ambos casos la respuesta del Gobierno boliviano y del sistema de justicia ha sido débil, tardía e insuficiente.

Las comunidades cautivas subsisten a pesar de la prohibición expresa de la servidumbre y del latifundio, contenidos en los artículos 5 y 162 de la CPE vigente, de las denuncias del Pueblo Guaraní[146] y de las decisiones de organismos internacionales de derechos humanos[147].

Los procesos de titulación pendientes a favor de las Capitanías de zona, tienen una injustificada demora, pero podrían tener una solución definitiva en el marco de las autonomías indígenas al amparo de la NCPE.

2. Campesinos

Las comunidades campesinas del Chaco Chuquisaqueño, son el resultado de un proceso de ocupación territorial más reciente, en el caso de Chaco Chuquisaqueño, que empieza en el último tercio del siglo XIX y que se consolida a lo largo del siglo XX como consecuencia de procesos migratorios relacionados a tres hechos:

- El conflicto bélico con el Paraguay conocido como la Guerra del Chaco (1932 – 1935). A su finalización, muchos de los combatientes de tierras altas que hasta ese momento habían vivido en condición de pongos (siervos) en zonas de hacienda, asumieron la decisión de quedarse como hombres libres para trabajar sus propias parcelas en el Chaco.
- La construcción de la vía férrea Yacuiba–Santa Cruz, realizada a lo largo de 25 años. Muchos de los trabajadores ferroviarios deciden trabajar como productores agropecuarios en la región del Chaco boliviano, algunos se asientan en el área que corresponde al Chaco Chuquisaqueño.
- La exploración y explotación de hidrocarburos, a lo largo de dos tercios del siglo XX y del presente siglo, que ha provocado la presencia de contingentes humanos que viven en campamentos y abren sendas. La apertura de vías de acceso, amplía la frontera agrícola y con ella, la presencia de olas de migrantes que ocupan el territorio.

En los tres casos, se trata mayoritariamente de migrantes pobres, sin recursos económicos ni apoyo estatal, organizados en comunidades campesinas carentes de servicios básicos que con el paso del tiempo se consolidan como unidades territoriales básicas que coexisten con comunidades guaraní, en un mismo territorio, o en vecindad con ellos, con un sistema de justicia campesino débil referido principalmente a asuntos menores como conflictos de linderos o de turnos de riego. En algunos casos asimilado a las prácticas de justicia del guaraní o sometido a los operadores de la justicia ordinaria.

[145] El Consejo de Capitanes de Chuquisaca – CCCh, tiene 15. 227 miembros organizados en 9 capitanías de zona que pertenecen a 87 comunidades de los municipios de Monteagudo y Huacareta (provincia Hernando Siles), Muyupampa, Macharetí, y Huacaya (provincia Luis Calvo).
[146]http://www.la-razon.com/versiones/20080311_006208/nota_250_561274.htm y http://www.amazonia.bo/amazonia_bo.php?id_contenido=1158&opcion=detalle_not
[147] http://www.constituyentesoberana.org/3/noticias/tierra/062008/160608_1.pdf

Dadas sus características, los campesinos que viven en el Chaco Chuquisaqueño viven principalmente de la actividad agropecuaria en pequeña escala. Su producción está destinada principalmente al autoconsumo y residualmente a los mercados más próximos.

Su mayor preocupación tiene que ver con el acceso a la tierra y complementariamente a los recursos del bosque, de ahí que su necesidad más importante esté referida a la titulación de su propiedad agraria. Esta es la principal asignatura pendiente que tiene el sistema de justicia en relación con los campesinos organizados en torno a la Federación de Campesinos del Chaco Chuquisaqueño[148] que se encuentra en proceso de fortalecimiento institucional.

3. Originarios

Qhara Qhara Suyu, pertenece a la confederación Charka conformada por los señoríos Chui, Qhara Qhara, Chicha y Charka.

Las Markas de Qhara Qhara Suyu, han mantenido sus prácticas culturales y sus formas tradicionales de organización, así como el acceso al conjunto de los recursos provenientes de los distintos pisos ecológicos desde una perspectiva de gestión territorial. Sin embargo, su proceso de reconstitución como *Suyu* (Nación) se encuentra en proceso de consolidación.

Qhara-Qhara Suyu empezó su proceso de reconstitución de la estructura de gobierno originario en 1999 y ha tenido un avance importante en junio de 2008[149] cuando 26 markas y 360 ayllus de los departamentos de Chuquisaca y Potosí decidieron la reconstitución de esa unidad territorial precolonial al amparo del Convenio 169 de la OIT y de la Resolución del 13 de septiembre de 2007 de la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU), en el contexto del proceso constituyente boliviano.

Hoy, la Nación Qhara-Qhara, en Chuquisaca, está integrada por las *Markas* Quila-Quila, Payaqullu (San Lucas), Qhara-Qhara, Tarabuco, Poroma y Moro Moro.

El proceso de reconstitución de Qhara Qhara Suyu, puso en evidencia la necesidad de que la organización indígena controle el espacio territorial para realizar una gestión integral del conjunto de los recursos naturales, entre ellos los yacimientos de cal existentes en el territorio. A ese efecto, han demandado la titulación de Tierras Comunitarias de Origen – TCO en Quila Quila, San Lucas y Poroma.

La reconstitución de Qhara Qhara Suyu ha encontrado tres conflictos:

1. la demora en la titulación de Tierras Comunitarias de Origen – TCO en Quila Quila, San Lucas y Poroma;
2. el reconocimiento de la personalidad jurídica de Qhara Qhara Suyu por la Prefectura del Departamento de Chuquisaca;
3. la oposición de las organizaciones campesinas a la reconstitución de las estructuras de Qhara Qhara.

[148] http://www.bancotematico.org/archivos/primeraMano/archivos/saneamiento_tierras.pdf
[149] www.eldeber.com.bo/2008/2008-06-05/vernotanacional.php?id=080605000949

El Instituto Nacional de Reforma Agraria – INRA, avanza en la titulación de TCOs[150] y es de esperar que en el corto plazo las Markas de Qhara Qhara Suyu consoliden su territorio para el manejo integral de sus recursos naturales.

La Prefectura de Chuquisaca ha negado el reconocimiento de la personalidad jurídica del Ayllu de Quila Quila, parte de Qhara Qhara Suyu, con el argumento que no tiene competencia para resolver esa petición en el marco de la Ley de Descentralización Administrativa y que corresponde al Gobierno Municipal de Sucre hacerlo.

La petición de Quila Quila ha encontrado además, oposición en la organización sindical con la que comparte territorio que pretende ser la única estructura organizativa reconocida por el Gobierno boliviano.

El conflicto ha salido de los marcos jurídicos y ha resultado en procesos de movilización social de ambas organizaciones: ayllu y del sindicato, así como en agresiones físicas al principal líder de los ayllus de Quila Quila.

En el nuevo contexto constitucional, el Ayllu de Quila Quila espera resolver esta situación en el marco de la consolidación de su Autonomía Indígena. Sin embargo, hay un largo camino por recorrer, porque como se explica a continuación, el conflicto campesino–originario, obedece a las diferentes lógicas con las que se concibe el acceso a los recursos para la satisfacción de las necesidades.

Qhara Qhara Suyu y las organizaciones campesinas que coexisten en un mismo territorio tienen una concepción diferente de manejo territorial. Desde la lógica campesina se busca responder a su necesidad de consolidar la propiedad de la **tierra**; desde la lógica originaria, consolidar la propiedad del **territorio.**

Para los campesinos, la tierra tiene como complemento el acceso a los recursos que proporciona el territorio. Para los originarios, la tierra es solo uno más en el conjunto de los recursos que se gestionan de manera integral. A partir de estas dos visiones, los campesinos buscan la titulación individual de sus parcelas y el acceso colectivo a los recursos de las áreas comunitarias; los originarios renuncian a la titulación individual y consolidan el reconocimiento de la propiedad comunitaria para acceder a la tierra y al conjunto de los recursos del territorio de manera colectiva a partir de prácticas culturales que responden a esas necesidades sin quebrar las estructuras de organización ancestrales.

Por las razones indicadas, este es el conflicto jurídico mayor que tiene Qhara Qhara Suyu por resolver en el corto plazo, y que puede poner en riesgo la consolidación de su autonomía indígena originaria.

Como se ha evidenciado, las tres áreas de estudio seleccionadas responden a la diversidad sociocultural del país. Cada organización tiene un distinto grado de desarrollo de su sistema de justicia, y por esta misma razón, su relación con la justicia ordinaria tiene distintas características: una mayor resistencia en el caso de las entidades originarias reconstituidas (o en proceso de reconstitución) organizadas en torno al CONAMAQ; una mayor asimilación a la institucionalidad estatal en las organizaciones campesinas vinculadas a la CSUTCB, y un proceso dialéctico de asimilación/resistencia por los pueblos indígenas de tierras bajas organizados en torno a la CIDOB.

[150] http://correodelsur.com/2009/0202/reader.shtml?ayllus.htm

4.2 RESULTADOS DEL ESTUDIO

En este punto —a partir de la información recogida— se procederá a realizar la descripción de los tres estudios de caso: indígena (Guaraní), Campesino (Federación de Campesinos del Chaco Chuquisaqueño) y Originario (Qhara Qhara Suyu).

Se realizará una aproximación al sistema de elección de sus autoridades, a sus normas y sanciones y a partir de los principales conflictos que tiene cada una de estas organizaciones, se verificará su relación con la justicia ordinaria, estableciendo las similitudes y diferencias de sus sistemas de justicia, para luego arribar a conclusiones.

4.2.1 Guaraní[151]

La vida del pueblo guaraní se desarrolla con el ejercicio pleno de sus prácticas culturales vigentes[152]. El aprecio que se tiene a la comunidad de origen se da sobre todo por el respeto a la memoria colectiva y por la afirmación de su pertenencia a los lugares históricos de sus antepasados[153]. La forma de comprender la vida en la comunidad, sus relaciones y las reglas que ordenan el comportamiento de las familias en el contexto comunitario tiene que ver esencialmente con dos conceptos: **el territorio** y **la autodeterminación**. Estos elementos se tornan inseparables y constituyen el elemento esencial del ejercicio de los derechos de la vida comunitaria.

Las comunidades guaraní aceptan la participación de no indígenas que cumplan con las obligaciones comunales, asistan a las asambleas y respeten su mandato. Dado que constituyen familias extensas, los mismos valores rigen la vida familiar y la vida comunitaria. Las reglas al interior del hogar giran en torno a la obediencia y respeto entre padres e hijos (reglas del buen hogar). En la reproducción de estos valores son los abuelos y abuelas los que juegan un rol importante al interior de las familias, son los que enseñan, son las autoridades morales.

A nivel de la familia se destacan valores como el respeto mutuo entre esposos y hacia los hijos, la responsabilidad como esposo(a) y como padre (madre), el trabajo y la monogamia, que se traducen en los elementos centrales del liderazgo como respeto a los miembros de la comunidad, el cumplimiento de sus deberes en el ejercicio de los cargos y el resguardo de los valores y principios que hacen al modo de ser guaraní o *Ñandereco*.

Principios Ordenadores del Pueblo Guaraní[154]

La sociedad Guaraní tiene principios ordenadores que le ha permitido mantenerse latente hasta la actualidad, también denominados «*pilares de la estructura global de la sociedad Guaraní*»; estos principios les han permitido consolidar su *unidad* como un pueblo o una sociedad sólida, sobre la

[151] Guaraní significa guerrero. A diferencia de sus hermanos de la Argentina y el Paraguay, en Bolivia, el Pueblo Guaraní utiliza este denominativo como genérico. Por esa razón, se utilizará este denominativo para el singular y plural.
[152] Con información de: http://www.bancotematico.org/archivos/documentos/7541.pdf
[153] El artículo 4 del Estatuto Comunal de San Jorge de Ipati señala: «el objetivo de la comunidad es la unidad de las familias para mejorar la situación de vida, sin olvidarse de nuestro modo de ser guaraní *Ñandereco*».
[154] http://constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/apg-20042005.html

base de su ***Ñandereko*** (Modo de Ser), enmarcado en sus ámbitos político-organizativo, económico, científico-tecnológico (tradicional y moderno) y socio-cultural.

Principios generadores del pueblo guaraní:

- **Ñande pia guasu jare yayomboete avei.** Mantener la apertura de nuestros sentimientos en nuestro corazón en el marco del respeto mutuo.
- **Yayeko arakuaa iya retare.** Apoyarse en los dueños de la sabiduría.
- **Yayekou arakúaa iyaete reta iñeere.** Aprovechar al máximo las palabras de los dueños de la sabiduría.
- **Aguiye ñande akañi tekoasa retagui.** No olvidar nunca nuestra historia.
- **Yayeapisaka avei oñembogetaguere.** Siempre saber escuchar las críticas.
- **Ñande piakatu avei oyoupe.** Ser siempre tolerante, entre todos y con todos.

Principios fundamentales de la cosmovisión guaraní:

- ***Iyambae*** o ***Iyaa mbae,*** se entiende como el ser *autónomo, soberano, sin dueño y libre de sí mismo,* pero en el marco de la territorialidad y de los recursos naturales, también debe entenderse como el establecimiento de las decisiones políticas del uso y manejo (administración) de los recursos naturales de manera sostenible a través de una plena libertad sin comprometer el desarrollo de la futura generación con plena soberanía.
- ***Yeyora***, es el principio de ***la libertad,*** entendido como el símbolo de sobrevivencia y de lucha de la Nación Guaraní, que significa ser libres y vivir sin barreras ni fronteras, por lo que este principio entra en plena relación con el principio del ***Iyambae***, pero en el establecimiento de un espacio territorial como el ***Ivi maräei*** (tierra sin mal).
- ***Mboroaiu, Yoparareko,*** en el marco de la *unidad social* se entiende como el ***amor, cariño, amistad, confraternidad y sentimiento*** hacia el prójimo.

  Este principio debe ser siempre positivo, permanente, activo y comprometido, llegando incluso hasta lo más noble como dar la vida por los demás o por algo que esté ligado a la sobrevivencia de la sociedad global; porque al hacerlo con la vida hará que la cultura y comunidades guaraní aún existan y permanezcan latentes como tales sobre la faz de la tierra.

  Sólo en este contexto se puede hablar del ***Mboroaiu***, de un amor efectivo hecho en acción, que nos lleva a actuar desde el sentimiento profundo de nuestro corazón.
- ***Yomboete,*** en el marco de la *convivencia mutua e integración social* se entiende como el ***respeto, consideración y veneración mutua,*** que para la sociedad guaraní se refiere a la relación del respeto entre el uno con el otro.

  A partir de este principio es donde debe reinar la honestidad y la transparencia, para que permita llevar una vida digna de cualquier individuo. Como consecuencia de este respeto, se producirá el ***Ñande Reko***, la convivencia mutua y la integración social, cultural y económica.

- ***Yopoepi***, también es parte del ***Mboroaiu***, entendido como ***la reciprocidad***. Es a partir de este principio donde tiene que reinar una verdadera equidad social y de convivencia mutua, actuando sin egoísmo, es decir, de darse cosas materiales, de apoyarse unos con otros y así sucesivamente, que depende de las posibilidades de cada individuo, de la sociedad en general y del mismo Estado. Por otro lado, este principio se enmarca a partir del ámbito organizativo, socio-cultural, territorial, económico-productivo y trabajo común, con el fin de complementarse.
- ***Mborerekua***, a partir del ***Mboroaiu*** y ***Yopoepi***, se entiende como ***la solidaridad*** y ***generosidad*** o simplemente es el ***«don de dar»***, en complementación de la *abundancia, igualdad, equidad y hermandad*. Es partir de este principio donde debe reinar el ***Pia katu*** (personas que practican los principios de solidaridad y reciprocidad), que permita construir una sociedad sin discriminación ni pobreza, donde todos los individuos sean iguales con equidad social y con mejores condiciones. Por otro lado, esta solidaridad debe enmarcarse en el establecimiento del trabajo mutuo y retribución equitativa (en su ámbito social, cultural y económico) y a partir del cual, se fortalecerá y se consolidará nuestra sociedad.

Asamblea del Pueblo Guaraní

Sobre sus valores y principios, el Pueblo Guaraní ha realizado su proceso de reconstitución territorial y orgánica en la Asamblea del Pueblo Guaraní – APG[155], descrito de la siguiente manera:

> *«Durante los años 1986 y principios de 1987 se realizaron una serie de reuniones a nivel de las comunidades, capitanías, grupos de trabajo con el fin de consultar la posibilidad de crear una organización de representación del Pueblo Guaraní. (…) El 7 de febrero de 1987, en el centro Arakuarenda – Piedritas … nace la A.P.G. Asamblea del Pueblo Guaraní de Bolivia, como organización representativa del pueblo guaraní; motivado por un objetivo básico,* ***la reivindicación de nuestros derechos sobre territorios y la promoción del desarrollo en todas las comunidades****».(resaltado nuestro)*

Su estructura representativa se establece a partir de las comunidades libres del *empatronamiento* y agrupa *«a las comunidades en zonas y capitanías (…) de acuerdo a la interrelación entre ellas, a intereses comunes o sujeción a sus propias normas…»*.

La máxima instancia de decisión del Pueblo Guaraní es la Gran Asamblea que se realiza cada dos años y es la instancia en la que se eligen a sus ejecutivos y *«se proyecta la gestión»*, contando con la participación de representantes de más de 24 zonas en todo el país.

Los procesos de planificación participativa del Pueblo Guaraní, no sólo expresan criterios técnicos, sino que se estructuran a partir de los valores y principios guaraní expresados en el ***Ñandereco***, para recuperar y fortalecer *«nuestras propias estructuras organizativas, de representación y administración del poder al interior de nuestros pueblos» y* para *«reproducir nuestros principios de interrelación social como la solidaridad, respeto, reciprocidad, libertad que permitirá generar estructuras sociales más justas y de igualdad»*[156].

[155] http://www.cidob-bo.org/regionales/apg.htm
[156] http://constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/apg-20042005.html

Se trata de un proceso en el que se dinamiza *«nuestro modo de ser»* o ***Ñandereko*** *que «abarca no solamente la dimensión social-cultural, sino también la económica que nos permite redistribuir nuestras riquezas al interior de nuestras familias y comunidades que son los nudos de la red que abarca todo nuestro territorio. El idioma y los sistemas propios de educación y salud también son parte de esta dimensión y el fortalecerlos y reorientar con un objetivo común responden a la unidad real de nuestros pueblos. Es decir, que la unidad no solamente significa el estar juntos en una causa común, sino que traspasa todos los ámbitos de nuestra sociedad en busca de la «tierra sin mal» el* ***ivi maräei****. La «tierra sin mal» es el principio filosófico que mueve y dinamiza a la sociedad guaraní desde sus principios y actualmente latente en cada uno de los actos de trascendencia colectiva».*

El PISET

Si la máxima instancia de decisión está constituida por las Asambleas y la autoridad representativa es el Mburuvicha[157], el PISET[158] constituye la instancia de planificación del Pueblo Guaraní y que traduce estos cinco aspectos fundamentales: Producción. Infraestructura, Salud, Educación y Tierra-Territorio.

Producción: Vinculada a la seguridad alimentaria, para que *«en las comunidades no haya escasez de alimentos básicos»*, utilizando *«en forma racional los recursos que existen en las comunidades»* bajo criterios de desarrollo sostenible.

Infraestructura: Para contar con infraestructura y servicios de salud, educación, vivienda y vialidad, que *«permita la transitabilidad permanente (sic) entre las comunidades y los centros urbanos»*.

Salud: Asumiendo que los programas de salud pública deben ser implementados en las comunidades guaraní, y la promoción de la medicina tradicional y su *«compatibilización con la medicina occidental, con la finalidad de brindar mejores servicios a las comunidades»*.

Educación: El Pueblo Guaraní trabaja *«un modelo de educación intercultural y bilingüe en las comunidades guaraní y el mejoramiento de la calidad educativa en las escuelas no guaraní, incorporando elementos que permitan el análisis de la historia regional, la protección del medio ambiente, la interculturalidad, criterios de género y el conocimiento de la lengua guaraní. Así como el conocimiento de otras culturas, aprendiendo su lógica y su idioma»*.

Territorio: La demanda principal del Pueblo Guaraní *«es la Tierra-Territorio, es la condición básica de la sobrevivencia de todo un pueblo, no sólo para arar la tierra, sino para vivir y desarrollarse. La consideramos como la madre de todas las batallas de todos los pueblos indígenas, por lograr la consolidación y titulación de nuestros territorios»*.

[157] La cuarta Asamblea del Pueblo Guaraní nombró a Nelly Romero como Presidenta de la APG. A esta decisión, se sumó otra, que incorporó un delegado del Consejo de Capitanes como miembro del Directorio de APG (el Consejo de Capitanes es la autoridad superior en las instancias de representación del pueblo Guaraní). http://www.amazonia.bo/apg.php
[158] Para mayor información ver: http://www.desc.org.bo/archivos/publicaciones/situacionguaranitierra.pdf

Estructura de Poder y sistema de elección de autoridades

La Estructura Política del Pueblo Guaraní tiene dos niveles: el político, que está representado por el ***ñemboati guasu*** (Asamblea General) y por el nivel operativo y representativo, conformado por ***Mburuvichas*** (Capitanes) y por órganos colegiados denominados Consejos, como se demuestra a continuación:

Instancia política (nivel político)

La estructura de poder en el Pueblo Guaraní se fundamenta en la más amplia participación de sus miembros a través del ***yemboaty*** o ***ñemboati guasu*** (Asamblea General), que es la máxima instancia de decisión política y de justicia del Pueblo Guaraní en sus tres niveles: comunal, zonal y general.

Se constituye por los miembros de la comunidad, tenta o por la representación del conjunto de las comunidades en el caso de la Asamblea General. Tiene reconocida la atribución de resolver los problemas de la comunidad, que en materia de justicia, le da la facultad de tomar conocimiento y resolver los casos más difíciles como la ***mbaekua*** (brujería).

Tiene como característica escuchar ***miari kavi*** o discursos, en los que se valora a los que hablan bien (***umee arakuaa***), que generan el debate para llegar al consenso.

Una de las características importantes del Pueblo Guaraní, está relacionada con el respeto a los disensos. La mayoría no ejerce presión sobre las minorías, lo que resulta en el respeto a la autonomía de cada individuo de la comunidad (*che jaeko che*- Yo soy el que soy) como proyecto específico e irrepetible.

Una vez que los problemas se discuten entre todos, la autoridad convoca a tomar una decisión que se llama «nivelar la palabra» y significa que todos los participantes en la reunión tienen que lograr un acuerdo. No existe el voto, ni la concentración del poder, menos aún la posibilidad de abuso de la posición privilegiada por los líderes y autoridades.

Instancia representativa (nivel representativo)

En el caso del Pueblo Guaraní de Chuquisaca, su instancia representativa se denomina **Consejo de Capitanes de Chuquisaca - CCCh** que representa a 15.227 miembros que viven en 87 comunidades en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo. Sus miembros son elegidos cada dos años por decisión directa de los representantes de las Capitanías expresada en Asamblea General. Su mandato puede ser revocado en cualquier tiempo.

El ***Mburuvicha Guasu*** o la ***Mburuvicha Kuña*** (Capitán Grande o Capitana Grande), es la máxima autoridad política de la Capitanía y se elige por el ***yemboati guasu*** sobre la base de sus antecedentes y méritos probados en el cumplimiento de las responsabilidades que se le ha confiado con anterioridad. Este hecho demuestra que no existe discriminación de género en la elección de esta autoridad.

Antiguamente la elección del ***Mburuvicha Guasu*** tenía carácter hereditario y dado ese hecho, por razones de sucesión, se reconocía a esta autoridad el privilegio de mantener varias esposas.

El ***Mburuvicha Tëta*** es la máxima autoridad representativa a nivel comunal, su elección no reconoce discriminación de género y supone el reconocimiento de méritos. Ejerce la representación de la comunidad ante la Asamblea General del Pueblo Guaraní de Chuquisaca y las instancias públicas para el desarrollo de proyectos que beneficien a la comunidad.

Los ***Arakua-Iya*** o dueños de la sabiduría, gozan de mucho prestigio como dueños del conocimiento, de la memoria histórica y de los mitos del Pueblo Guaraní. Encarnan la reserva moral y en esa condición, cumplen funciones de consejeros para resolver los problemas que deben resolver los *Mburuvichas*, principalmente aquellos que se presentan a consideración del *yemboati guasu*.

Los ***Ipaye*** o chamanes, son las autoridades religiosas. Conocen la naturaleza y cuidan por el comportamiento respetuoso y equilibrado de los miembros de la comunidad en el manejo de los recursos que provee la naturaleza. Manejan elementos mágicos, predicen la sequía y convocan la lluvia.

Mediante prácticas que sólo ellos conocen[159], sanan la brujería. A partir de este conocimiento, contribuyen en el descubrimiento de la brujería y del ***mbaekua*** (brujo), como parte del procedimiento en la aplicación de la justicia guaraní.

Lo que hace el ***mbaekua***, es romper el equilibrio y las normas de solidaridad y unidad de la comunidad. El ***Ipaye*** es el guardián de estos valores, el que tiene poder de restaurarlos.

Los ***Ñee-Iya*** o dueños de la palabra, tienen el don de la oratoria, constituyen el elemento estimulador del debate, en la perspectiva de la construcción de acuerdos colectivos. Su capacidad de manejo escénico, su don de expresión corporal y sus giros de oratoria, motivan la intervención de los participantes. Todos tienen algo que decir y no deben guardarlo para sí, es preciso que lo compartan con los demás. Tal es el sentido de su labor.

Normas y sanciones[160]

Las normas y valores que rigen la vida en la familia y en la comunidad tienen como base esta unidad. Las reglas al interior del hogar giran entorno a la obediencia y respeto entre padres e hijos a través del ***mboarakua tentapegua*** (reglas del buen hogar).

Sin embargo corresponde distinguir entre los valores propios y tradicionales de los guaraní, y los valores que fueron impuestos por la influencia occidental y cristiana. Entre estos valores agregados, están los que han sido interiorizados por los guaranís o por una parte de ellos, que hoy guían su conducta. Y están los valores que existen solo a nivel del discurso, como una manera de no «quedar mal» frente a la gente extraña, de no ir directamente en contra de los valores de la sociedad dominante. Estos valores ajenos no son interiorizados y no dictan las conductas.

A nivel de la familia se destacan valores como el respeto mutuo entre esposos y hacia los hijos, la responsabilidad como esposo(a) y como padre (madre), el hecho de ser trabajador y la monogamia.

[159] Los *Ipaye* buscan en sueños a sus sucesores y los encuentran a través de señales inequívocas que muestran sus condiciones, entonces a tierna edad los inician en el conocimiento de los conocimientos esotéricos mediante rituales iniciáticos. El proceso de aprendizaje lleva varios años en los que el iniciado debe realizar ejercicios espirituales, descubrir y ejercitar sus dones siempre a favor de otros, renunciando a todo tipo de reconocimiento o de beneficio propio.
[160] Con información de la CIDOB. Ver: Kaipipendi – Karavaicho.

Los mismos valores existen a nivel de la comunidad concebida como familia grande. Se destacan la participación del comunario[161] en las asambleas y reuniones; el trabajo a nivel del ***mötiro*** (faena) y del trabajo comunal, y el respeto hacia las autoridades y el modo de ser de la familia.

El trabajo comunal consiste en arreglar o limpiar caminos, construir escuelas, hacer el chaco del *Paye* como muestra de apoyo de la comunidad, y el del Capitán cuando éste tiene que viajar por su cargo, etc. No debe confundirse este trabajo (de todos y para todos), con el *mötiro* o faena; la faena es trabajo de varios para uno solo, que invita chicha y comida a los hombres que lo apoyan para hacer su chaco, un cerco, o construir una casa. Es una de las instituciones que más fomentan y afirman la solidaridad entre comunarios, ya que el beneficiado se compromete, implícitamente, a trabajar luego en la faena organizada por otro. Pasa con el *mötiro* lo que pasa con el producto de la caza y la pesca, por ejemplo: el cazador con suerte invita siempre a sus parientes el resultado de su caza, y sabe que otro día será él con su familia el beneficiario de una suerte igual.

Conductas generadoras de conflicto

Son indicadas como conductas malas y generadoras de conflictos las que van en contra de estos valores fundamentales y rompen el equilibrio existente y la unidad del pueblo.

El vecino que no participa en las asambleas y no se interesa, que no contribuye, sea con trabajo, producto o dinero a los trabajos comunales es mal visto y se le puede llamar la atención. El que trabaja por un patrón o el que va a la zafra, es también un mal comunario, porque deja de trabajar su propio chaco en beneficio directo de su familia, no está presente en el trabajo comunal, y no participa en las asambleas. Los robos, son asumidos como un atentado al trabajo de una familia, y por esto son castigados. Las borracheras y «vicios» (tabaco y sobre todo coca) que son indicados como mala conducta, no son condenados en sí, sino por sus posibles consecuencias: irresponsabilidad, pérdida de dinero por comprar coca y tabaco, etc. Lo mismo pasa con la poligamia, que es condenada si el hombre no está en condiciones de mantener a varias familias.

En este mismo contexto se ubica la «mala conducta» de la hechicería, fuertemente condenada por los comunarios.

El *mbaekua* es el brujo malo, el que puede enfermar y matar a la gente, mandar plagas a los chacos, provocar la sequía. El *paye* es su contraparte buena, que cura los efectos del mal provocado por el *mbaekua*. Ambos obedecen a (o son ayudados por) seres superiores o *iya* («dueños»).

Lo que hace el *mbaekua*, es romper el equilibrio y las normas de solidaridad y unidad de la comunidad. En este sentido, el *paye* aparece como el guardián de estos valores, el que tiene poder de restaurarlas.

Evasión del conflicto

El guaraní es un pueblo que evita el conflicto, practica la tolerancia y el respeto a las diferencias. El respeto a la cultura y creencias religiosas contenido en el artículo 3 del Estatuto Comunal de San

[161] Se denomina así en Bolivia, al miembro de una comunidad indígena originaria campesina.

Jorge de Ipati lo demuestra, cuando refiere que: «*Para promover el respeto a la cultura y creencias religiosas la comunidad reconoce a la religión católica, la religión evangélica y el Ipaye*».

Cuando existe diferencia de intereses entre las partes, se toleran, pero llega un momento que la situación se pone tensa y el conflicto estalla.

Como en todo pueblo existen niveles de conflicto el *yoaka* o discusión, puede entenderse como una diferencia, no es algo grave. El *ñoräro* traducido significa pleito; este alcanza connotaciones más violentas pero es el *ñemoıäreï* que significa odio este es más largo, violento en algunos casos y difícil de controlar.

Tipos de conflictos

Los diferentes tipos de conflictos tratados por la justicia guaraní tienen las connotaciones arriba mencionadas, algunos provocan discusión, otros pleitos más violentos con agresiones físicas o pueden también desencadenar odio.

El Pueblo Guaraní diferencia entre los conflictos entre guaraní y los conflictos con terceros.

Los conflictos entre guaraní no están vinculados a la tierra, debido a que la comunidad comparte un territorio común y sólo existe posesión familiar sobre tierras de cultivo, no hay problemas por linderos. Sin embargo, hay problemas que pueden provocarse por el chisme (ndave), que pueden afectar a la vida en comunidad, y otros de carácter familiar como el adulterio (aguasa), la separación, el incumplimiento en el pago de asistencia familiar («mal padre») o la violencia intrafamiliar en sus distintas formas, entre ellas el maltrato a la mujer y la falta de respeto a los padres *(iñenrenduvae)*.

Otras conductas que generan problema, están vinculadas al alcoholismo («mal borracho») que pueden derivar en falta de respeto a las autoridades.

El incumplimiento al estatuto comunal, constituye una conducta que es sancionada más aún si se trata de autoridades que no administran adecuadamente los bienes comunales o los utilizan en provecho propio.

Los conflictos con terceros, afectan más bien los derechos colectivos, más que los propios derechos individuales. Están vinculados a la gestión territorial indígena de los recursos como tierra, agua, recursos forestales o recursos hidrocarburíferos.

Sin embargo, el mayor de ellos es el empatronamiento que será analizado en sus distintos aspectos en otro acápite.

Sanciones

Las sanciones se establecen de acuerdo a las faltas. La más frecuente es la reflexión con llamada de atención y la reparación de daños. Sin embargo también puede aplicarse el chicotazo y el cepo. En situaciones muy graves, la expulsión de la comunidad, como lo demuestra el Estatuto Comunal de San Jorge de Ipati.

Relación con la justicia ordinaria

Constituye práctica del Pueblo Guaraní la remisión de los casos más graves a la justicia ordinaria. Sin embargo esta actitud no ha tenido una respuesta de carácter institucional por parte de los órganos de la jurisdicción ordinaria. No existe un diálogo intercultural en el sistema de justicia que se traduzca en espacios de coordinación/cooperación institucionalizados. Los requerimientos de cooperación en el sistema de justicia han obedecido a solicitudes de operadores de justicia que han buscado el auxilio de las autoridades indígenas, como si se tratase de una extensión de la justicia ordinaria, olvidando que se está frente a autoridades reconocidas por la CPE, normas internas e instrumentos internacionales de cumplimiento obligatorio.

4.2.2 Federación Regional Sindical Única de Trabajadores Campesinos de las Provincias Hernando Siles y Luis Calvo del Chaco Chuquisaqueño

Las reivindicaciones étnicas–culturales de los pueblos originarios se incrementaron en los últimos años; recibieron un fuerte impulso con la marcha por Territorio y Dignidad de los pueblos Nor Orientales en 1990 y con las conmemoraciones del V Centenario de la colonización española en 1992.

La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB, ha venido asumiendo cada vez con mayor fuerza el discurso de la identidad indígena, con varios de cuyos matices ya había nacido en 1979. Esto se puede evidenciar, entre otras muchas expresiones, en la reivindicación de Tierra y Territorio y en el uso generalizado de la Wiphala para símbolo de las Naciones Originarias. Es decir, la lucha por el reconocimiento de la identidad como pueblos originarios, particularmente como quechuas y aymaras, dada la gran migración interna, no se da solamente en las áreas rurales sino también en las ciudades e incluso en regiones no andinas de todo el territorio nacional; aymaras y quechuas ya no son sinónimos de 'campesinos sino son «Naciones Originarias».

Los planteamientos ideológico-políticos de la CSUTCB de recuperación de la identidad étnica, no se han traducido en modificaciones organizativas. En otras palabras la CSUTCB tiene un discurso pro-indígena originario, pero es una organización todavía fuertemente apegada al molde sindical-clasista; esquema orgánico que no siempre comprende lo étnico-cultural, aunque en general se ha mostrado válido para la lucha reivindicativa socio-económica.

La camisa de fuerza 'sindical', bajo una connotación clasista asume a los componentes de la CSUTCB solo como a 'trabajadores campesinos' y no como a naciones quechuas o aymaras. A su vez, sobre todo los aymaras, apuestan a la reconstitución de los ayllus así sea artificialmente y repudian con agresividad la organización sindical.

Lo cierto es que la base social de la CSUTCB es muy variada y multiforme. Los sindicatos son una realidad, especialmente allí donde las comunidades originarias fueron debilitadas o destruidas por el sistema de las haciendas y en las zonas de nuevos asentamientos como por ejemplo las zonas cocaleras. Así como también en muchísimas comunidades subsisten autoridades originarias sean estos Mallkus o Jilakatas. Es más todavía, ni el sindicato ni las autoridades originarias son formas de organización puras, siempre existen influencias.

En muchas partes los sindicatos actúan como gobierno comunal y ha heredado formas de funcionamiento típicas del Ayllu como la rotación anual o las Asambleas Comunales. Tampoco es de extrañar que muchas autoridades originarias hayan tomado para su funcionamiento determinadas modalidades, aportadas por el sindicato y que se muestren más efectivas para tomar parte en la gestión municipal promovida por la Participación Popular. Hay una simbiosis donde unos toman algo de los otros y viceversa.

En términos generales puede decirse que coexisten en el nivel de las comunidades y que en muchos casos se complementan o se mezclan estas formas organizativas.

No ocurre lo mismo en el nivel supracomunal, donde es muy evidente que la organización sindical traducida en Sub Centrales, Centrales o Federaciones, tiene ya un largo recorrido, mucha experiencia y casi la exclusividad de representación. Lo mismo puede decirse en el nivel nacional donde la CSUTCB es el interlocutor válido de las masas rurales, imposible de ser ignorado y menos suplantado. Pero la CSUTCB a pesar de ser 'Única' por lo de 'sindical' podría ser tachada de excluyente, de no representar adecuadamente a los pueblos indígenas.

La gran cuestión organizativa a resolver en la CSUTCB, es cómo lograr una estructura que sea capaz de integrar tanto a los ayllus como a los sindicatos. Cómo lograr que ni unos ni otros se sientan excluidos en ninguno de los niveles de representación. Cómo finalmente, hacer que no solo convivan estas dos formas organizativas sino que se articulen y complementes en la búsqueda de sus objetivos, indiscutiblemente comunes.

Características del Chaco Chuquisaqueño

La baja productividad es una de las características de la ganadería en la región chaqueña, que obedece a una serie de factores limitantes intrínsecos a este tipo de labor y que tienen que ver con el manejo del ganado, con las deficiencias de sanidad, pasturas e infraestructura adecuada. Sin embargo, una limitación estructural para la actividad ganadera es la escasez de agua propia del ecosistema chaqueño. Si bien la escasez de agua es una limitante estructural y no una variable circunstancial, este hecho no es del todo asumido por los ganaderos de la región y son pocos los emprendimientos ganaderos que con nuevas visiones empresariales y criterios más modernos de manejo del ganado, están asumiendo a la sequía como una característica del ecosistema y no como una contingencia.

La agricultura se caracteriza por ser una actividad ligada a la subsistencia de la población campesina e indígena; en este último caso es mayormente practicada por las comunidades que habitan el subandino y el pie de monte, en tanto que la actividad ganadera, se produce con mayor intensidad en la llanura chaqueña.

La actividad extractiva forestal en el Chaco ha tenido históricamente un carácter selectivo, dirigido a especies demandadas por el mercado nacional e internacional de maderas, así como la demanda de productos forestales para combustión, con fines domésticos o industriales, producción de ladrillos y caleras principalmente, que tiene un impacto negativo sobre la vegetación leñosa.

Las élites chaqueñas son conservadoras y no muy permeables a cambios que alteren su sistema de vida. Ven en la migración del interior del país, un peligro para sus intereses. Este temor a lo diferente en muchas ocasiones es disfrazado con argumentos que se pretenden racionales, como aquel de que el Chaco es un ecosistema muy frágil y por lo tanto no es posible desarrollar

actividades económicas de gran escala o poblarlo más de lo que ya está. Si bien en el argumento sobre la fragilidad del ecosistema chaqueño existe un fondo de verdad, lo que preocupa a las élites chaqueñas no es la preservación del medio ambiente, como está probado históricamente, sino el ver cuestionados sus mecanismos tradicionales de manejo del poder.

El sector campesino de la región chaqueña está adherido a la Federación Regional Sindical Única de Trabajadores Campesinos de las Provincias Hernando Siles y Luis Calvo del Chaco Chuquisaqueño - FRSUTCPHSLC, que posee a su vez sub centrales y sindicatos comunales. Sin embargo, no existe una tradición organizativa campesina muy arraigada y el funcionamiento de las instancias sindicales es muy eventual.

La escasa vigencia de las organizaciones campesinas en la región chaqueña obedece a una serie de factores, entre los que se destacan, en el caso de la llanura chaqueña, el hecho de que existe una baja densidad poblacional y mucha dispersión, los campesinos de esa zona mayormente son «puesteros» que no se encuentran organizados. En los últimos tiempos, se está viviendo un proceso de reorganización sindical motivado por la necesidad de sanear las tierras poseídas por los campesinos y también, en aquellos lugares donde convive población campesina con indígena, como una reacción al fortalecimiento de las organizaciones indígenas que gestionan la titulación de Tierras Comunitarias de Origen e implementan planes de manejo de los recursos naturales, situación que crea conflictos, particularmente en aquellos casos en los que se produce un uso competitivo de los recursos, especialmente tierra, caza y recolección.

Sistema de elección de autoridades

Conforme a lo dispuesto por el Capítulo III, artículos 10 al 22 de su Estatuto Orgánico, las instancias de decisión de la Federación Regional Sindical Única de Trabajadores Campesinos de las Provincias Hernando Siles y Luis Calvo del Chaco Chuquisaqueño - FRSUTCPHSLC son:

- **El Congreso Ordinario**, que se reunirá *«cada 2 años, en forma rotativa en una de las dos Provincias del Chaco Chuquisaqueño»*.
- **El Congreso Regional Orgánico**, *«que se reunirá cada 4 años y será exclusivamente para revisar, modificar el Estatuto Orgánico de la FRSUTCPHSLC»*.
- **El Congreso Regional Extraordinario**, que podrá reunirse a solicitud del CER o del cincuenta por ciento más uno de las centrales seccionales.
- **El Ampliado Regional Ordinario**, *«se reunirá anualmente en forma rotativa en una de las provincias de la región»*.
- **El Ampliado Regional Extraordinario**, será convocado de forma extraordinaria con 15 días de anticipación cuando la coyuntura social, política, económica, así lo exija.

  Reuniones del Comité Ejecutivo Regional – CER. El Comité Ejecutivo Regional, constituye la máxima instancia ejecutiva de la FRSUTCPHSLC. Constituido por 18 carteras, tiene como principales responsables a los Secretarios Ejecutivo, General y de Relaciones.

Como parte del Comité Ejecutivo, se encuentra el Secretario de Justicia Comunitaria y Derechos Humanos (artículo 34) que tiene las siguientes atribuciones:

- Resolver las controversias de carácter sindical entre las comunidades
- Dar las normas de equidad y justicia que deben regir la vida de los sindicalizados
- Realizar y colaborar en los trámites que tengan las organizaciones o sus organismos ante las diferentes autoridades
- Vigilar y controlar el ejercicio pleno de los derechos de todos los hermanos afiliados
- Difundir la Justicia Comunitaria y buscar su aplicación de acuerdo a sus usos y costumbres
- Coordinar con las Instituciones u Organizaciones buscando el respeto a los Derechos Humanos.

El artículo 58 del Estatuto Orgánico prevé la conformación de un Tribunal de Disciplina Sindical.

Normas y sanciones

Las faltas y sanciones se encuentran contenidas en el Capítulo VIII del Estatuto Orgánico. Están orientadas a regular la conducta de los líderes de la organización sindical. La redacción de su texto diferencia las faltas leves de las faltas graves y establece que en caso de malversación de fondos, se proceda a la remisión de los antecedentes al Ministerio Público.

Las sanciones prevén la llamada de atención verbal hasta la expulsión del CER, incluyendo la inhabilitación para el ejercicio de cargos sindicales, estableciendo que para «los casos no previstos en el presente Estatuto serán resueltos en los Congresos y Ampliados de acuerdo a usos y costumbres».

Son consideradas **faltas leves**:

- La inasistencia injustificada de los miembros del CER a las diferentes convocatorias y eventos preparados por la Organización
- Usurpación de funciones
- Abandono injustificado de los eventos
- Incumplimiento de las funciones asignadas.

Se consideran **faltas graves**:

- Emitir declaraciones falsas que dañen la imagen de la organización
- Infringir los principios del sindicalismo revolucionario y democrático
- Cuando un dirigente comete errores y provoca divisiones en las organizaciones afiliadas a la FRSUTCPHSLC
- Cuando se firma acuerdos de trascendencia a espaldas de los afiliados
- La falsificación de sellos y firmas que sean utilizados en desmedro de su organización

- Desacato de los acuerdos y decisiones adoptadas por el CER de la FRSUTCPHSLC
- Los dirigentes que hayan malversado fondos de la FRSUTCPHSLC y demás organizaciones afiliadas a esta matriz, en forma separada pasar todos los antecedentes al Ministerio Público para su proceso respectivo.
- Aquellos que hayan traficado con avales y recibieron dinero a cuenta de ello y otras que determinen los Ampliados y Congresos.

Los dirigentes deberán someterse a las siguientes **sanciones disciplinarias**:

- Por primera vez llamada de atención en forma verbal por el CER
- Por segunda vez expulsión en forma pública por el CER
- Por falta grave la expulsión pública y suspensión inmediata y definitiva de sus funciones y de las filas sindicales

Serán pasibles a las sanciones disciplinarias de acuerdo a las faltas cometidas durante su ejercicio:

- Por haber desviado al movimiento popular con posiciones ideológicas contrarias al instrumento MAS – ISP
- Por infringir las normas establecidas en el Estatuto de la FRSUTCPHSLC
- A los que traficaron y traicionaron con el sindicalismo e instrumento político en el pasado, no pudiendo ejercer nunca más algún cargo como dirigente sindical
- Los casos no previstos en el presente Estatuto serán resueltos en los Congresos y Ampliados aplicados de acuerdo a usos y costumbres
- Las sanciones determinadas en el presente artículo serán aplicables a los miembros de los Sindicatos Comunales, Sub - Centrales y Centrales Seccionales.

Relación con la justicia ordinaria

Destaca como importante el hecho que existen 13 comunidades interculturales en las que coexisten organizaciones comunitarias que pertenecen al Consejo de Capitanes de Chuquisaca – CCCh y a la Federación Regional Sindical Única de Trabajadores Campesinos de las Provincias Hernando Siles y Luis Calvo del Chaco Chuquisaqueño – FRSUTCPHSLC. Por acuerdo de ambas organizaciones y prácticas de justicia de los miembros de las comunidades interculturales, se aplica la justicia guaraní en 8 comunidades, en las que existe mayoría indígena, y se aplica la justicia campesina en las 5 comunidades restantes donde hay mayoría campesina.

Los casos más frecuentes que se atienden por la justicia campesina tienen que ver con tierra y linderos, así como con daños a cultivos por animales o problemas entre animales. Al interior de los grupos familiares se presentan problemas por riñas y peleas. También se reportan casos de violencia intrafamiliar y violaciones, que son derivados a la justicia ordinaria.

Las sanciones van desde la reflexión o llamada de atención, pasando por trabajos comunales hasta la expulsión de la comunidad.

La relación con la justicia ordinaria no tiene un carácter institucional. Se busca aplicar la justicia campesina para resolver los problemas de los miembros de la organización, sin embargo se hace evidente que en las comunidades en las que es débil la organización sindical, la aplicación de la justicia campesina no es efectiva y se subordinará a la jurisdicción ordinaria o a la justicia guaraní.

Tenencia de la tierra

El principal problema de la Federación Regional Sindical Única de Trabajadores Campesinos de las Provincias Hernando Siles y Luis Calvo del Chaco Chuquisaqueño – FRSUTCPHSLC está vinculada a la tenencia de la tierra.

En cuanto al tipo de propietarios, en Huacareta, los grandes propietarios (menos del 10 por ciento del total) poseen el 52.86 por ciento de la tierra legalmente distribuida; los medianos propietarios el 45 por ciento y los pequeños propietarios tan sólo el 2.14 por ciento.

El proceso agrario iniciado en 1996 no ha conseguido cambiar significativamente la estructura desigual de tenencia de la tierra en el Oriente y el Chaco. En esta imposibilidad de alterar los cimientos de la desigual distribución de la tierra mediante el saneamiento se encierran algunas de las claves que permiten explicar el surgimiento, a lo largo de la última década, de iniciativas y procesos políticos de raigambre indígena y campesina con creciente relevancia en la administración pública local y con un protagonismo central en el panorama político nacional.

Después de medio siglo de iniciada la reforma agraria, en el Chaco y el Oriente, la titularidad de la propiedad rural denota una tendencia racista y de discriminación en la distribución y acceso a la tierra en desmedro de campesinos e indígenas.

La ausencia, escasez o insuficiencia de información actual y veraz sobre la tenencia de la tierra y la proliferación de «suposiciones» generan y acaban por justificar la violencia rural en ambos extremos. La elaboración de indicadores precisos y transparentes sobre la tenencia de la tierra es fundamental para la credibilidad de las instituciones públicas y para enriquecer el debate agrario.

La concentración de la tierra es un fenómeno dinámico que permanentemente va encontrando nuevos factores para prosperar y cohesionarse: especulación, mercados irregulares, transferencias, división ficticia de la propiedad, absorción de pequeñas propiedades, intimidación, violencia y hasta emigración forzosa de comunidades indígenas y campesinas.

Para analizar las tendencias en la composición de la propiedad de la tierra es necesario considerar que su evolución se aleja cada vez más de las formas convencionales de entender la realidad rural para aproximarse progresivamente hacia fenómenos globales: disputa por los recursos naturales (petróleo, agua, madera, biodiversidad…), expansión de la agroindustria a expensas de una severa deforestación (sustitución de los bosques amazónicos por graneros para abastecer la demanda asiática), crecimiento de la participación de capitales extranjeros en la configuración de la propiedad agraria y forestal e incorporación de la propiedad agraria a la lógica de mercado (como sujeto de crédito, hipoteca o especulación financiera).

Las tendencias acumulativas de la propiedad en Bolivia tenderán agudizarse en la medida en que no se encuentren opciones de desarrollo que permitan superar la crisis permanente de la pequeña propiedad agrícola y que establezcan algunos parámetros para la gestión y la sostenibilidad de las TCO como forma de propiedad comunal.

Aunque el proceso agrario boliviano está aturdido por un exceso técnico-legal —un fenómeno que bien se podría calificar como «fetichismo jurídico»—, históricamente la «legalidad» ha sido y es un factor relativo a la hora de definir el derecho propietario. En este sentido, se puede afirmar que la estructura de la tenencia de la tierra en Bolivia, es una estructura «de hecho»; producto de una acumulación o sucesión de ocupaciones, despojos y medidas de fuerza que, posteriormente, fueron o no refrendadas por la legalidad estatal. Desde esta perspectiva, el ciclo de ocupaciones protagonizado por el MST, aun siendo ilegal, no es más que la reiteración del mecanismo que ha definido la estructura latifundiaria vigente.

4.2.3 Qhara Qhara Suyu

Los pueblos indígenas originarios que en el periodo prehispánico habitaban la región andina conformaban el Tawantinsuyu, organizados sobre la base estructural de la Chaqana (Cruz Andina)[162]. Como parte de este vasto imperio, el Qollasuyu estaba conformado por 16 naciones (Suyus) distribuidas en dos Parcialidades: Aransaya y Urinsaya, a su vez subdistribuidas en dos. Dichas naciones eran las siguientes:

ORQU SUYU (Parcialidad Aransaya)	
Charkas	Karangas
Qhara Qhara	Quillacas
Chuwis	Soras
Chichas	Urus (Luna)

UMA SUYU (Parcialidad Urinsaya)	
Qullas	Qanas
Lupacas	Qanchis
Pakajaqi	Larikaja
Urus (Sol)	Lekos

La Nación Qhara Qhara abarcaba el territorio que ahora se conoce como el noreste del departamento de Potosí, gran parte de Chuquisaca, el sur de Cochabamba y el sur oeste de Santa Cruz; su estructura orgánica también estaba distribuida en las Parcialidades de Aransaya y Urinsaya, cada Parcialidad estaba conformada por Markas y cada Marka por grandes grupos humanos con territorio denominados Ayllus.

Como consta en el Título Revisitario[163] del año 1596, pese al accionar colonial y republicano, se mantuvo la estructura de las parcialidades de Quila Quila en sus símbolos, usos y costumbres y también es la base sobre la que se encuentran distribuidas las calles del pueblo Quila Quila. El rescate de su estructura orgánica ha sido la base para la reconstitución de sus Ayllus.

[162] Estatuto Orgánico de Quila Quila.
[163] Se refiere a los títulos otorgados por la Corona a los señoríos aymaras del Alto Perú (hoy Bolivia), durante el siglo XVI y siguientes.

El matrimonio endogámico es la regla más usual en Qhara Qhara, este tipo de normas están orientadas a garantizar la conservación de los recursos y mantener un control efectivo sobre el territorio; al mismo tiempo, subsisten las estrategias económicas de control de varios pisos ecológicos.

Cada uno de los ayllus mayores, cuyo núcleo está situado en el **suni,** (tierras altas), conservan tierras en el **likina** (valles); la **taypirana** (cabeceras de valle). Este sistema permite a las familias asentadas tanto en el *suni* como en el *likina*, tener asegurado el acceso a los productos de varios pisos ecológicos.

Es importante señalar el papel decisivo que juegan las autoridades naturales en las estrategias económicas, políticas y de supervivencia a través de su capacidad organizativa y de convocatoria.

En el último tiempo, las tensiones entre los afiliados a la CSUTCB y al CONAMAQ se han dado porque algunos dirigentes de la CSUTCB cumplen funciones de gobierno o han sido elegidos representantes nacionales bajo la sigla del Movimiento Al Socialismo (MAS); mientras que los representantes del CONAMAQ se sienten excluidos y discriminados por las instituciones estatales. Es el caso, por ejemplo, de Qhara Qhara Suyu, la organización afiliada al CONAMAQ que representa a los ayllus de Chuquisaca y a una parte de Potosí, y que ha entregado quejas de violaciones a los derechos humanos y derechos indígenas al relator de derechos indígenas de la ONU, Rodolfo Stavenhagen, y al Defensor del Pueblo de Chuquisaca. En los documentos denuncian casos de discriminación de parte de representantes estatales, que provienen de organizaciones afiliadas a la CSUTCB, a nivel municipal y prefectural.

Sistema de elección de autoridades

En tierras altas, el *ayllu* es un modelo de organización social y su vigencia abarca a casi todos los pueblos andinos del país, la vigencia del ayllu obedece a una persistencia férrea a los sucesivos intentos de abolir el modelo. La vigencia del ayllu como modelo social incluso pervive en comunidades de ex hacienda donde la organización sindical campesina tuvo una presencia importante. La persistencia de este modelo demuestra que los pueblos andinos tienen una organización muy bien estructurada, siendo la base el *ayllu*, que a su vez está constituido de niveles mayores como las grandes *markas y suyus,* instituido por autoridades que ejercen un adecuado control, que consta de un territorio, un medio ecológico celosamente cuidado y atribuyéndole un perfecto manejo de los recursos naturales.

Por las razones indicadas, la autoridad del ayllu pasa por un proceso de selección riguroso. Quienes asumen el cargo deben ser ecuánimes, respetados, con capacidad para resolver conflictos y administrar justicia. El requisito más importante es que conozca las normas del ayllu y sea respetado por sus miembros.

El conocimiento de las normas del Ayllu, está relacionado con el *thakhi* (camino), cada pareja, cumple cargos y realiza un recorrido desde las responsabilidades menores hasta el cumplimiento de cargos mayores. El respeto emerge del cabal cumplimiento del *thakhi* por la pareja; quienes han sido responsables en el cumplimiento de los cargos, merecen el reconocimiento/respeto de los miembros del ayllu. Desde esa perspectiva, el cargo es un servicio que no puede negarse y que se encomienda a quienes se considera merecedores de esa responsabilidad.

Una variante paradigmática que distingue al CONAMAQ es que hace práctica política a partir de su propia **cosmovisión**, bajo esta lógica, la función de autoridad es un servicio prestado a la comunidad a partir de los siguientes principios:

- la dualidad y la complementariedad, por lo que el ejercicio de cargos se realiza en pareja chacha – warmi (varón – mujer);
- el *muyu* o rotación de cargos de las autoridades;
- la reciprocidad o *suma qamaña*, en la búsqueda del buen vivir;
- el turno o *thakhi*; el camino, cumpliendo progresivamente los diferentes cargos, empezando por los de menor rango hasta llegar al cargo de Apu Mallku;
- el consenso, la solidaridad y redistribución o *waqi*.

Las autoridades cumplen las funciones básicas de:

- Reproducción de la estructura interna del ayllu, a través de la regulación de conflictos, organización del ciclo productivo, así como la distribución y redistribución de tasas de distintas categorías tributarias y sociales: originarios, agregados y kanturunas.
- Vínculo con los antepasados y las deidades tutelares, a través del ciclo ceremonial y ritual; mediante el cual renueva sus lazos de reciprocidad con cumbreras, pachamama y otras deidades que regulan la naturaleza y relaciones morales dentro del ayllu.
- Control del grupo social y de las familias mediante la organización de turnos de trabajo, intercambio de servicios, asignación de tierras y asignación de derechos y deberes familiares en el ayllu.
- Mediación con el Estado y otros organismos externos.

Sobre esta base, el Capítulo V del Estatuto Orgánico de Quila Quila determina:

Art. 19. El Ayllu.- El Ayllu es el núcleo social, económico y cultural que origina estructuras organizativas mayores; el Ayllu está conformado por varios Orígenes. El territorio que el Ayllu abarca puede ser continuo o discontinuo.

Art. 20. La Marka.- La Marka Quila Quila está conformada por ocho Ayllus organizados en Parcialidad Aransaya y Parcialidad Urinsaya, estas parcialidades cumplen los principios de: dualidad, complementariedad, equilibrio y reciprocidad.

Art. 21. Autoridades Originarias.- Las autoridades originarias son designadas en diferentes modalidades de acuerdo al nivel jerárquico y la responsabilidad, de acuerdo a los usos y costumbres mantenidos desde tiempos antiguos.

Todos los cargos de autoridades originarias son asumidos por la pareja: marido y mujer (qari-warmi), con similar responsabilidad entre el hombre y la mujer y en complementariedad.

Una autoridad que ha cumplido su gestión puede ser ratificada para continuar en el cargo sin límite y en función de la voluntad de las bases y de su persona.

Los que hayan cumplido con un cargo de mayor jerarquía, posteriormente no pueden ser consagrados en otro cargo de menor jerarquía.

Las ex autoridades mantienen autoridad moral de acuerdo a la jerarquía, son respetados y frecuentemente se les solicita consejo y orientación.

a) **La Marka**, está representada por los Kurakas Mayores (qari-warmi), los Llajta Jilakatas (qari-warmi) y los Llajta Chasquis (qari-warmi) de Aransaya y de Urinsaya. Estas autoridades son seleccionadas y designadas por ritual ancestral. El período de la gestión de los Kurakas Mayores es de 4 años; el período de la gestión de los Llajta Jilakatas y Llajta Chasquis es de 2 años. La consagración de los Kurakas Mayores se realiza en el año nuevo andino; y la consagración de los Llajta Jilakata y Llajta Chasquis se realiza en el 1° de enero.

b) **El Ayllu**, está representado por los Ayllu Kurakas (qari-warmi) y los Ayllu Jilakatas (qari-warmi). Estas autoridades son designadas por un acuerdo entre las autoridades del Ayllu y la Parcialidad, que deciden en base a los antecedentes personales y en base a los cargos ya ocupados (thaki). El período de su gestión es de 2 años y son consagrados en el año nuevo andino.

c) **El Origen**, está representado por los Jilakata (qari-warmi) y los Chasqui (qari-warmi). En el período de reconstitución si cuentan con pocos afiliados pueden representar solamente los Chasqui (qari-warmi). Estas autoridades son designadas en acuerdo entre las bases del Origen con los Llajta Jilakatas y Llajta Chasquis de la Parcialidad que corresponde, de acuerdo a sus antecedentes personales. El periodo de su gestión es de un año y son consagrados en el año nuevo andino.

Responsabilidades de las autoridades originarias

a) Los Kurakas Mayores tienen las siguientes responsabilidades o atribuciones:

- Gobernar la Marka, asumiendo como máximas autoridades de la Marka y cumpliendo la complementariedad, reciprocidad y solidaridad. Es decir, que los Kurakas de marka deben coordinar permanentemente la Gestión de la Marka
- Responsable de llevar el bastón de mando
- Responsables de los libros de acta y sello de la parcialidad
- Trabajar coordinadamente con los LLajta Jilakatas, Llajta Chasquis y los ayllu kurakas
- Asistir y representar a la parcialidad en los eventos de la Marka y del Suyu
- Realizar los eventos mensuales para planificar y evaluar el cumplimiento de las actividades
- Encabezar la realización de los muyus
- Responsable de velar por el mantenimiento de las costumbres
- Responsabilizar a las autoridades menores el cumplimiento de acciones
- Cumplir y hacer cumplir las decisiones tomadas en los eventos o en las reuniones de autoridades, en lo que le competa.

b) Los Llajta Jilakatas y Llajta Chasquis tienen las siguientes responsabilidades o atribuciones:

- Portar siempre el bastón de mando
- Coordinar y recibir encargos del Kuraka de la Parcialidad
- El Llajta Jilakata y el LLajta Chasqui deben trabajar juntos en todo momento
- Hacer el muyu (recorrido de visita por los orígenes) para saber de los afiliados, hacer recomendaciones y designar las autoridades de origen, en coordinación con los Ayllu kurakas
- Designar a las autoridades menores como Tasador y otros
- Designar a los Ayllu Kurakas en coordinación con las autoridades mayores
- Cumplir las misiones encomendadas por los Kurakas de la Marka
- Velar por la preservación de las tradiciones culturales
- El LLajta Jilakata debe coordinar con los Ayllu Jilakatas y hacer seguimiento
- Apoyan en el momento de impartir justicia, de acuerdo a su jerarquía
- El Llajta Chasqui es responsable de conducir ante la autoridad mayor a las personas que estén en problemas, previo expreso encargo de autoridad superior
- El Llajta Chasqui es comisionado por las autoridades mayores para comunicar mensajes de emergencia a otras autoridades que se encuentren en lugares distantes
- Son responsables de controlar y sancionar el incumplimiento al respeto a los días de guarda y el cuidado del medio ambiente
- Son responsables de encabezar los rituales de los casamientos y de los entierros en caso de que no pueda ser asumido por las autoridades menores.
- Tienen a su cargo el mantenimiento y administración del Cementerio.

d) Los Ayllu Kurakas tienen las siguientes responsabilidades o atribuciones:

- Portar siempre el bastón de mando, el libro de actas y el sello
- Gobierna su Ayllu en coordinación con los Kurakas de la Marka
- Proteger y conservar la unidad del Ayllu y la integridad de su territorio
- Hacer el muyu por los eventos de los orígenes, en coordinación con las autoridades mayores
- Representar al Ayllu en los eventos y reuniones de la Marka o del Suyu
- Organizar y dirigir las reuniones ordinarias y extraordinarias del Ayllu y de los orígenes
- Hace seguimiento al trabajo de las autoridades menores del Ayllu y de los orígenes
- Vela por la defensa de los recursos naturales del Ayllu
- Trabaja en la mayor parte junto con el Ayllu Jilakata

- Es responsable de informar a los Kurakas de la Marka sobre el censo del Ayllu
- Resolver en primera instancia los problemas que se presentaren en su Ayllu, en caso de que no pueda dar solución entonces solicitará el apoyo de los Kurakas de la Marka.
- Cumplir y hacer cumplir las determinaciones de los eventos y de las autoridades mayores.

e) Los Ayllu Jilakatas tienen las siguientes responsabilidades o atribuciones:

- Apoyar el trabajo del Ayllu Kuraka
- Es responsable de tener al día el censo del Ayllu y pasar el informe al Ayllu Kuraka
- Convocar a las bases para la asistencia a las reuniones y eventos.

f) Los Jilakatas y Chasquis del Origen tienen las siguientes responsabilidades o atribuciones:

- Representar al Origen en reuniones o eventos
- Velar por el buen vivir de los habitantes del Origen
- Velar por la integridad del territorio
- Es responsable de llevar el libro de acta del Origen
- Cumplen el encargo de apoyar a la ejecución de las instrucciones de las autoridades mayores en el Origen
- Son responsables de apoyar la organización y ejecución de los rituales de los casamientos o de entierros del Origen, por delegación de los LLajta Jilakatas y Llajta Chasquis.

Kamanis.- Son personas de la Marka seleccionadas para cumplir el rol de apoyo a las autoridades en la gestión del territorio. Los Kamanis pueden ser hombres o mujeres jóvenes que se capacitan permanentemente en diversas temáticas, de acuerdo a su vocación, para ayudar en la correcta orientación y organización de la Marka en todos sus niveles. El trabajo de los Kamanis no es limitado en el tiempo y depende del interés y compromiso de cada Kamani.

Instancias de decisión

Son los eventos de importancia en los que participan autoridades y bases, de acuerdo al nivel jerárquico del evento.

1. Jatun Tantacuy anual de la Marka.- Es el encuentro anual de todas las autoridades y bases (qari-warmi) de la Marka y todas las bases de la Marka que se realiza en el mes de junio (en el año nuevo andino). El encuentro se realiza en el pueblo de Quila quila.

En este encuentro anual se realizan las consagraciones de los Kurakas de la marka, de las autoridades del Ayllu, que corresponda al cumplimiento de su gestión.

Son atribuciones del Jatun Tantacuy de la Marka:

- Conocer y aprobar el informe de los Tata: Kuracas Mayores y sus Mama Kuracas.
- Conocer y aprobar el informe de las actividades colectivas, la mink'a, el Ayni y disposiciones relacionados al respecto.
- Planificar las estrategias y acciones de corto y mediano plazo.
- Autorizar contrataciones y convenios, gestiones grandes de la Pacha, la Chacra y el Ayllu.

2. Tantakuy trimestral de la Marka.- Es el encuentro que se realiza el día 21 de cada 3 meses (trimestral); asisten todas las autoridades y las bases de la Marka; están más obligadas las bases que habitan más cerca al lugar de la reunión. El encuentro se realiza en el pueblo de Quila quila.

Son atribuciones del Tantacuy trimestral de la Marka:

- Conocer y aprobar el informe trimestral de los Tata: Kuracas Mayores y sus Mama Kuracas.
- Conocer y aprobar el informe de las actividades colectivas, la mink'a, el Ayni y disposiciones relacionados al respecto.
- Planificar las estrategias y acciones de corto plazo.

3. Tantakuy mensual de las autoridades de la Marka (Ulaqa).- Es la reunión que mensualmente de forma ordinaria se realiza con la participación de todas las autoridades de la Marka, el lugar de su realización es definida en la reunión anterior.

Son atribuciones del Tantacuy mensual de las autoridades de la Marka:

- Cumplir y hacer cumplir el presente Estatuto, reglamentos, las normas tradicionales que se conocen desde tiempos ancestrales.
- Cumplir y hacer cumplir los lineamientos y decisiones emanadas de las instancias superiores.
- Convocar a eventos, de acuerdo a la jerarquía y estructura que se describe en el presente Estatuto y costumbres tradicionales.
- Planificar políticas y estrategias de subsistencia, para logro de los objetivos de la Marka.
- Presentar el informe de actividades de la gestión y rendición de cuentas de los ingresos y salidas.
- Preparar y presentar el balance de la gestión pasada, preparar el presupuesto para la gestión siguiente y poner en consideración de las reuniones de Ulaqa.
- Conocer y resolver los problemas territoriales y conflicto de límites.
- Planificar programas y proyectos, gestionar y ejecutar conforme a los objetivos de los pueblos indígenas originarios.

- Buscar relacionamiento con instituciones indígenas y originarias, instituciones de desarrollo a nivel regional, nacional e internacional.
- Realizar contratos y convenios con instituciones públicas, ONGs. En nombre de Quila Quila Marka.
- Defender y Respetar el todo del Pacha, en todo momento y los sitios culturales y naturales, el idioma, la ritualidad, el derecho consuetudinario.
- Organizar encuentros, talleres, seminarios, capacitaciones, centros de formación técnica y profesional para los jóvenes.

4. Reunión mensual de Ayllu y/o del Origen.- Es la reunión que mensualmente se realiza en los ayllus y/o en los orígenes con la presencia de las autoridades originarias del Ayllu y/o del Origen y la asistencia de todas las bases del Ayllu o del Origen, según corresponda.

Son atribuciones de la reunión mensual del Ayllu y/o del Origen:

- Cumplir y hacer cumplir las decisiones y lineamientos de las instancias superiores.
- Planificar y organizar la ejecución de trabajos colectivos.
- Fortalecer la cultura y la unidad.
- Obtener o generar propuestas para el bien común que se puedan presentar a las instancias superiores.

Normas y sanciones

Como se establece en el artículo 7 de su Estatuto Orgánico, **la organización** de los Pueblos Indígenas Originarios de la Marka Quila Quila, reafirma el modelo social originario del Ayllu bajo los principios de: cambio, ritualidad, territorialidad, mancomunidad, reciprocidad, equilibrio, complementariedad y solidaridad.

El **objetivo específico** de la organización está vinculado a la gestión territorial indígena y se encuentra contenido en el artículo 14 del estatuto Orgánico:

1. Consolidar la propiedad y posesión del territorio de la Marka Quila Quila, de acuerdo a la Constitución, las Leyes, derechos colectivos, derechos humanos y sabidurías ancestrales como Pueblo Indígena Originario.
2. Administrar el territorio de la Marka, habilitando tierras productivas en las quebradas y lomas sin uso actual para sus miembros colectivos.
3. Ejercer el pleno derecho sobre el aprovechamiento, administración y conservación de los recursos naturales y culturales, de forma sostenible, en beneficio de los originarios, conforme el Artículo 171 de la Constitución Política del Estado.
4. Organizar el trabajo colectivo para bien del mismo colectivo como lo realizaban nuestros abuelos mediante el Ayni y la minak'a.

5. Respetar y ser respetado, en buenas relaciones con las instituciones del Estado, privadas, nacional e internacional, en el marco siempre de los derechos colectivos e individuales.
6. Participar en las instancias del Estado que en su accionar tengan que ver con nuestra Marka.
7. Fortalecer nuestra Nación matriz Qhara Qhara Suyu, mediante esta nacionalidad fortalecer el Concejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que es el histórico QULLASUYU, hermanarse con los indígenas del oriente y el continente internacional.

Según lo disponen los estatutos las normas que se aplican en la Marka son:

1. Ama qhella, ama llulla y ama suwa son los valores fundamentales de siempre. Todo se maneja en pareja: la Parcialidad Aransaya (Arriba) y la parcialidad Urinsaya (Abajo), Qari - Warmi (Hombre y Mujer); recoge la fuerza y la energía de la Pachamama.
2. La Marka, como la estructura de los Pueblos indígenas, el fortalecimiento de las autoridades originarias y tradicionales, busca el ejercicio pleno y real de los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas.
3. La estructura económica es mixta (Privada y Colectiva), agropecuaria; persigue el bienestar de todos sus miembros, mejorar la producción y productividad con la aplicación de la tecnología andina combinando con la tecnología apropiada, fortalece el sistema comunitario del ayni, mink'a y waqi, realizando una distribución solidaria y equitativa.
4. Se defiende el hábitat como cultura de la Pachamama como un todo indivisible, inalienable, irreversible, imprescriptible y colectivo, que se mantiene desde tiempos de nuestros abuelos.
5. El fortalecimiento de la identidad cultural de los Ayllus, las tradiciones, el derecho consuetudinario y la justicia ancestral, la defensa de los recursos culturales y naturales, el medio ambiente.
6. Las familias, personas, en especial los ancianos, niños y niñas, no deben estar privados de su alimentación, ropa, educación, salud y a ninguna persona le debe faltar tierra para su sustento familiar.

El artículo 9 del Estatuto Orgánico establece como **derechos de sus miembros**, los siguientes:

1. Lo primero antes que nada, ser respetado(a) en todos sus derechos colectivos y derechos individuales.
2. Ser protegido(a) porque tenga seguridad alimentaría, tierra para la subsistencia, espacio adecuado para vivir, ser atendido equitativamente por turno en sus requerimientos.
3. Poder ser autoridad del Origen, del Ayllu, de la Marka o superior; de acuerdo a su turno o de acuerdo a los requerimientos de las familias – ayllu.
4. Proponer políticas, planes, programas, proyectos y acciones, para el Allin Kausay (la buena vida).
5. Pedir informes de las actividades y especialmente de lo económico-financiero o aportes del Ayllu.

6. Ser ayudado(a) en su momento en casos de accidente, los malos tiempos, de sequía, de inundaciones, todo de acuerdo a los usos y costumbres por el ayllu, mediante sus autoridades de la Marka.

El artículo 10 del Estatuto Orgánico, señala como **obligaciones de sus miembros**:

1. Respetar los derechos individuales y colectivos de los demás miembros y convivir armónicamente al interior de la familia, del Origen, del Ayllu, la Marka y en las instancias superiores.
2. Participar en las reuniones y eventos (Tantacuy), convocadas mediante las autoridades originarias.
3. Cumplir con las instrucciones de las autoridades y de los acuerdos colectivos para asistir a las familias, jóvenes, niños, niñas, ancianos que se encomiende; también cumplir con las actividades colectivas, como ser mink'a, ayni y otras actividades, en beneficio de la colectividad.
4. Cumplir con el presente Estatuto y los Reglamentos.
5. Contribuir con el trabajo colectivo de caminos, riegos y productivo para los ancianos y niños sin padre y/o sin madre.
6. Apoyar y fortalecer los principios del Ayllu con la habilitación de tierras para los que no tienen de acuerdo al orden y turno que disponen las autoridades
7. Participar respetuosamente en las ritualidades del Ayllu y la Marka, como ser a la Pachamama, Waq'as y otros.
8. Guardar el respeto que se merecen las autoridades originarias, autoridades políticas, civiles, y de acuerdo a costumbres ancestrales, a los ancianos, a los niños y niñas.
9. Ejercer con dedicación, responsabilidad y respeto los cargos de autoridad que se le asigne.
10. Cooperar en los procesos de reconstitución de la organización.
11. Asistir a los encuentros, talleres, seminarios y cursos de capacitación, profesionalización y especialización, a los institutos y cursos superiores de estudio.

El artículo 11 del Estatuto Orgánico determina **las faltas** y señala que: «*El incumplimiento de las obligaciones señaladas en el Artículo anterior, faltas al reglamento interno y a las resoluciones del Jatun Tantacuy, a las determinaciones de los Kurakas; son sancionados como faltas que van de: leves, graves y muy graves, que se califican en un acta por las autoridades originarias*».

Las **sanciones** se encuentran contenidas en el artículo 12 del Estatuto Orgánico que establece: «*Las autoridades originarias, o Kuracas Mayores sancionaran de acuerdo a las costumbres tradicionales, según la gravedad del caso y sin apartarse de las leyes del país*».

Relación con la justicia ordinaria

La relación de Qhara Qhara Suyu con la justicia ordinaria, no ha sido muy diferente de la que se ha presentado con el Pueblo Guaraní o con los campesinos del Chaco Chuquisaqueño.

El trámite de la personalidad jurídica de Quila Quila, busca en última instancia el trámite de su Tierra Comunitaria de Origen. A ese efecto, los miembros de la organización han tomado la decisión de solicitar la *«aplicación del Procedimiento de CONVERSIÓN*[164]*, integrar para mantener de acuerdo a las Leyes pertinentes de Titulación de Tierras Comunitarias de Origen en base del Reglamento de la Ley INRA, solicitamos Conversión y titulación de Tierras Comunitarias de Origen tituladas, respetando la integridad de los pueblos indígenas originarios en especial dentro de lo proindiviso de: 1) Expediente Nº 39299, correspondientes a la comunidad de PICACHULO. 2) Expediente Nº 38275 de la comunidad originaria de TACCHI. 3) Expediente Nº 38805, de LECOPAYA. 4) Expediente Nº 38278ª de SISIPUCO, 5) Expediente 38279ª de Chullchuta, 6) Expediente de Purunquila en trámite, y luego INTEGRARLO en Quila Quila Marka, con las demás comunidades originarias; y el reconocimiento pleno y legal de nuestros derechos establecidos en la legislación vigente tomando en cuenta que nuestros Ayllu se encuentran en toda esta superficie geográfica georreferenciada, que variará con el proceso de consulta en proceso; de la sección municipal de Sucre Capital provincia Oropeza del departamento de Chuquisaca».*

Esta decisión ha generado varios conflictos de carácter jurídico:

1. con los comunarios de Quila Quila afiliados al Sindicato Agrario
2. con la Prefectura del Departamento
3. con el Gobierno Municipal de Sucre
4. con la Fábrica Nacional de Cemento S.A. – FANCESA.

Los miembros de la comunidad que se encuentran afiliados al Sindicato Agrario, presentan un doble conflicto.

El primero de ellos, tiene que ver con la representación que tiene el Sindicato Campesino ante el Concejo Municipal de Sucre, que les reconoce como Organización Territorial de Base para efectos de los procesos de planificación participativa en el contexto de la Ley de Participación Popular (Ley N° 1551 y N° 1702); la posterior solicitud de reconocimiento de Quila Quila como Ayllu, ha sido rechazada por el Gobierno Municipal de Sucre, con el argumento que no es posible una doble representación de organizaciones campesinas o indígenas en un mismo territorio. En perspectiva, esta es una de los principales obstáculos que deberán resolver las organizaciones indígenas originarias campesinas, como un paso previo a la consolidación de sus territorios hacia la constitución de sus autonomías.

El segundo conflicto con el Sindicato Campesino, tiene que ver con la diferencia de visión entre originarios (territorio) y campesinos (tierra). Los originarios renuncian a la posibilidad de ser reconocidos como propietarios privados de la tierra y optan por la propiedad colectiva de sus Tierras Comunitarias de Origen – TCOs para realizar la gestión territorial del conjunto de los recursos que existen en el territorio. Se trata ante todo de la posibilidad de generar procesos de autogestión como parte del proceso de consolidación de sus autonomías. Esta visión, difiere en esencia de la opción campesina por procesos de titulación individual, que buscan fundamentalmente el reconocimiento de la propiedad de su parcela. En un caso la visión es territorio y en el otro solo

[164] Memorial presentado por el apoderado de Quila Quila ante el Instituto Nacional de Reforma Agraria - INRA.

tierra. Este conflicto se hace más evidente cuando se presenta la posibilidad de reconocimiento de Tierras Comunitarias de Origen - TCOs solicitadas por organizaciones indígenas de tierras bajas u originarias de tierras altas, que podrían afectar los intereses de los campesinos que coexisten en comunidades interculturales con ellos.

El conflicto con la Prefectura del Departamento de Chuquisaca, se origina en la decisión de los miembros de Quila Quila Marka que buscan tramitar su personalidad jurídica ante esa instancia estatal, como una respuesta a la negativa a su solicitud de reconocimiento por el Concejo Municipal de Sucre. Su petición se sustenta «*en virtud a los fundamentos del Art. 7 Inc. c), de la Constitución Política del Estado y Art. 58-I y II del Código Civil. Ley 1654 de Descentralización, la ley 1257 de 11 de julio de 1991 y ley 3760 de 7 de noviembre de 2007*».

La Prefectura Departamental tiene la facultad para otorgar personalidad jurídica a asociaciones civiles, por mandato del Código Civil concordante con la Ley de Descentralización Administrativa. Existe un antecedente por el cual Yampara Suyu habría obtenido el reconocimiento de su personalidad jurídica. A pesar de este antecedente, se niega la petición de Quila Quila Marka, generando un proceso de movilización social[165] que incluso ha derivado en agresiones físicas a los líderes originarios. Sin embargo, queda expedita la vía señalada por el artículo 431 del Decreto Supremo N° 29215 del 2 de agosto de 2007, Reglamento de la Ley N° 1715 modificada por Ley N° 3545 de Reconducción Comunitaria que atribuye al Ministro de la Presidencia otorgar el reconocimiento de la personalidad jurídica ante la negativa o demora injustificada de los Gobiernos Municipales o Prefecturas de Departamento. Los líderes de Quila Quila Marka, han presentado su petición al Ministerio de la Presidencia en fecha 25 de enero último.

El propósito de Quila Quila Marka es tramitar sus Tierras Comunitarias de Origen – TCOs para realizar la gestión territorial de sus recursos, entre ellos la piedra caliza y los ingresos que provienen del turismo. Quila Quila es un importante centro turístico. Esta decisión se encuentra enfrentada a los intereses del Gobierno Municipal de Sucre, que además de haber otorgado un reconocimiento de personalidad jurídica al Sindicato Campesino de Quila Quila y de haber revocado la resolución que reconocía a las autoridades del Ayllu de Quila Quila[166], tiene un conflicto de intereses con Quila Quila Marka, porque el Gobierno Municipal de Sucre es accionista de la Fábrica Nacional de Cemento S.A. – FANCESA y apoya la concesión minera que esta Empresa ha obtenido en Quila Quila, pese a que se trata de una zona que ha sido declarada como patrimonio histórico, cultural y natural[167]. Este hecho, lleva al cuarto frente que tiene ante sí Quila Quila Marka con FANCESA, por la concesión otorgada por el Gobierno Nacional a favor de esta última.

De todos ellos, el conflicto mayor es el que enfrenta Quila Quila Marka con FANCESA, porque demuestra que en Bolivia, se presenta un dilatado proceso de titulación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) a los pueblos indígenas y originarios y al mismo tiempo un veloz y expedito proceso de concesión de los Recursos Naturales a sectores privados, incluso dentro de las demandas de TCOs; provocando una serie de conflictos entre los pueblos indígenas originarios y los concesionarios privados.

[165] http://www.correodelsur.com/2009/0205/reader.shtml?ayllus.htm
[166] Ver: http://www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion3988.html
[167] http://www.hamsucre.gov.bo/index_archivos/turismo/14sualrcas.htm

Actualmente, los conflictos socio ambientales tienen su principal origen en la escasa legitimidad de las políticas empleadas para materializar los proyectos de la industria extractiva. Las leyes y políticas públicas impuestas en torno a la explotación de recursos nacionales son los principales obstáculos en la relación tradicional que tienen los pueblos indígenas con la tierra y los recursos naturales que han preservado por miles de años las culturas indígenas en Bolivia.

El Estado boliviano omite la propia normativa interna, tanto en la elaboración de leyes como en su aplicación en los contratos de proyectos específicos con empresas mineras y petroleras, que operan concesiones dentro de los territorios indígenas ancestrales, los que son elaborados con escasa transparencia sin la adecuada participación de los pueblos indígenas afectados y por lo mismo no incorporan ni reconocen correctamente los derechos de los pueblos indígenas y originarios.

La Constitución Política del Estado (CPE) en su artículo 171 establece que «se reconocen, respetan y protegen los derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones», aunque este artículo estaba reconocido en la Ley de Hidrocarburos 1689 de 1996, abrogada por mandato del referéndum vinculante del 18 de julio de 2004, el gobierno boliviano ha pretendido eliminarlo en el proyecto de ley presentado ante el Congreso Nacional, motivo por el cual los pueblos indígenas han presentado una queja formal ante el Defensor del Pueblo autoridad que emitió una resolución anunciando la inconstitucionalidad de aprobar una ley que omita tales derechos. Sin embargo, a la fecha el Ejecutivo se ha opuesto a la aprobación de una ley que contiene el Título de Derechos indígenas, presentado por las organizaciones nacionales de los pueblos indígenas y originarios.

La Ley 1257 de 1991, que homologa el Convenio 169 de la OIT, en sus artículos 6, 7 y 15 contiene el derecho que tienen los pueblos indígenas de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo y su participación en la formulación, aplicación y evaluación de dichos programas susceptibles de afectarles directamente, además el compromiso del gobierno de consultar y lograr el consentimiento de las medidas que se tomen, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan, antes de autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos naturales existentes en sus tierras, a la participación en los beneficios que reporten tales actividades y a recibir indemnización por cualquier daño que pudiera sufrir como resultado de esas actividades. Sucesivos gobiernos a la fecha, vienen demorando la reglamentación de la ley 1257 y su incorporación transversal en la normativa sectorial de la minería y los hidrocarburos, propiciando un vacío legal que facilita la omisión de la debida protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas y la vigencia de un régimen de exclusión y discriminación racial.

La explotación desmesurada de los recursos naturales en territorios indígenas, originarios y las acciones de las empresas petroleras y mineras, incidiendo en la reducción de áreas tradicionales de caza, recolección y pesca, contaminan fuentes de agua, empobrecen los suelos agrícolas, aparecen nuevas enfermedades y en muchos casos devastadoras. Situación que amenaza la calidad de vida de los indígenas por el deterioro del medio ambiente y por afectar su identidad e integridad cultural.

Estas políticas de Estado y las intervenciones privadas sobre los territorios indígenas, vulneran los compromisos internacionales que ha asumido el Estado, como son el Convenio 169 de la OIT en

la Ley 1257 o donde se establece que los gobiernos deben asumir la responsabilidad de garantizar el respeto de su integridad y adoptar medidas necesarias para salvaguardar a las personas, los bienes, los trabajos, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.

Por otra parte, las comunidades indígenas no tienen un trato igual dentro del sistema legal, puesto que los procesos que inician las comunidades indígenas afectadas por las acciones de la industria petrolera o minera, por lo general, llegan a resoluciones parcializadas a favor de las empresas, o en su defecto los procesos de solución son dilatados en el tiempo, vulnerando el derecho a la igualdad ante la ley establecido en los artículos 1 y 24 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, donde se dispone que los Estados Parte se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en el mencionado instrumento internacional y a garantizar el pleno y libre ejercicio a toda persona sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna. El derecho a la igualdad sin discriminación es uno de los pilares de la protección de los derechos humanos; este derecho también está consagrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Concesión Minera de piedra caliza en tierras comunitarias del Ayllu Quila Quila

El caso se inicia cuando las comunidades de Quila Quila, en una acción legal piden la concesión de la mina de piedra caliza, para frenar el ingreso de la empresa privada FANCESA a su territorio. La Superintendencia Minera, no respeta los procedimientos establecidos en el Código Minero y da preferencia a la empresa privada. Posteriormente pese a las apelaciones de las comunidades y ayllus, la prefectura de Chuquisaca revoca la Personalidad Jurídica de los tres ayllus afectados. Los 3 ayllus afectados por las actividades mineras, cuentan con un total de 1650 familias. El municipio de Sucre copropietario FANCESA continúa violando los derechos de los ayllus y ha organizado «grupos de choque» contra sus miembros.

Se ha presentado una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos señalando que se ha violado el Convenio 169 en sus artículos 1, 2, 4, 5, 7, 8, 12, 15; la Convención Americana de Derechos Humanos, en sus artículos 2, 3, 5, 11, 17, 24, 25 y el Protocolo de San Salvador. Así como las siguientes normas nacionales: el artículo 171 de la Constitución Política del Estado (CPE) y la Ley 1257 que homologa el Convenio 169 de la OIT, el contenido del Código Minero, la Ley de Participación Popular y los Decretos Supremos N° 23858 y N° 24447, así como los Reglamentos de Participación Popular, el artículo 21 de la Ley de Municipalidades y los artículos 133, 154. 143 y 253 del Código Penal.

Denuncias presentadas por los representantes de Quila Quila:

- Parcialización en la Superintendencia de Minas y Tribunal Constitucional a favor de la Fábrica Nacional de Cemento S.A. - FANCESA.
- 24 al 28 marzo de 2000, cuatro autoridades del ayllu Quilla Quila fueron golpeados y secuestrados.
- 4 de mayo de 2000, se abrogan 3 resoluciones municipales de registro de Personalidad Jurídica. Se realizan movilizaciones y se abroga una resolución prefectural favorable a Quila Quila.
- 7 de septiembre de 2001: Prefectura de Chuquisaca revoca la Personalidad Jurídica a 3 ayllus.

- Se inicia acción penal contra 2 funcionarios de la Prefectura de Chuquisaca, el 26 marzo de 2004; un fallo judicial absuelve a los demandados. La resolución de la apelación revoca la sentencia y condena a cárcel por 2 años. En noviembre de 2004 el tribunal de casación los absuelve.
- Municipio Sucre desconoce a autoridades comunitarias y provoca a los ayllus con los grupos de choque.
- Demandas y quejas presentadas ante:

  Demandas de nulidad ante Superintendencia de Minas en Potosí y Chuquisaca

  Corte Suprema de Justicia

  Comisión de Constitución del Parlamento Nacional

  Concejo Municipal de Sucre

  Juzgado en lo Penal

  Corte del distrito Chuquisaca

  Defensoría del Pueblo
- Las respuestas que se ha tenido por parte del gobierno y la justicia ha sido la parcialización a favor de los intereses privados; manipulación de la información, amenazas y por último muchas de las quejas no han tenido respuestas.

Petición

- Se obligue al Estado boliviano anular concesión minera que afecta al Ayllu de Quila Quila
- Obligar al Estado boliviano abrogación de resoluciones municipales N° 75 2000
- Garantías a las autoridades comunales de Quila.

Mediación de la Representación del Defensor del Pueblo de Chuquisaca

Se denunció en el 2006 ante la Representación Departamental de Chuquisaca del Defensor del Pueblo, el conflicto entre los ayllus de Quila Quila y la Fábrica de Nacional de Cemento S.A. – FANCESA. En noviembre de ese año, el equipo de la Defensoría de Chuquisaca intervino como mediador en el conflicto entre los ayllus de Quila Quila[168] y la Fábrica Nacional de Cemento – FANCESA, a solicitud de las autoridades de los ayllus que pidieron a la representación que facilite el diálogo con los copropietarios de la fábrica.

Durante nueve días los originarios cumplieron una huelga de hambre en las instalaciones de la Alcaldía Municipal de Sucre, solicitando que FANCESA renuncie a tres concesiones mineras. En este marco, la Representación tuvo reuniones con la Alcaldesa Municipal de Sucre, el Rector de la

[168] http://www.defensor.gov.bo/contenido/descargas/VI_informe/cap_6.pdf

Universidad de San Francisco Xavier, el Gerente General de FANCESA, los representantes de los ayllus y el representante de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos.

A fines de noviembre, en una reunión convocada por la Representación de la Defensoría, a la que asistieron los representantes de los ayllus y los copropietarios de FANCESA, se proyectó un convenio en el cual la fábrica asumirá el compromiso de ingresar en una pausa ecológica y no realizar trabajos de explotación en la superficie de sus concesiones mineras por 50 años, preservando, de esta manera, el patrimonio paleontológico nacional de conformidad a lo establecido en el D.S. 25211. El proyecto de convenio fue consultado al día siguiente con los originarios, aproximadamente un centenar, quienes lo rechazaron y se declararon en territorio indígena autónomo, separándose del municipio de Sucre y encomendando a sus Kuracas presentar ante la Asamblea Constituyente la propuesta de autonomía de los pueblos indígenas.

4.3. EL RELACIONAMIENTO EN BOLIVIA

4.3.1 Análisis conceptual[169]

La justicia indígena originaria campesina en Bolivia, ha sido y es parte intrínseca de un pluralismo jurídico de hecho y recientemente reconocido de manera formal por la Constitución Política del Estado. Su vigencia es el resultado de una doble relación con los sectores dominantes[170]: (i) de resistencia por mantener sus estructuras comunitarias autónomas frente al estado; (ii) de asimilación de las prácticas dominantes en un proceso lento de homogenización sociocultural.

En un país pluricultural como Bolivia, las comunidades y pueblos indígenas y campesinos mantienen con mucha fuerza instituciones y prácticas jurídicas conocidas en el léxico jurídico como «derecho consuetudinario» (concepto criticado por su supuesta subordinación con el derecho positivo). Este derecho también ha sido denominado en los documentos de los antiguos cronistas españoles, como «derecho de las gentes» (Matienzo, 1967), o en los términos de algunos antropólogos de «derecho de costumbre» (Iturralde, 1990), o desde una nomenclatura aymara «*jach´a y jisk´a justicia*» (denominación utilizada por Marcelo Fernández, 2000), o a partir de varios estudios sociojurídicos recientes «justicia comunitaria» (Molina, Ossio, Ramírez, Martínez, Calla, Infante, Zolezzi, Sanabria, CEJIS y otros, 1998).

El denominativo de «justicia comunitaria» remite a las instituciones y prácticas de resolución de conflictos en contextos socioculturales definidos, haciendo referencia a la organización socio política comunitaria. Insiste en la procedencia de los sistemas jurídicos, resaltando la especificidad sociocultural organizativa de donde emergen dichos sistemas de administración de la justicia. Lo importante es reconocer que estas prácticas socioculturales existen como sistema gracias a la persistencia de la comunidad en su sentido más amplio, es decir como estructura social en la que se desarrollan campos de acción, en lo político, religioso, económico y finalmente jurídico.

[169] Con base en información desarrollada por de Ramiro Molina Rivero, en varios textos y ponencias.
[170] Sentencia Constitucional 0295/2003-R.

No se debe olvidar, sin embargo, que a pesar de la importancia de la base comunal en el desarrollo de las instituciones sociales, éstas no existen aisladas de un contexto social más amplio. Por consiguiente, también se deben tener en cuenta las estructuras sociopolíticas micro regionales y regionales que se fueron formando, fragmentando y finalmente reconstruyendo a lo largo de la historia, así como las estructuras estatales en las que los pueblos se insertaron conformadas por las provincias, secciones municipales y cantones. Su existencia está relacionada a una dinámica sociopolítica muy compleja, entrelazada con el Estado por múltiples instancias de dependencia, interlocución, o simplemente como fuente de imitación. Por lo tanto los sistemas de resolución de conflictos comunales están constituidos por un conjunto de elementos y contenidos provenientes de distintos orígenes culturales en una relación de interculturalidad marcada por la asimetría.

La definición del derecho y en particular del derecho consuetudinario como instrumento analítico, permite una aproximación a la realidad para entender el campo jurídico, en tanto normativa, resolución de conflictos e institucionalidad u organización del orden público.

Tradicionalmente el derecho ha sido considerado como atributo de una sociedad determinada. Por lo tanto y como consecuencia lógica, cada sociedad desarrollaría un sistema jurídico único que controlaría el comportamiento de todos sus miembros. Muchos juristas y algunos antropólogos, influenciados por la tendencia romanista del derecho, que centraliza el monopolio del poder jurídico en el Estado, se limitaron a describir sistemas de resolución de conflictos locales, pero nunca los consideraron como sistemas jurídicos plenos, argumentando, en muchos casos, la inexistencia de sistemas políticos que permitan el ejercicio del derecho ya que la administración de la justicia requiere de poderes coercitivos que sólo el sistema político permite lograrlo (Pospisil, 1972).

Esta tendencia nace de las ideas propuestas por los evolucionistas unilineales y difusionistas del siglo XIX que sostenían la inexistencia de sistemas políticos en sociedades no estatales. Sin embargo, dichas aseveraciones fueron refutadas a mediados del siglo XX por varios antropólogos a partir de los años 40 en base a estudios empíricos que revelaban lo contrario. De la misma manera, se postulaba la inexistencia de sistemas jurídicos al margen de las estructuras estatales. Esto implicaba negar la existencia de sistemas jurídicos plurales bajo la estructura estatal.

Por otra parte, están las sociedades colonizadas que tuvieron una propia y larga experiencia estatal y que la perdieron al ser sometidas a un sistema colonial dominante europeo. Las tendencias en este caso giran más bien en el debate sobre la dominación de los poderes coloniales sobre las sociedades sometidas en tanto la inevitable reestructuración de los esquemas estatales llamados desde entonces «modernos».

Algunos antropólogos y juristas reconocieron muy temprano la multicidad de sistemas jurídicos bajo el dominio estatal. Ehrlich por ejemplo denominó a ese tipo de ordenamiento grupal, «derecho vivo», concluyendo que la fuente del derecho era el comportamiento mismo, en vez de los principios contenidos en las decisiones de las autoridades del grupo o subgrupo. Es decir, si aplicamos los conceptos de Ehrlich, no podríamos diferenciar el campo jurídico de otros campos de la acción humana. No obstante las limitaciones de sus contribuciones, Ehrlich abrió una compuerta muy importante, desafiando conceptos coloniales, que más adelante serían desarrollados bajo el denominativo de sistemas jurídicos plurales.

Una vez establecido el hecho de que grupos al interior de sociedades más amplias estatales desarrollan también sus propios sistemas jurídicos, la cuestión que quedaba por resolver eran los atributos propios del sistema jurídico. Así, muchos se vieron involucrados en el debate sobre el

derecho, ya sea éste legislado o consuetudinario. Entendiendo, sin embargo, que tanto el derecho legislado como el consuetudinario son dos distintas fuentes del derecho pero ambos pertenecientes al mismo campo. El uno basado en la norma escrita o legislada, mientras que el otro en la costumbre y la oralidad.

Por su parte el movimiento de Estudios Jurídicos Críticos (J. Starr and J. F. Collier, 1992) retomó conceptos de la tradición marxista como el que la Ley no es neutra, y que los sistemas jurídicos no otorgan campos imparciales en la que los distintos grupos sociales puedan resolver sus diferencias. Hoy negar que el derecho sea expresión del poder, es como negar el carácter coercitivo de la forma jurídica (Manresa Porto, 1995).

Si se hace una comparación con el campo político, que es también la expresión del poder coercitivo, vemos que algunos autores sostienen que tanto desde la teoría política como del derecho, el poder es más legitimo cuando es más efectivo (Bobbio y Bovero, 1985:23). Es decir la efectividad o la racionalidad se miden por el hecho de que la mayor parte de las normas jurídicas de este ordenamiento son observadas o hechas para cumplir.

Para entender la justicia indígena, algunos estudiosos latinoamericanos como Stavenhagen, Iturralde, Chenaut utilizaron el concepto de «derecho de costumbre», haciendo la distinción con la Ley proveniente de una fuente legislada. Chenaut (1994) por ejemplo, distingue la Ley como una norma general promulgada por el Estado y aplicada en todo el ámbito espacial definido por el Estado-nación y por otra parte, la costumbre jurídica, conceptualizada como una norma particular generada desde las comunidades o pueblos indígenas (V. Chenaut, 1994). Este tipo de argumentación recuerda a las argumentaciones evolucionistas unilineales del siglo XIX.

Y finalmente la actual discusión sobre el derecho o la justicia comunitaria se basa en una que postula que los sistemas jurídicos tradicionales no constituyen campos muy bien definidos, ya que se entrelazan con otros campos como lo político, lo religioso y lo económico. La otra percepción define con mayor precisión el campo jurídico distinto de los otros, haciendo hincapié en la distinción entre valores socioculturales y normas jurídicas.

La primera tendencia, que postula campos no definidos y abiertos, está fundamentalmente influenciada por las obras de Marcel Mauss (1950). El concepto del «hecho social total» sostiene la coexistencia de diversos campos: religioso, económico, político y jurídico, en un todo social integrado. Algunos autores como Chenaut, Sierra (1995) y Estrada, (2000) sostienen, influenciados por esta visión, que en las comunidades indígenas de México, el nivel jurídico no constituye una esfera separada y bien delimitada de la vida social de las comunidades.

Las normas estarán definidas por lo general por las relaciones de poder entre los individuos y las colectividades. Estos puntos de tensión serán regulados bajo la norma jurídica con la correspondiente sanción establecida por la colectividad. Por lo tanto, el derecho como tal hace referencia al sistema jurídico establecido por la relación entre el derecho y la obligación o entre el demandante y el demandado en un contexto de conflicto en cualquier sociedad.

Dados estos matices que definen con mayor claridad la naturaleza del Derecho, es posible entonces hablar de ciertos criterios básicos que hacen al derecho: (i) la existencia de autoridades legitimas; (ii) la aplicación de normas socializadas y aplicadas de manera estable; (iii) la relación entre demandante y demandado y (iv) la existencia de la sanción o la aplicación del poder coercitivo.

La existencia de estos cuatro atributos combinados define el campo de acción jurídica. La presencia de uno o de algunos de estos criterios sólo indica la aplicación parcial del derecho ya sea en forma fragmentaria y mas bien corresponde al campo político. Esta diferencia es muy importante porque permite distinguir por ejemplo casos tan graves como son los linchamientos, de los casos jurídicos establecidos por una norma.

Hoebel (1961) ya planteó hace mucho tiempo atrás que «no puede ser posible que el derecho sea imposible de definir, puesto que una definición es meramente la expresión de los atributos reconocidos de un fenómeno o concepto. Si el derecho estuviera más allá de la definición, sería porque sus atributos son desconocidos o porque el derecho no existe».

Respecto al pluralismo jurídico, se la ha definido como «*la existencia simultánea en el espacio de un mismo Estado, de diversos sistemas de regulación social y resolución de conflictos, basados en cuestiones culturales, étnicas, raciales, ocupacionales, históricas, económicas, ideológicas, geográficas, políticas o por diversa ubicación en la conformación de la estructura social que ocupan los actores sociales*» (Boaventura de Sousa Santos, 1995).

La perspectiva teórica que nos permite hablar de la existencia de varios *sistemas jurídicos* dentro de un mismo espacio geopolítico, y no meramente de *costumbres,* es la del pluralismo legal[171]. El pluralismo legal es una perspectiva teórica que se opone al monismo jurídico. Desde una concepción monista sólo puede haber un derecho dentro de un Estado; desde una pluralista, se admite la coexistencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico[172].

Entre los dilemas que nos plantea el derecho en Bolivia están aquellos que aún quedan en un campo indefinido, como la supuesta separación entre la justicia comunitaria y la justicia ordinaria, o la articulación entre ambos campos, o la relación entre estado y sociedad en la administración de la justicia y finalmente entre los niveles de apelación que cruzan jurisdicciones como la indígena y la ordinaria.

En este campo corresponde diferenciar entre lógicas y racionalidades jurídicas. Se entiende por lógica la ciencia que estudia las formas, las estructuras, y las leyes generales que rigen el pensamiento humano, es decir, es la ciencia formal que no estudia los contenidos sino las estructuras para entender el razonamiento o racionalidades aplicadas. Por lo tanto la lógica es la ciencia de las relaciones, parecida a la gramática en la lingüística o la suma de factores en las matemáticas.

Por otra parte están las racionalidades, entendiéndolas como capacidades humanas para llegar a la esencia o la verdad —es decir es contenido. En términos prácticos es la capacidad humana para satisfacer de manera óptima las necesidades individuales y colectivas con los recursos disponibles.

A partir de estas aproximaciones teóricas, corresponde abordar el relacionamiento entre la justicia comunitaria y la justicia ordinaria para comprender: (i) ¿cuáles son las razones que permiten una relación entre ambos sistemas?, y (ii) ¿cómo se percibe las diferencias entre ambos sistemas en tanto continuidades o quiebres bruscos?

[171] YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. *El debate sobre el reconocimiento constitucional del derecho indígena en Guatemala.* Ámsterdam, CEDLA, 1998.
[172] Ibid., pág. 8.

La razón fundamental del relacionamiento con la justicia ordinaria se fundamenta en un criterio que es clave para entender las racionalidades jurídicas que están en juego en la práctica misma del sistema. Y ese criterio básico es la reconciliación como fin mismo de la justicia comunitaria. Dicho principio tiene una estrecha relación con el concepto del equilibrio que se da en muchas otras instancias de la vida de los comunarios. De tal manera que el percibir la reconciliación como medio para retornar al equilibrio es esencial. De la misma manera la racionalidad apunta al entendido de que la infracción a la norma no es otra cosa que la fractura del equilibrio que existe entre las personas en una comunidad, es decir entre el individuo y la sociedad. La reparación es necesaria para volver a fortalecer los tejidos sociales que hacen posible la cotidianidad productiva y reproductiva. En consecuencia, aquello que no es conciliable escapa del control de la justicia comunitaria y es transferido a la justicia ordinaria, donde el principio básico de la justicia no es necesariamente el equilibrio, sino el castigo y la pena por el delito cometido.

Existen dos formas de articulación con la justicia ordinaria que aparecen muy sugerentes, en términos conceptuales útiles para la compresión del desarrollo entre las jurisdicciones indígenas campesinas y el Estado a lo largo de una larga historia colonial y republicana. La primera forma y quizás la que más se resalta es aquella imagen de dos sistemas contrapuestos y distintos, que por la imposición de la historia se práctica desde tiempos inmemoriales. La segunda forma y quizás la más interesante es aquella visión que percibe que la justicia comunitaria y la justicia ordinaria son en realidad una secuencia lógica única. Es decir, que ambos sistemas se complementan y se rigen bajo dos tipos de racionalidades pero bajo una misma lógica. Entendiendo que las racionalidades pueden ser diversas según las condiciones y posibilidades del hecho que busca siempre los mejores resultados. En el caso de la justicia, lo que se busca es la mayor posibilidad de encontrar soluciones a casos tanto reconciliables como irreconciliables.

4.3.2 Proceso de coordinación y cooperación entre los sistemas jurídicos propios de los pueblos indígenas y el Poder Judicial en Bolivia

El sistema de justicia en Bolivia es plural en su composición y en su estructura, dado que en el territorio nacional coexisten la justicia ordinaria y la justicia indígena originaria campesina[173]. Esta coexistencia, traducida en un proceso dialéctico de coordinación/conflicto, supone un largo tránsito que va desde la subordinación/asimilación de los pueblos indígenas originarios (de sus derechos e instituciones) y que ha tenido como respuesta la persistencia/resistencia en el ejercicio de sus prácticas de justicia, que en los términos de la sentencia constitucional 0295/2003-R[174] se expresan como asimilación/resistencia.

El contexto país que se abre a partir del 25 de enero de este año, supone un cambio de paradigmas en la justicia boliviana que obliga a un proceso de reingeniería institucional que debe realizarse a través de procesos de coordinación/cooperación entre las jurisdicciones señaladas en el nuevo diseño constitucional del sistema de justicia boliviano.

[173] Se utiliza este denominativo, siguiendo la redacción del texto constitucional aprobado por referéndum el pasado 25 de enero.
[174] http://www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion6348.html

A pesar de su distinto origen y de las diferentes lógicas jurídicas que las sustentan, la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina ya no tienen la posibilidad de seguir rutas diferentes, caminos independientes si quieren lograr el objetivo común de alcanzar la justicia, restituir la paz social y lograr la convivencia pacífica de los bolivianos y bolivianas.

Justicia Ordinaria

En el marco constitucional todavía vigente, conforme a lo establecido por el artículo 116 de la CPE[175]: *«El Poder Judicial se ejerce por la Corte Suprema de Justicia de la Nación, el Tribunal Constitucional, las Cortes Superiores de Distrito, los tribunales y jueces de instancia y demás tribunales y juzgados que establece la Ley. La Ley determina la organización y atribuciones de los tribunales y juzgados de la República. El Consejo de la Judicatura forma parte del Poder Judicial».*

Sin embargo, la justicia ordinaria no se agota en el Poder Judicial. El Ministerio Público, el Servicio de Defensa Pública y la Policía Nacional, son parte de la justicia ordinaria; además de los Servicios Legales Integrales Municipales – SLIMS y las Defensorías de la Niñez y Adolescencia, dependientes de los Gobiernos Municipales, permitiendo ampliar el área de cobertura de los servicios de justicia.

Cobertura de los servicios de justicia

El Presidente de la Corte Suprema de Justicia de la Nación en su discurso informe de enero de 2008, señala: *«El afianzamiento del proceso democrático boliviano hace evidente la demanda por mayor justicia y seguridad jurídica, que deben procurarse por un Poder Judicial que sea y se perciba como un servicio accesible y confiable (…) hoy grandes sectores de la población carecen de acceso a servicios judiciales: en 180 de los 314 municipios[176] no existen juzgados; los cerca de mil jueces de la República no están distribuidos territorialmente de manera racional; y, ni su desempeño como tampoco su distribución por materias es óptimo. Si bien existe un reconocimiento literal a los sistemas alternativos de resolución de justicia propios de las comunidades originarias e indígenas, éstos todavía no han sido legitimados ni reconocidos por el derecho oficial».*

Este hecho es corroborado a través de un estudio realizado por la Red Participación y Justicia de Bolivia que demuestra la aún débil presencia institucional de la justicia ordinaria en el territorio nacional[177].

[175] http://www.presidencia.gob.bo/leyes_decretos/constitucion_estado.asp
[176] El número de municipios referido por el Presidente de la Corte Suprema de Justicia corresponde al año 2004. Actualmente existen 328 gobiernos municipales en Bolivia.
[177] La información comprende sólo los servicios de justicia vinculados a la justicia ordinaria.

ACTORES	SERVICIOS DE JUSTICIA	PRESENCIA DE SERVICIOS DE JUSTICIA	MUNICIPIOS CUBIERTOS
JUSTICIA ORDINARIA	Jueces	180 de un total de 327 municipios	55%
	Fiscales	76 de un total de 327 municipios	23%
	Defensa Pública (SENADEP)	11 de un total de 327 municipios	3%
POLICIA NACIONAL	Fuerza Especial de Lucha Contra el Crimen - FELCC	9 Direcciones Departamentales en 9 departamentos (9 oficinas) 7 Direcciones Regionales en 7 departamentos (7 oficinas) 2 Direcciones Distritales en 2 departamentos (4 oficinas)	
	Unidades de Conciliación Ciudadana y Familiar (UCC)	80 oficinas en 9 departamentos y 28 municipios	9%
	Brigadas de Protección a la Familia (BPF)	34 oficinas en 9 departamentos y 31 municipios	8.5%
PODER EJECUTIVO	Centros Integrados de Justicia (CIJ´s)	El Alto (6), Caranavi (1), Chimoré (1), Santa Cruz Plan 3000 (1)	
GOBIERNO MUNICIPAL	Servicios Legales Integrales Municipales (SLIMS)	114 de un total de 326 municipios	35%
	Defensorías de la niñez y adolescencia (DNA)	199 de un total de 326 municipios	61%
SOCIEDAD CIVIL	Consultorios Jurídicos Populares de Universidades	30 oficinas en 5 departamentos	
	Centros de Conciliación	28 oficinas en 6 departamentos	
	ONG´s	62 oficinas en 7 departamentos	

Fuente: Mapa de Servicios de Justicia. Red Participación y Justicia[178].

Avances en el desarrollo normativo

Los avances más importantes se han dado en el ámbito de desarrollo normativo que han llegado más allá de las restricciones establecidas por el artículo 171 constitucional; entre ellos destacan la Ley contra la Violencia Familiar o Doméstica, la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (INRA), el Código de Procedimiento Penal y la Ley del Ministerio Público.

El año 1995, mediante ley N° 1674, Ley contra la Violencia Familiar o Doméstica el Estado «permite» a las «autoridades naturales» un primer ámbito de jurisdicción:

[178] Para una información en detalle sobre los servicios de justicia en Bolivia, ver el enlace: http://www.participacionyjusticia.org/paginas/ac_p_reciente1.php?id=24

Artículo 16. *En las Comunidades Indígenas y Campesinas, serán las autoridades naturales de las comunidades indígenas quienes resuelvan controversias de violencia en la familia, de conformidad a sus costumbres y usos, siempre que no se opongan a la Constitución Política del Estado y el espíritu de la presente Ley.*

Esta primera delimitación no tuvo mayor impacto en las organizaciones indígenas pues su difusión fue mínima y era parte de otro debate político: la equidad de género.

El debate agrario en Bolivia, planteó una nueva delimitación a la Autoridad Indígena, la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (INRA) Nº 1715, señala:

Artículo 3. *[…] III. La distribución y redistribución para el uso y aprovechamiento individual y familiar al interior de las Tierras Comunitarias de Origen y comunales tituladas colectivamente, se regirán por las reglas de la comunidad de acuerdo a sus costumbres y usos.* ***En la aplicación de las leyes agrarias y sus reglamentos deberá considerarse sus costumbres y su derecho consuetudinario siempre que no sean incompatibles con el sistema jurídico nacional****.*

Con la promulgación del Código de Procedimiento Penal (1999) se construye una redacción jurídica que a todas luces marca límites a la Jurisdicción Indígena, el texto en cuestión señala:

Artículo 28. (Justicia comunitaria). *Se extinguirá la acción penal cuando el delito o la falta se cometa dentro de una comunidad indígena y campesina por uno de sus miembros en contra de otro y sus autoridades naturales hayan resuelto el conflicto conforme a su Derecho Consuetudinario Indígena, siempre que dicha resolución no sea contraria a los derechos fundamentales y garantías de las personas establecidos por la Constitución Política del Estado.*

La Ley compatibilizará la aplicación del Derecho Consuetudinario Indígena.

Artículo 53. (Jueces de Sentencia). *Los jueces de sentencia son competentes para conocer la sustanciación y resolución de: […]*

4) La extinción de la acción penal en el caso de conflictos resueltos por las comunidades indígenas: […]

El *nomen juris* asignado al Artículo 28 del código procesal penal adquirió una proyección constitucional que no tardó en programar su extensión a las demás zonas codificadas del «derecho oficial».

En todo este proceso un primer dato de voluntad estatal para coordinar con las autoridades indígenas se dio con una resolución de la Fiscalía General de la República el año 1999, resolviendo que los Fiscales de Provincia proveyesen de ayuda a las autoridades indígenas en la resolución de conflictos. Por la misma época una Circular del Comando Nacional de la Policía, establecía que los agentes del orden deben coadyuvar en el ejercicio jurisdiccional de las autoridades indígenas.

Estas dos acciones estatales dieron como resultado que en la Ley del Ministerio Público Nº 2175 (2001) se construya el siguiente texto:

Artículo 17. El Ministerio Público deberá prestar la colaboración necesaria a las autoridades naturales de las comunidades originarias, indígenas y campesinas que así lo requieran, a fin de llevar a cabo las diligencias solicitadas.

Ya se han expuestos en los anteriores apartados las características que presenta una ley como la descrita. En cuanto al Código de Procedimiento Penal boliviano, sus normas disponen que existan modificaciones al procedimiento común en algunos casos específicos.

El **artículo 393**, referido a la **diversidad cultural**, prescribe que:

> *«Cuando un miembro de un pueblo indígena o comunidad indígena a campesina sea imputado de la comisión de un delito, se procederá con arreglo a las normas ordinarias de este Código, salvo las establecidas a continuación:*
>
> *1) el fiscal durante la etapa preparatoria y el juez o tribunal durante el juicio serán asistidos por un perito especializado en cuestiones indígenas;*
>
> *2) Antes de dictarse sentencia, el perito elaborará un dictamen que permita conocer con mayor profundidad los patrones de comportamiento referenciales del imputado a los efectos de fundamentar, atenuar o extinguir su responsabilidad penal;*
>
> *3) durante el juicio, el perito participará en la deliberación de la sentencia, sin derecho a voto».*

En cuanto a la **extinción de la acción penal** en el caso de aplicación del derecho indígena, el **artículo 33 del Código de Procedimiento Penal** dispone:

> *«Se extinguirá la acción penal cuando se trate de delitos o faltas cometidas en una comunidad indígena o campesina, por uno de sus miembros en contra de otro y la comunidad haya resuelto el conflicto conforme a su propio derecho consuetudinario siempre que no sea contrario a la Constitución Política del Estado».*

En este caso en particular el derecho oficial recibe las particularidades culturales de los grupos étnicos, incorporando en el procedimiento común la participación de un perito que pueda dar cuenta de sus propias prácticas. Por otra parte, también el derecho oficial respeta la resolución de un conflicto producido en el seno de una comunidad indígena. La interacción entre ambos derechos queda así plasmada en las normas penales procedimentales, que reconocen claramente la existencia de una jurisdicción diferenciada.

Es preciso contar con instrumentos jurídicos que traduzcan las discusiones conceptuales y técnicas, para poder alcanzar una justicia genuinamente democrática. No constituye una solución al fenómeno de la diversidad la imposición de sistemas formales que no respondan a las demandas sociales. La participación de todos los ciudadanos —sin exclusiones—, el reconocimiento de múltiples sistemas de valoraciones, generar herramientas que sean accesibles, todos son componentes necesarios que fortalecerán el Estado de Derecho.

Avances en la visión institucional

A pesar de los importantes avances normativos, en la visión institucional del Poder Judicial se ha mantenido el respeto al diseño constitucional de pluralismo jurídico subordinado contenido de la CPE vigente. En correspondencia con esta tendencia, el Poder Judicial desarrolló un estudio de Consolidación Institucional del Sistema Judicial denominado «Justicia para todos»[179] que propone *«reconocer la justicia comunitaria y establecer los mecanismos de articulación con la justicia estatal»*.

En esta misma línea, en la argumentación de su propuesta a la Asamblea Constituyente, el Poder Judicial sostiene que: *«la Justicia Comunitaria, reconocida oficialmente por el artículo 171 de la Constitución Política del Estado y por el artículo 28 del Código de Procedimiento Penal, como expresión del pluralismo jurídico que caracteriza a la sociedad boliviana, constituye un modo alternativo de solución de controversias en una sola instancia, a través de procedimientos simples e informales que disminuyen la carga procesal en la justicia ordinaria»*[180].

A partir de esas consideraciones, el Poder Judicial planteó a la Asamblea Constituyente:

- *«Reconocimiento de la justicia comunitaria, de acuerdo a los usos y costumbres, cultura y tradiciones de cada comunidad, en el marco de respeto de los derechos fundamentales, garantías, valores y principios Constitucionales; Convenios y Tratados Internacionales, relativos a los Derechos Humanos».*
- *«Reconocimiento de la justicia comunitaria como una instancia no dependiente del Poder Judicial para la solución alternativa de conflictos, en un ámbito territorial propio y aplicable a los miembros de cada comunidad».*
- *«Dado que estos principios constitucionales deberán ser desarrollados en una ley especial, se sugiere como tarea posterior para el Poder Legislativo que la misma se refiera a los niveles de coordinación y cooperación con la justicia ordinaria, aplicando los procedimientos que signifiquen reconocimiento de sus autoridades y de los actos jurídicos de la justicia comunitaria, de conformidad a lo señalado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo».*

Por su parte, el Tribunal Constitucional[181] se ha pronunciado señalando que *«la vigencia de dicho pluralismo jurídico tiene una trayectoria histórica importante como resultado de una doble relación con los sectores dominantes: la de la resistencia por mantener sus estructuras comunitarias autónomas frente al Estado, pero al mismo tiempo, la relativa a la asimilación de las prácticas dominantes en un proceso lento y evolutivo de homogenización sociocultural»* (SENTENCIA CONSTITUCIONAL 0295/2003-R). A pesar de ello, estos criterios no siempre son cumplidos por los operadores de justicia.

[179] Este documento tiene como objetivo *«Facilitar el acceso efectivo a la justicia para todos los ciudadanos en igualdad de condiciones, privilegiando a los grupos más marginados y menos favorecidos»*. Ver: www.poderjudicial.gov.bo
[180] Ibid
[181] Ver las sentencias constitucionales 0295/2003-R de 11 de marzo de 2003 y 0635/2006-R de 4 de julio de 2006 en: http://www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion6348.html y http://www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion14419.html

El actual Presidente de la Corte Suprema de Justicia Edwin Fernández, en su Discurso — Informe de enero de 2009[182] señala: «*A propósito del Proyecto de Texto Constitucional (…) el Poder Judicial ha logrado algunos avances importantes, no sólo en la adaptación de prácticas extranjeras, sino en la recuperación de aquellas que resulten más convenientes y se conjuguen, en lo posible, con el reconocimiento* ***a los sistemas de justicia de las comunidades andina y amazónica, cuya legitimidad es indiscutible****, como mecanismo de solución alternativa de conflictos, en un ámbito territorial propio y aplicable a los miembros de cada comunidad, bajo una ley especial que se refiera a los niveles de coordinación y cooperación con la justicia ordinaria*».

4.3.3 La perspectiva indígena originaria campesina

La propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente[183] en el acápite de *Caracterización del Poder Judicial* sostiene:

- «*El pluralismo jurídico es parte del ordenamiento jurídico del Estado, teniendo en cuenta los Derechos Humanos Fundamentales, los derechos colectivos que serán definidos en la nueva Constitución y los convenios internacionales sobre las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos*».
- «*Los sistemas jurídicos y formas de administración de la justicia indígena originaria, tienen la misma jerarquía de la justicia positiva, con base en la autonomía territorial indígena, para juzgar y sancionar delitos y contravenciones de acuerdo a usos y costumbres, respetando los derechos humanos y la no intromisión de la justicia positiva. No corresponde a la justicia positiva anular o modificar las decisiones de las autoridades de la justicia comunitaria de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos. Los usos y costumbres tienen validez legal en todas las instancias judiciales. El nombramiento de sus autoridades se hace de acuerdo con las normas internas de cada nación y pueblo indígena originario y campesino*».
- «*Las máximas autoridades judiciales son elegidas mediante voto directo*».
- «*Las instancias judiciales, en los distintos niveles de la estructura del Estado, se conforman con la participación de representantes de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos*».
- «*Los niveles de articulación y coordinación entre la justicia positiva y la justicia indígena serán definidos posteriormente a través de una ley*».

Como se hace evidente de una contrastación con la NCPE, estas propuestas han sido consideradas como lineamientos en la redacción del nuevo texto constitucional.

[182] http://suprema.poderjudicial.gov.bo/
[183] http://constituyenteyautonomias.enlared.org.bo/Archivo/Repac/documentos/cir_2/1_Mov_sociales_Org_sociales/1_Pacto_de_Unidad/Pueblosindigenas_5_agosto_2006.pdf

Sistema de Justicia Indígena Originario Campesino

Ante la débil presencia territorial de la institucionalidad pública —y por ello mismo de los órganos de justicia— persiste el sistema de justicia indígena originaria campesina, a partir de similares patrones de valores y principios que tienen como límite el respeto a los derechos humanos, y procedimientos que tienen como denominador común, entre otros, el derecho a la defensa, el juzgamiento público y la proporcionalidad de la pena.

Sin embargo, en el diseño constitucional todavía vigente, existe un pluralismo jurídico subordinado, porque el ejercicio de funciones de administración de justicia por autoridades naturales de comunidades indígenas y campesinas se limita a la «*solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes*». (Artículo 171).

A pesar del propio Estado boliviano y del diseño constitucional todavía vigente, se ha desarrollado un sistema de justicia indígena originario campesino, que va más allá de simples mecanismos alternativos de solución de conflictos y que cumple los siguientes presupuestos:

- Un **conjunto de normas** que regulan las conductas individuales y colectivas, expresadas en normas consuetudinarias que traducen sus valores culturales de justicia.
- La **existencia de autoridades** (individuales o colectivas) con suficiente poder social y político (legitimidad) para hacer respetar las normas en caso de trasgresión (jurisdicción), y un conjunto de procedimientos que garantice la aplicación de esas normas (eficacia de la sanción).
- El **reconocimiento estatal** de la jurisdicción indígena originaria campesina, posicionando materialmente a las autoridades indígenas en coexistencia con la jurisdicción ordinaria y en igualdad de jerarquía.

Dado el nuevo diseño del sistema de justicia que resulta de la aprobación de la NCPE, el reconocimiento estatal es pleno y deja fuera de debate el reconocimiento estatal de la jurisdicción indígena originaria campesina. Consiguientemente sólo resta demostrar la existencia de normas y autoridades.

Características del sistema de justicia de los pueblos indígenas, originarios y campesinos (existencia de normas)

En términos generales, el sistema de justicia de los pueblos indígenas, originarios y campesinos tiene como límite el respeto a los derechos humanos, entre ellos el derecho a la vida.

Desde la perspectiva de la competencia material, este sistema de justicia conoce y resuelve todos los asuntos (materias) y no tiene más límite que el que por decisión propia asuman sus autoridades naturales. Sin embargo, en materia penal, por decisión de los propios pueblos indígenas, sus autoridades naturales conocen y resuelven todos los delitos menores y en casos graves como violación o asesinato, es práctica casi generalizada, la remisión de los presuntos culpables a la justicia ordinaria para su juzgamiento con un informe escrito en que se detallan los hechos.

Con referencia a la competencia personal, actualmente, se somete a su jurisdicción a indígenas y no indígenas. Se tiene conocimiento de que en comunidades guaraní, se ha juzgado a *karai* (blancos) y que éstos han aceptado la jurisdicción indígena. También se sabe que miembros de los propios pueblos indígenas no admiten las resoluciones de sus autoridades naturales y promueven acciones judiciales ante la justicia ordinaria generando un conflicto de competencias. En el nuevo diseño constitucional, el ámbito de la competencia personal de la justicia indígena originaria campesina se limita al juzgamiento de indígenas originarios.

Respecto a las normas, conviene anotar que los errores[184] que cometen los miembros de la comunidad (o terceros dentro de su jurisdicción), no tienen carácter individual. Se asume que el hecho tiene una doble connotación: desde la perspectiva del que lo realiza asume la forma de acción y desde la perspectiva del colectivo social, es omisión. Quien realiza el acto, tiene culpa por la infracción a las normas sociales; los miembros de la comunidad tienen responsabilidad por no haber tenido la capacidad de prevenir el hecho. Esto explica porqué el procedimiento no reconoce jueces individuales y porqué las autoridades naturales actúan colectivamente, y en situaciones extremas, el juzgamiento se realiza con participación de la comunidad y con la participación del conjunto de sus miembros.

A partir de esa constatación, todo hecho que afecta o lesiona bienes jurídicos (colectivos o individuales), debe merecer sanción porque la sanción no está referida sólo a los aspectos materiales del hecho, sino fundamentalmente, persigue efectos de carácter espiritual. Así, la sanción debe ser proporcional al hecho.

Las sanciones van desde la llamada de atención (reflexión y arrepentimiento) y el castigo moral (barrer la plaza pública, pedir perdón o arrepentirse en público), pasando por el castigo corporal (chicotazo o azote, cepo) y multas, bajo la forma de trabajo comunitario, pago en especie o dinero. Excepcionalmente, cuando existe reincidencia y por ese motivo se encuentra en entredicho la justicia propia, se acuerda el destierro del culpable. Considerando que siempre es posible el arrepentimiento y la redención, el destierro no tiene carácter definitivo.

En congruencia con su carácter restaurativo y en la doble búsqueda fortalecer el tejido social y mantener/devolver el bienestar espiritual, la pena de muerte no es aceptada como práctica de justicia y las sanciones tienen un carácter más bien espiritual. En ese contexto, el chicotazo o azote no persigue el sufrimiento ni supone tortura, constituye una forma de ayudar al ser interno del que va a ser sancionado, a «volver a la luz desde la oscuridad».

Dado el carácter de esta justicia, es importante el ritual y se sanciona el chisme, el «mal borracho» y la brujería[185].

Estructuras organizativas (existencia de autoridades)

En Bolivia, los pueblos de tierras altasy tierras bajas tienen diferentes formas de organización.

[184] Las conductas se denominan errores. No se tipifican como delitos.
[185] Por información de una autoridad Guaraní (corroborada por un estudio de caso realizado por la CIDOB en Kaipipendi Karavaicho), se conoce que hace muchos años se aplicó la pena de muerte a un brujo. Actualmente la pena máxima en casos de brujería es el destierro.

Tierras altas

En tierras altas el proceso de organización/agregación es el siguiente:

- la organización de primer nivel es el ayllu
- la organización de segundo nivel es la marka (agregación de ayllus)
- la organización de tercer nivel el Suyu (nación originaria resultante de la agregación de markas)
- la organización de cuarto nivel es el CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) que tiene carácter nacional y representa al conjunto de Naciones Originarias (Suyus) de tierras altas

Tierras bajas

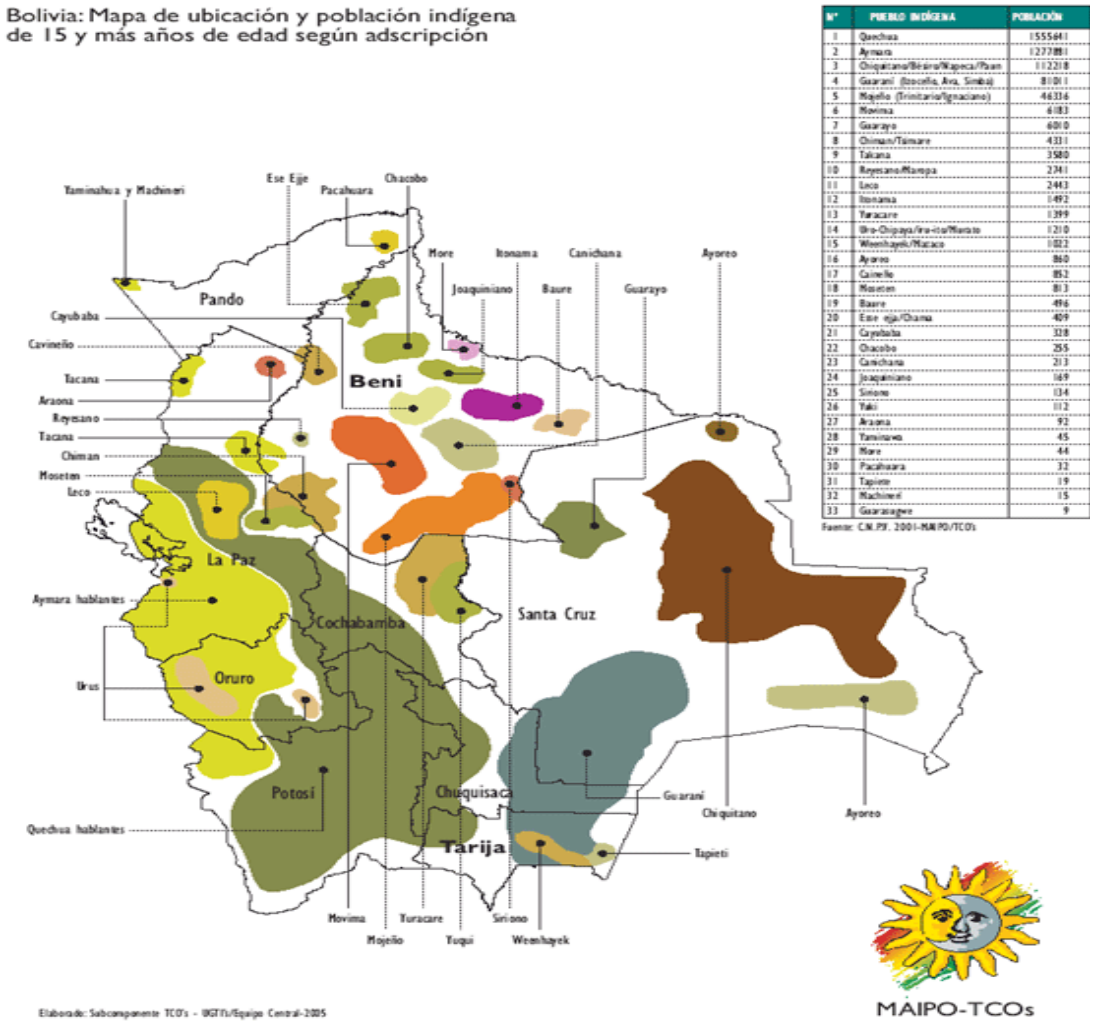
En tierras bajas el proceso de organización/agregación es más diverso y se presentan también varios niveles:

- la organización de primer nivel es la comunidad, *tenta* o capitanía (caso guaraní), los cabildos en otro caso
- la organización de segundo nivel es el Consejo de Capitanes de Chuquisaca - CCCh (para el caso de estudio
- la organización de tercer nivel es la Asamblea del Pueblo Guaraní - APG que representa al conjunto de la Nación Guaraní a partir de la representación de sus tres Consejos de Capitanes: Chuquisaca, Tarija y Santa Cruz
- La organización de cuarto nivel es la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano - CIDOB que tiene carácter nacional y representa al conjunto de los pueblos indígenas de tierras bajas

Las principales organizaciones sindicales son: Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB y Federación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa – FNM BS en áreas de ex hacienda, y en comunidades interculturales se encuentran dos formas de organización: las Federaciones de Productores de Coca (en los Yungas de La Paz y el Trópico cochabambino) y la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia en el área de colonización.

Sólo con el ánimo de demostrar la presencia de las organizaciones indígenas originarias en el territorio boliviano se presenta el mapa elaborado por el gobierno boliviano[186] a partir de los datos del censo de población y vivienda del año 2001.

[186] El Mapa comprende 33 pueblos indígenas identificados al año 2005. La NCPE reconoce la existencia de 36 naciones y pueblos indígenas, entre ellos 34 en tierras bajas y 2 en tierras altas. Las organizaciones indígenas señalan un número mayor: 34 pueblos indígenas en tierras bajas organizados en la Central de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano - CIDOB y 14 pueblos en tierras altas organizados en torno al Consejo de Ayllus y Markas de Qullasuyu – CONAMAQ.



Nº	PUEBLO INDÍGENA	POBLACIÓN
1	Quechua	1555641
2	Aymara	1277881
3	Chiquitano/Bésiro/Napeca/Paun	112218
4	Guarani (Izoceño, Ava, Simba)	81011
5	Mojeño (Trinitario/Ignaciano)	46334
6	Movima	6183
7	Guarayo	6010
8	Chiman/Tamure	4331
9	Takana	3580
10	Reyesano/Maropa	2741
11	Leco	2443
12	Itonama	1492
13	Yaracare	1399
14	Uro-Chipaya/Ira-itoi/Muratoto	1210
15	Weenhayek/Macaco	1022
16	Ayoreo	860
17	Cainello	852
18	Moseten	813
19	Baure	496
20	Ese ejja/Chama	409
21	Cayubaba	328
22	Chacobo	255
23	Canichana	213
24	Joaquiniano	169
25	Sirionó	134
26	Yuki	112
27	Araona	92
28	Yaminawa	45
29	More	44
30	Pacahuara	32
31	Tapiete	19
32	Machineri	15
33	Guaraisagwe	9

Fuente: CNPV. 2001-MAIPO/TCOs

El necesario proceso de coordinación/cooperación en el sistema de justicia

El diseño constitucional todavía vigente, el poco conocimiento que tienen los operadores de la justicia ordinaria respecto de las prácticas culturales de los pueblos indígenas originarios y la desconfianza de las organizaciones indígenas originarias respecto de los operadores de la justicia ordinaria, han dificultado el desarrollo de procesos de diálogo intercultural en el sistema de justicia y la identificación de mecanismos e instrumentos de cooperación.

La incorporación plena de la jurisdicción indígena originaria campesina al sistema de justicia, como consecuencia del nuevo diseño constitucional, obliga a responder a nuevos desafíos, entre ellos mantener un proceso de diálogo intercultural en el sistema de justicia que resulte en el diseñar e implementar procesos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena que se anticipen a los posibles casos de conflicto de competencias.

Si el sistema de justicia no construye puentes que abran un proceso de diálogo sostenido que permita identificar los mecanismos e instrumentos concretos que hagan posible la cooperación y coordinación entre operadores de justicia y autoridades indígenas originarias, es previsible que el

Tribunal Constitucional tenga una ardua tarea hacia adelante. Este desafío debe asumirse como una ventana de oportunidades, porque por la vía de la jurisprudencia constitucional, se podrían identificar los principales mecanismos de coordinación entre las jurisdicciones que conforman el sistema de justicia boliviano.

4.4 NUEVO CONTEXTO CONSTITUCIONAL

En este acápite se realizará una aproximación al nuevo texto constitucional, referido a tres aspectos que serán parte de la nueva institucionalidad:

1. El estado plurinacional;
2. El régimen autonómico indígena;
3. El diseño constitucional del sistema de justicia.

El Estado Plurinacional constituye el eje sobre el que se estructura el Estado boliviano; sin embargo su proceso de consolidación no concluye en la instalación de sus órganos, sino fundamentalmente, en la consolidación de las autonomías indígenas y en el nuevo sistema de justicia. Los tres elementos son interdependientes y se encuentran imbricados de tal manera que la demora en alguno de ellos supone un retraso en el proceso de consolidación del nuevo modelo de Estado.

Estado Plurinacional

El Estado Plurinacional es la piedra fundamental del nuevo diseño constitucional. Se encuentra enunciado en el artículo 1 en la definición del nuevo modelo de Estado y se articula con la garantía de libre determinación de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos señalada por el artículo 2 constitucional. Como si estos dos artículos no fuesen suficientes para sentar sus bases, vuelve como referencia en el artículo 5, cuando se enfatiza en la obligación de hablar por lo menos dos idiomas oficiales.

Luego, en el artículo 9 de la N – CPE que establece los fines y funciones del Estado, existen dos referencias adicionales, y en el artículo 80 II, de manera expresa señala la contribución de la educación, al *«fortalecimiento de la unidad e identidad de todas y todos como parte del Estado Plurinacional, así como a la identidad y desarrollo cultural de los miembros de cada nación o pueblo indígena originario campesino, y al entendimiento y enriquecimiento intercultural dentro del Estado»,* y en la misma línea, la referencia del artículo 90, y más aún, el mandato del artículo 98 referido a la diversidad cultural como base esencial del Estado Plurinacional Comunitario y la interculturalidad como instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones.

Posteriormente, en varias partes se hace referencia al Tribunal Constitucional Plurinacional, a la Asamblea Legislativa Plurinacional y al Órgano Electoral Plurinacional.

La perspectiva de los pueblos indígenas originarios campesinos

Desde la perspectiva de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos[187] se presenta como *«un desafío de participar en la refundación de Bolivia, construyendo un nuevo país fundamentado en los pueblos como sujetos colectivos, hacia la construcción de un Estado Plurinacional, que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual (…) que ha marginado y debilitado nuestras culturas originarias y nuestros sistemas políticos y jurídicos. La división político administrativa ha impuesto fronteras que han roto las unidades territoriales tradicionales, resquebrajando la autonomía y control sobre la tierra y recursos naturales. Se ha impuesto un sistema jurídico uniforme, modelos de gobierno y administración de justicia ajenos, que favorecen los intereses del mercado y priva a los pueblos de sus medios de subsistencia, y por lo tanto deteriora nuestra calidad de vida. Pero a pesar de siglos de imposición hemos resistido y mantenido nuestras identidades, por eso en Bolivia hoy habitamos diversas naciones, pueblos y culturas con derecho a una convivencia solidaria y pacífica, por eso proponemos fundar un Estado Plurinacional Unitario».*

Sostienen:

> *Nuestra decisión de construir el Estado Plurinacional basado en las autonomías indígenas, originarias y campesinas, debe ser entendida como un camino hacia nuestra autodeterminación como naciones y pueblos, para definir nuestras políticas comunitarias, sistemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, y en este marco reafirmar nuestras estructuras de gobierno, elección de autoridades y administración de justicia, con respeto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y el territorio.*
>
> *Jurídicamente nuestra propuesta se fundamenta en los derechos colectivos consagrados en Tratados Internacionales de Derechos Humanos, como el Convenio 169 de la OIT[188]. Es de especial importancia nuestro derecho a la tierra y los recursos naturales: buscamos poner fin al latifundio y a la concentración de la tierra en pocas manos, y al monopolio de los recursos naturales en beneficio de intereses privados.*
>
> *La estructura del nuevo modelo de Estado Plurinacional implica que los poderes públicos tengan una representación directa de los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas, según usos y costumbres, y de la ciudadanía a través del voto universal. Asimismo tendrá que determinarse la forma como se articularán los distintos niveles de la administración pública y las autonomías territoriales.*

Autonomías Indígenas

Las autonomías indígenas constituyen el segundo elemento fundamental, que hacen al proceso de construcción del Estado Plurinacional.

[187] Al decir campesinos también nos referimos a las comunidades de colonizadores asentadas en todo el territorio nacional, que concentran en la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB).

[188] Según el Convenio 169 de la OIT, somos libres de autoidentificarnos, definir nuestras prioridades de desarrollo y modelos de vida, tener un sistema normativo, formas de gobierno y administración de justicia propios. Participar en la toma de decisiones que nos afectan. Asimismo, el Convenio impone al Estado la obligación de respetar y proteger nuestros territorios, recursos naturales y la participación en los beneficios derivados de su aprovechamiento. También prevé que podamos tener formas propias de administración económica y de servicios básicos.

En los municipios donde existan naciones o pueblos indígena originario campesinos, que no constituyan una autonomía indígena originaria campesina, éstos podrán elegir sus representantes ante el Concejo Municipal de forma directa mediante normas y procedimientos propios y de acuerdo a la Carta Orgánica Municipal.

La Tercera Parte de la N – CPE desarrolla la Estructura y Organización Territorial del Estado. El Título I se refiere a la Organización Territorial del Estado. El Capítulo Séptimo desarrolla los contenidos de la Autonomía Indígena Originaria Campesina y señala: «*La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias*». (Artículo 289). Su conformación «*se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley*» y su autogobierno «*se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley*» (Artículo 290).

Las distintas vías para constituir autonomías indígenas originarias campesinas se encuentran señaladas en los artículos 291 a 295 de la N – CPE. El artículo 296 hace referencia a que su gobierno se ejercerá «*a través de sus propias normas y formas de organización, con la denominación que corresponda a cada pueblo, nación o comunidad, establecidas en sus estatutos y en sujeción a la Constitución y a la Ley*».

El artículo 304 reconoce como competencia exclusiva de las autonomías indígenas originarias campesinas, el «*(e)jercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina para la aplicación de justicia y resolución de conflictos a través de normas y procedimientos propios de acuerdo a la Constitución y la ley*».

4.5 CONCLUSIONES

El sistema de justicia en Bolivia es plural desde la reforma constitucional de 1994, sin embargo el rol de la justicia indígena originaria campesina ha sido subordinado por la justicia ordinaria, en la medida de las limitaciones establecidas por el diseño constitucional del artículo 171. Es evidente que esta limitación ha incidido en la posición institucional asumida por el Poder Judicial en los distintos espacios e instancias en las que ha debido formular propuestas respecto a la justicia indígena originaria campesina.

A pesar de las limitaciones constitucionales, y dada la escasa cobertura de la justicia ordinaria y su pérdida de credibilidad, la justicia indígena originaria campesina se ha hecho cada vez más visible e importante, principalmente en área rural dispersa. Este hecho tiene como correlato importantes avances en el desarrollo normativo que se expresa en la Ley Contra la Violencia Intrafamiliar, Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria - INRA, Ley del Ministerio Público y en el Código de Procedimiento Penal, que se abren a la perspectiva de construir un sistema de justicia plural que reconozca la plena vigencia de la justicia indígena originaria campesina.

Se hace evidente la existencia de un sistema de justicia de los pueblos indígenas originarios y campesinos que cumple con los presupuestos de existencia de un **conjunto de normas** consuetudinarias que traducen sus valores culturales de justicia; la **existencia de autoridades** con legitimidad para hacer respetar las normas en caso de trasgresión y un conjunto de procedimientos que garantice la eficacia de la sanción; el **reconocimiento estatal** de la jurisdicción indígena originaria campesina, en coexistencia con la jurisdicción ordinaria y en igualdad de jerarquía. Se ha constatado que existe una relación directamente proporcional entre el grado de fortaleza del sistema de justicia de un pueblo indígena, originario o campesino, y el cumplimiento o acatamiento de sus sanciones.

La justicia indígena originaria campesina actualmente tiene competencia personal para juzgar indígenas y no indígenas, para resolver diversas materias en los límites de su territorio, y en su caso, por decisión propia, declinar competencia en casos graves como violaciones y asesinatos que los remite a conocimiento de la justicia ordinaria, abriendo la posibilidad de establecer espacios de diálogo intercultural en el sistema de justicia que se traduzcan en mecanismos e instrumentos de cooperación/coordinación.

Desde la perspectiva de la justicia ordinaria, las autoridades indígenas se han considerado sólo como elementos auxiliares para el cumplimiento de las resoluciones judiciales o policiales. No existe una acción institucional en la jurisdicción ordinaria que se abra al diálogo intercultural con la jurisdicción indígena originaria campesina. Los intentos de coordinación realizados por algunos operadores de justicia, han tenido un carácter más bien individual.

Dado el nuevo diseño constitucional del sistema de justicia, los procesos de relacionamiento entre los operadores de ambas jurisdicciones, deben ser institucionalizados y deberán tener un carácter horizontal. Los procesos de diálogo, coordinación y cooperación deberán plantearse en todos los espacios posibles: como coordinación entre autoridades indígenas, originarias y campesinas; como coordinación entre operadores de la justicia ordinaria; como coordinación entre autoridades indígenas originarias campesinas y operadores de justicia de distinto nivel.

El proceso de construcción del nuevo sistema de justicia apenas comienza. El proceso de deliberación y de construcción de consensos mínimos en el sistema de justicia debe plantearse en la formulación de una propuesta de Ley de Deslinde Jurisdiccional, redactada por los operadores de justicia: autoridades del Tribunal Supremo de Justicia, Ministerio Público, Tribunal Constitucional Plurinacional, Defensor del Pueblo, Policía Nacional y autoridades indígenas originarias campesinas, para su aprobación por la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Es necesario que el proceso de diálogo intercultural en el sistema de justicia sea sostenido y sostenible y que tenga frutos. Ha terminado el tiempo de los discursos. Ha llegado la hora de iniciar el proceso de coordinación/cooperación entre las jurisdicciones que lo conforman. Ante la imposibilidad de contar con una Ley de Deslinde Jurisdiccional, el Tribunal Constitucional Plurinacional deberá enfrentar la dura tarea de generar jurisprudencia constitucional que vaya estableciendo los límites para ambas jurisdicciones: ordinaria e indígena originaria campesina.

CONCLUSIONES GENERALES

Conclusiones generales

En cuanto al Sistema de Justicia Indígena

- Los pueblos indígenas, organizados generalmente en comunidades, están atravesando procesos de cambio debido a una serie de factores. Entre estos tenemos los procesos de migración especialmente de jóvenes, quienes buscando mejores condiciones para el estudio y trabajo se trasladan a las ciudades y luego vuelven a sus comunidades con nuevas ideas y enfoques. Estos jóvenes propician cambios en los mecanismos de administración de justicia, dejando de lado prácticas reñidas con los derechos humanos y buscando una relación más fluida con las autoridades judiciales. Otro factor importante que está afectando la vida de las comunidades es la presencia de empresas extractivas que exploran y explotan los recursos naturales existentes en territorios indígenas. Esta presencia crea una serie de problemas al interior de las comunidades y también ocasiona situaciones de conflicto entre los indígenas y el Estado. Esta situación se presenta sobre todo en las zonas amazónicas del Perú y Bolivia.
- En los cuatro países, luego de los estudios realizados, se concluye que existe un sistema de administración de justicia indígena vigente. Este sistema tiene mucha legitimidad dentro de la población debido a la efectividad que han mostrado para solucionar conflictos dentro de la comunidad. En el caso del Perú, por ejemplo, las rondas campesinas han logrado prácticamente desaparecer los problemas de abigeato[189] que se presentaban en las zonas donde han intervenido. Estos sistemas de justicia indígena, además de solucionar de manera concreta la necesidad de acceso a la justicia de la población indígena, se fundamentan en una base cultural, ya que utilizan elementos de la cultura indígena y refuerzan la identidad colectiva de los grupos estudiados.
- Los sistemas de justicia indígena no son armónicos ni estáticos. Por el contrario, están en constante cambio y en su interior se presentan conflictos de poder. El cambio o innovación se presenta debido a que incorporan elementos nuevos, tanto propios como provenientes de fuera, que los hacen modificar sus normas y procedimientos. Por ejemplo, la incorporación de las actas para registrar los acuerdos, el uso de términos como derechos y obligaciones, las nociones de equidad de género, entre otras, que poco a poco se van incorporando a la justicia indígena.

[189] Robo de ganado

- Estos sistemas que hemos estudiado presentan los tres elementos que configuran un sistema: un conjunto de normas (el derecho indígena), la existencia de autoridades y los mecanismos de administración de justicia (procedimientos y sanciones). No es solamente un mecanismo alternativo de resolución de conflictos (como la conciliación) porque existe un tercero (sea la asamblea o alguna autoridad comunal), ajeno a las partes, que de acuerdo a sus propias reglas impone y ejecuta una decisión.
- En los diversos grupos estudiados se presentan elementos comunes en los sistemas de justicia indígena: la decisión en asambleas, el uso de normas no escritas, las sanciones como medio de resocialización del individuo, los procedimientos únicos y sumarios, entre otros. Sin embargo, hay diferencias entre los sistemas debido a los diversos contextos sociales y culturales que se presentan en cada caso. Las principales diferencias se encuentran entre la justicia aplicada por los pueblos andinos y los pueblos amazónicos. Los primeros se encuentran más influenciados por la cultura occidental que los segundos, y eso se ve reflejado en la configuración de su propio Derecho y en el modelo de justicia que aplican. Otras diferencias se presentan por los diversos grados de legitimidad y cohesión de las comunidades indígenas. Se ha constatado que algunas comunidades presentan mayor grado de organización y por tanto mejor nivel de cumplimiento de sus propias normas y sanciones, mientras que en otras comunidades la desorganización y debilidad de las estructuras comunales implican que solamente se aplique la justicia indígena para ciertos casos y en otros los pobladores indígenas recurran a otras instancias entre ellas la justicia estatal.
- La justicia indígena en los cuatro países estudiados interviene como regla general en conflictos producidos dentro de su territorio (de cualquier materia) y que involucre a dos o más personas o familias indígenas, especialmente cuando este conflicto no es considerado grave. En casos de mayor gravedad (como asesinatos o violaciones) se tiende a preferir derivar el caso a la justicia estatal. Cuando el caso involucra a terceros no indígenas, o se ha producido fuera del territorio comunal, no se tienen reglas homogéneas para todos los grupos. Es en estos casos donde se hace más evidente la necesidad de coordinar con el sistema estatal de justicia.
- La justicia que administran los pueblos indígenas en las zonas estudiadas tiene entre sus fortalezas, ser una posibilidad de un sistema de justicia más eficiente y accesible para las poblaciones indígenas. Sin embargo también se presentan varias limitaciones que deben ser superadas por los mismos pueblos indígenas, como son las divisiones y conflictos internos, el desconocimiento de sus propias competencias, la situación de las mujeres, y los casos de excesos, como los linchamientos y la aplicación de sanciones que vulneran una serie de derechos humanos fundamentales.

En cuanto a la relación con la justicia estatal

- En los grupos indígenas estudiados, los niveles de relación con la justicia estatal son distintos y varían dependiendo de varios factores: el nivel organizativo de las comunidades y federaciones indígenas (a mayor organización, mejores niveles de relación con la justicia estatal), la voluntad de las autoridades judiciales estatales, la existencia de espacios que permiten la coordinación (por ejemplo en el Perú, los sistemas de seguridad ciudadana y de participación ciudadana), la existencia de un marco normativo y políticas institucionales estatales para la coordinación.

- El relacionamiento entre sistemas se produce entre comunidades y el sistema judicial estatal y también entre organizaciones de segundo o tercer grado (federaciones y otros) con el sistema judicial. Cabe resaltar el caso del Tribunal Superior Indígena del Tolima, creado por las comunidades indígenas de esta región con el propósito de servir como un tribunal de apelación de las decisiones de las comunidades y coordinar la derivación de casos al sistema judicial estatal. Este Tribunal inclusive ha elaborado un protocolo para la coordinación entre sistemas.
- Del conjunto de estudios realizados se puede concluir que salvo en Colombia, no existen todavía marcos normativos ni institucionales que permitan una coordinación efectiva y sostenida entre ambos sistemas.
- Colombia es el país donde más se ha avanzado a nivel de políticas públicas para reconocer la justicia indígena y regular su relación con la justicia estatal. En ese sentido, el trabajo realizado por el Consejo Superior de la Judicatura y la jurisprudencia emitida por el mismo Consejo (a través de su Sala Administrativa) y la Corte Constitucional, debe servir de referente para el desarrollo normativo y/o jurisprudencial que se está emprendiendo en los otros tres países, sobre todo en Ecuador, donde hay iniciativas de parte del Ministerio de Justicia para elaborar la ley de coordinación entre ambos sistemas.
- En el caso de los jueces y otras autoridades judiciales estatales (fiscales, policías, etc.) se aprecia que hay una cierta apertura para reconocer la existencia de la justicia indígena, pero generalmente tienden a considerarla solamente como un mecanismo alternativo de resolución de conflictos, aplicable a casos menores, y se resisten a aceptar que pueda tener potestades jurisdiccionales para todo tipo de casos, inclusive casos penales. También cuestionan la característica sumaria de sus procedimientos y los casos en los que se producen atentados contra la vida y la integridad de las personas.
- En los cuatro países se ha comprobado que a pesar de la relativa apertura que existe para conocer y comprender la justicia indígena de parte de los jueces, todavía persisten actitudes racistas y de discriminación hacia los indígenas, que sumadas a una mentalidad jurídica monista y etnocentrista en la formación de los operadores estatales del Derecho, constituyen los principales obstáculos para la coordinación entre sistemas.
- Cuando el conflicto se ha producido fuera de la comunidad, o involucra un tercero no indígena, y el indígena es sometido a la jurisdicción estatal, a pesar de que existen normas que regulan este supuesto, los jueces tienden a aplicar las leyes penales y procesales generales, sin tomar en cuenta la particularidad del sujeto indígena. Cabe recordar que según el Convenio 169 se debe tomar en cuenta el idioma y las costumbres del indígena que es juzgado; asimismo se deben preferir penas diferentes a la privación de la libertad. Este es un tema que debe ser trabajado en la capacitación a jueces y demás operadores estatales.
- A pesar de todo lo expresado, existen avances importantes de coordinación entre ambos sistemas, en algunos casos por impulso personal de algunos magistrados y en otros casos debido a reformas normativas, que han incorporado dentro de algunas legislaciones específicas (de violencia familiar, seguridad ciudadana, procedimientos penales, por ejemplo) la participación conjunta de actores de la justicia indígena y de la justicia estatal para solucionar los problemas que se presentan en su región.

Propuestas sobre cómo debería ser la coordinación entre ambos sistemas

Producto del estudio realizado, los investigadores han formulado diversas sugerencias sobre las acciones que son necesarias para lograr un sistema de coordinación ente ambos sistemas, dando cumplimiento a los mandatos constitucionales y respondiendo al pedido de los actores de ambos sistemas, que en los cuatro países han coincidido en reconocer la importancia y la necesidad de la coordinación.

- En primer lugar es necesario tener en cuenta que la coordinación entre ambos sistemas tiene dos elementos esenciales. Por un lado el reconocimiento de la justicia indígena y por otro la aplicación de normas especiales para el juzgamiento de personas indígenas en los tribunales estatales. Ambos elementos deben ser desarrollados en las normas y políticas que se elaboren.
- Los reconocimientos constitucionales que se han efectuado dejan pendiente una serie de temas que deben definirse mediante la legislación secundaria, la jurisprudencia, los aportes de la academia mediante investigaciones, y los diálogos que se realicen entre actores de los dos sistemas. Estos temas pendientes de definición son: la delimitación de competencias (sobre todo la territorial y la personal), la aplicación del límite de los derechos humanos, la derivación de casos, entre otros. Una vez que se tengan reglas claras se podrá institucionalizar los espacios de coordinación.
- Se debe diseñar desde el Estado, y previa consulta con los pueblos indígenas, un proceso de capacitación y reflexión al interior de los pueblos indígenas para que puedan recuperar sus formas propias de administración de justicia indígena y conocer los marcos normativos aplicables
- Es necesario, siguiendo el ejemplo de Colombia, diseñar y aplicar una estrategia permanente de formación de jueces y magistrados en jurisdicción indígena, es decir, no solo cursos o talleres aislados, sino que dicho tema debe ser parte de la formación curricular de todo operador estatal de justicia.
- Se deben crear y fortalecer espacios de diálogo permanente entre los actores de ambos sistemas. En estos espacios se debe aplicar estrategias para que el diálogo sea intercultural, horizontal y productivo.
- Las experiencias de coordinación deben ser visibles y de conocimiento público.

RECONOCIMIENTO DE LA JUSTICIA INDIGENA EN LAS CONSTITUCIONES ANDINAS

PUNTOS DE COMPARACION	CONSTITUCION COLOMBIA 1991	CONSTITUCION PERU 1993	CONSTITUCION ECUADOR 2008	CONSTITUCION BOLIVIA 2009
FUNDAMENTO: Estado reconoce Pluriculturalidad de la Nación o se define como tal.	Art. 7: El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.	Art.2: Toda persona tiene derecho Inc. 19: A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación.	Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.	Artículo 1 Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.
Reconocimiento del pluralismo legal: a) El Derecho Indígena o Consuetudinario, b) la Jurisdicción Indígena y c) la institucionalidad indígena (autoridades e instituciones propias).	Art. 246: Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República.	Art. 149: Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona.	Art. 171.- Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.	Artículo 191 I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios. Artículo 192 La jurisdicción indígena originario campesina conocerá todo tipo de relaciones jurídicas, así como actos y hechos que vulneren bienes jurídicos realizados dentro del ámbito territorial indígena originario campesino. La jurisdicción indígena originario campesina decidirá en forma definitiva. Sus decisiones no podrán ser revisadas por la jurisdicción ordinaria ni por la agroambiental y ejecutará sus resoluciones en forma directa.
Titular del derecho (Sujeto Beneficiario)	1. Pueblos Indígenas.	1. Comunidades Campesinas, 2. Comunidades Nativas, 3. Rondas Campesinas. 4. Por la ratificación del Convenio 169 OIT, también: Pueblos Indígenas	Comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas	Las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos

PUNTOS DE COMPARACION	CONSTITUCION COLOMBIA 1991	CONSTITUCION PERU 1993	CONSTITUCION ECUADOR 2008	CONSTITUCION BOLIVIA 2009
Competencia Territorial	Dentro del ámbito territorial de los pueblos indígenas.	Dentro de su ámbito territorial: ámbito territorial de las comunidades campesinas, nativas rondas campesinas y PI.	Dentro del ámbito territorial de comunidades, pueblos y nacionalidades.	Dentro del ámbito territorial indígena, originario y campesino
Competencia Material	Todas las materias, no se limita.	Todas, no se limita	No se especifica	Se especifica que tiene competencia en todas las materias.
Competencia Personal	No se hace mención si sólo se limita a indígenas. Sólo se establece criterio territorial sin límite de materias. Cabe entender que es para todos dentro del ámbito territorial	No se hace mención si sólo se limita a campesinos y nativos. Sólo se establece criterio territorial sin límite de materias. Puede entenderse incluso que es para todos dentro del ámbito territorial campesino/ indígena	No se especifica, se menciona "conflictos internos", que podría interpretarse como conflictos entre indígenas.	No se especifica.
Límite	Que normas y procedimientos no sean contrarios a: 1. Constitución, y 2. Leyes de la República.	Que no violen: 1. Los derechos fundamentales de la persona.	Que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.	Respeto al derecho a la vida y demás derechos constitucionales
Ley de Coordinación	La ley establecerá las formas de coordinación: a) de la jurisdicción especial, con b) el sistema jurídico nacional. No hay ley, pero sí jurisprudencia.	La ley establecerá la coordinación: a) de la jurisdicción especial, con b) los juzgados de Paz y Poder Judicial. -Aún no se da ley.	El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.	Artículo 193 I. Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina. II. Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo del Estado. III. El Estado promoverá y fortalecerá el sistema administrativo de la justicia indígena originaria campesina. Una ley determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental.
Ratificación del Convenio 169 (según datos OIT)	Ratificado en 1991	(Ratificado en 1993) Depósito en 1994.	Ratificado en 1998	Ratificado en 1991

Con información de: Yrigoyen Fajardo, Raquel (2006): "Hitos del Reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino". En Berraondo (coord.): Pueblos Indígenas y derechos humanos. Bilbao: Universidad de Deusto (pp. 537-567).

Bibliografía

Bibliografía Colombia

Ariza Santamaría, Rosembert
(2008) *Justicia Comunitaria o Justicia Informal en Colombia. El campo jurídico de las prácticas sociales y culturales de justicia*, Tesis Doctoral en revisión, Bogotá, noviembre de 2008, Mimeo.

Corporación Gestión y Desarrollo Ciudadano
(2005), *Ejercicio del derecho propio – El caso del Tribunal Superior Indígena del Tolima - CRIT*, Ibagué, Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) – Checchi and Company Consulting.

El CRIT
Derecho propio y Justicia Indígena - Informe Final, Convenio Inter administrativo N° 29 de 2005 Consejo Superior de la Judicatura (Septiembre de 2006)

Green S., Abadio
«La lengua como legado de los Dioses», en: Revista *Pensamiento y Cultura Indígena* N° 1, Organización Indígena de Antioquia, Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, Dossier. Facultad de Educación Universidad de Antioquia, Medellín, 2007.

Howe, James
Un pueblo que no se arrodilla: Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas, South Woodstock, VT, Plumsock Mesoamerican Studies y Maya Educational Foundation, 2004.

La Jurisdicción Especial Indígena en el Departamento del Tolima
Casa de Justicia Regional Sur del Tolima, CED-HUM Edición, marzo de 2008.

Módulo Intercultural
La Jurisdicción Especial Indígena del Pueblo Tule de Antioquia y Chocó, Bogotá, agosto de 2008.

Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC
Derechos de los pueblos indígenas y sistemas de jurisdicción propia, Bogotá, junio de 2007.

Perafán Simmonds, Carlos César
Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayúu Tule, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1995.

Extensión De La Coordinación Entre La Jei Y El Sistema Judicial Nacional
Módulo Intercultural, la jurisdicción especial indígena del pueblo tule de Antioquia y Chocó, Bogotá, agosto 2008.

__ Plan de vida de los pueblos Tikuna, Huitoto, Cocama y Yagua, AZCAITA, Ecofondo Embajada de los países bajos, Leticia 2007/2008

Santacruz, Milton, Liliana Castaño y María del Pilar Valencia
«La Madre está desnuda», en: *Tierra profanada: grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia,* Bogotá: CECOIN, GhK, ONIC, disloque Editores, Unión Europea. 1995.

Tribunal Superior Indígena del Tolima
(2008), *Escuela de Derecho Propio y Justicia Indígena Pijao y Páez - Informe final*, Convenio Interadministrativo N° 180 de 2007, Consejo Superior de la Judicatura, septiembre de 2008.

Universidad del Rosario
Proyecto «Extensión de la Coordinación entre la Jurisdicción Especial Indígena y el Sistema Judicial Nacional, Bogotá, 2007.

Vieco, Juan José, Franky, Carlos Eduardo y Echeverri, Juan Álvaro
Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonía, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS, 2000.

Bibliografía Perú

ALCHOURRON, Carlos y BULYGIN, Eugenio
Sobre la existencia de las Normas Jurídicas. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política dirigido por Ernesto Garzón Valdez. Ed. Fontamara México D.F.1978.

AGUILAR, Luis Felipe
Cuestiones indígenas. Lima 1940.

BONILLA, Heraclio
«El campesinado indígena y el Perú en el contexto de la Guerra con Chile», en *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes, siglo XVIII al XX*. Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1990.

CHOQUEHUANCA, José Domingo
De la biografía particular del indígena que comprende sus usos, costumbres, vicios y preocupaciones. Lima 1946.

ESTERMANN, Josef
Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Ed. Abya Ayala, Quito-Ecuador 1998.

GLAVE, Luis Miguel
Demografía y Conflicto Social. Historia de las comunidades campesinas en los Andes del sur. Documento de trabajo N° 23. IEP Instituto de Estudios Peruanos Lima – Perú 1988.

HOSTNING, Rainer, PALOMINO, Ciro, DECOSTER, Jean-Jacques
Proceso de Composición y titulación de tierras en Apurímac- Perú Siglos XVI-XX. Tomo I. Abancay, Antabamba, Aimaraes, Chinchero. Publicación del Instituto de Estudios Históricos sobre América Latina, Universidad de Viena, Asociación Kuraka y el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Asesoramiento. Cusco-Perú 2007.

INSTITUTO DE DEFENSA LEGAL (IDL)
Proyecto Defensorías Comunitarias: Una respuesta comunitaria a la violencia familiar, Cusco (Perú) 2005-2006.

ORLOVE, Benjamín
«La posición de los abigeos en la sociedad regional (El bandolerismo social en el Cusco en vísperas de la Reforma Agraria)» en *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII – XX*. Carlos Aguirre y Charles Walter editores. Ed. Instituto de Apoyo Agrario Lima, Perú 1990.

PÁSARA, Luís
Reforma Agraria, Derecho y conflicto. Instituto de Estudios Peruanos Lima-Perú 1978.

PICOLLI, Emmanuelle
El pluralismo jurídico y político en Perú: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca. En Revisa ICONOS N° 31. Los retos del pluralismo jurídico. Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador 2008.

PONCE DE LEÓN, Francisco
Representación en juicio de las comunidades indígenas. Ed. Kuntur, Lima 1945.

PRIETO SANCHIS, Luís
__ *Ideología e interpretación jurídica*. Tecnos, Madrid-España 1997.
__ *Sobre Principios y Normas*. Problemas del razonamiento jurídico. Centro de Estudios Constitucionales. Cuadernos de Debate N° 40. Madrid-España 1992.

MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE OCONGATE
Plan de Desarrollo Concertado. Ocongate 2007.

REMY, María Isabel
«Los discursos sobre la violencia en los andes: algunas reflexiones a propósito del Chiaraje». En Urbano, Henrique, comp. *Poder y violencia en los andes. Cusco* Centro Bartolomé de las Casas. Cusco-Perú 1991 (Debates Andinos, 18).

RIVERA ALARCÓN, Eliana Lía
Democracia y ciudadanía: una visión desde las Comunidades Campesinas peruanas. Grupo de trabajo «Desarrollo Rural» del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Consejo Latinoamericano en Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires- Argentina 2004.

SIVIRICHI, Atilio
Derecho Indígena Peruano. Ediciones Kuntur Lima 1946.

STERN, Steve. Compilador. *Resistencia Rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP) Lima, Perú 1990.

VALDERRAMA, Ricardo, ESCALANTE, Carmen
Nosotros Los Humanos. Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco- 1990.

URTON, Gary
«Actividad Ceremonial y División de Mitades en el Mundo Andino. Las Batallas Rituales en los

Carnavales del Sur del Perú». En *El Mundo Ceremonial Andino,* Compilado por Millones, Luís y Onuki, Yoshio Ed. Horizonte; Lima – Perú 1994.

URQUIETA, Débora
De Campesino a ciudadano. Aproximación Jurídica. Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cusco-Perú 1993.

URDAY ZÚÑIGA, Juana Yanet
Las Sociedades Machiguengas de la cuenca Amazónica del Urubamba. III Coloquio Nacional de Estudiantes de Historia. Avances de la Historiografía peruana: *Construyendo nuestra memoria colectiva*. Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. 2001.

WORLD VISIÓN
Diagnóstico del Programa de desarrollo de área K'ana. Cusco 2006.

Bibliografía Ecuador

COLLIER, Jane
«The peaceful Resolution of a Cortacabezas Case in the Tzotzil Maya Community of Zanacantan, Chiapas, México». *América Indígena* LVIII, 1-2 (enero-junio) 1998. 203-220.

DESCOLA, Philippe
La Selva Culta. Colección 500 años Nº 17. Quito: Abya-Yala. 1989.

CONAIE
Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso Organizativo. Quito: Ediciones Abya Yala-Tincui. 1989.
__ 1999 *Propuesta de Ley de los pueblos, nacionalidades y circunscripciones territoriales indígenas*. Mimeo.
__ 1999 *Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución*. Quito: CONAIE.

ECUARUNARI
Historiografía de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador. Quito: ECUARUNARI, 1998.
__ *Ley de comunidades indígenas del Ecuador*. Quito: ECUARUNARI. 1999.

GARCÍA, FERNANDO
Formas Indígenas de Administración de Justicia. Quito: FLACSO SEDE ECUADOR, 2002.
__ *«Pluralismo legal y etnicidad: conflictos y avances para el caso ecuatoriano»*. Ponencia presentada en el 51°. Congreso de Americanistas, Santiago de Chile 2003.

HALE, CHARLES R.
«Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politcs of identity in Guatemala» *in Journal of Latin American Studies*, vol. 34, part 3. 2002.

MALINOWSKI, B.
Crime and Custom in Savage Society. Londres, 1926: Kegan, Paul, Trench, Trubner and Company. Versión en español: *Crimen y costumbre en las sociedades salvajes*. Barcelona: Ariel, 1982 (Ariel quincenal número 15).

NADER, L.
Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca. México: CIESAS, 1998.

REGLAMENTO INTERNO DE LA COMUNIDAD SAN FRANCISCO DE CHIBULEO
1993 Mimeo.

RIVAL, LAURA
Hijos del Sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy. Quito: Abya Yala Ediciones, 1996.

SÁNCHEZ, E. e I. JARAMILLO
La jurisdicción especial indígena. Bogotá: Procuraduría General de la Nación, S/f..

SÁNCHEZ, E. El peritazgo antropológico, una forma de conocimiento. En *El otro Derecho*. Bogotá: ILSA, 1985, pág. 83.
__ *La tutela en Colombia como medio de la transformación de las relaciones Estado-pueblos indígenas en Colombia*. Ponencia del Taller Internacional El Reto de la Diversidad: Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina. Amsterdam, (Holanda): CEDLA, 1998..
__ *Reflexiones antropológicas en torno a la Justicia y la jurisdicción especial indígena en una nación multicultural y multiétnica*. Ponencia presentada en el Foro: Los Pueblos Indígenas hacia el Siglo XXI (9 y 10 de marzo). Quito: FLACSO-sede Ecuador, 2000.

SANTOS, B.
Pluralismo jurídico y jurisdicción especial indígena. En: *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La jurisdicción especial Indígena*. Santafé de Bogotá, 1997.
__ *Towards Common Sense: Law, Science and Politcs in the Paradigmatic Transition*. Nueva York/Londres: Routledge,1995.

SIEDER, RACHEL
«Rethinking Democratisation and Citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala». *Citizenship Studies 3, 1:103-118, 1999.*

SIERRA, MARÍA TERESA
Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. En revista *Alteridades,* no. 14, México, pp.: 82-143.
__ 1998. «Autonomía y Pluralismo Jurídico: el Debate Mexicano». *América Indígena* LVIII, 1-2 (enero-junio), 1997: 21-39.

SIERRA, MARÍA TERESA y VICTORIA CHENAUT
«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, 2002.

TOCAGÓN, F. y L. A. BAUTISTA
Tenientes políticos, jueces y tinterillos frente al cabildo y a la comunidad: experiencia de Pijal frente a la administración de justicia. En: *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina.* La Paz: Banco Mundial y Fondo Indígena, 1999.

VALLEJO, Ivette
Mujeres maseualmej y usos de la legalidad: conflictos genéricos en la sierra norte del Puebla (tesis de Maestría en Antropología Social), México, CIESAS, 2000.

VAN COTT, DONNA LEE
«Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina». Ponencia presentada en la conferencia «Instituciones Informales y Política Latinoamericana, Universidad de Notre Dame, Indiana, 2003.

YRIGOYEN, RAQUEL
«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, 1999: El Colegio de Michoacán, pp.343-380.
__ «Perú: Pluralist Constitution, Monist Judiciary-A Post-Reform Assessment» in Rachel Sieder, ed. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London, 2002: Palgrave, pp. 184-207.

Bibliografía Bolivia

ALBÓ, Xavier: *Dinámica en la Estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca.* En: América Indígena Nº 32, 1972.
Algunas pistas antropológicas para un orden jurídico andino. En Derechos Humanos y Servicios Legales en el Campo. Comisión Andina de Juristas. Diego García- Sayán, Lima, 1987.

ALMARAZ PAZ, SERGIO
Para abrir el diálogo, Ediciones Los Amigos del libro, La Paz, 1979.

ANTEZANA E., LUIS
La política agraria en la primera etapa nacional, Plural Editores, La Paz, 2006.

ANTEZANA S., ALEJANDRO
Estructura agraria en el siglo XIX: Legislación agraria y transformación de la realidad rural de Bolivia, Centro de Información para el Desarrollo (CID), La Paz, 1992.

AOS, AIPE Y TIERRA
Con los pies en la tierra, Editores: Ayuda Obrera Suiza AOS, Asociación de Instituciones de Promoción y Educación AIPE, y Taller de Iniciativas en Estudios Rurales y Reforma Agraria TIERRA, Impresión Gráfica Latina, La Paz, 1996.

ARAMAYO, Antonio y Otros
Estrategias Campesinas en el Surandino de Bolivia, CEDLA, La Paz, 1998.

ARIZA, Rosembert
Armonización entre justicia ordinaria y justicia consuetudinaria. Sistematización de las experiencias internacionales: México, Guatemala, Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia, 9 – 69 p. En: Justicia Consuetudinaria ¿Un Matrimonio posible? Sistematización de propuestas de complementación en Suramérica, Bolivia en el marco de la Asamblea Constituyente. Quito. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
__ *Teoría y práctica en el ejercicio de la jurisdicción especial indígena en Colombia*, 261- 287 p. En: Hacia sistemas jurídicos plurales. Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena, Bogotá, Konrad Adenauer Stiftung, 2008.

BARRAGÁN ROSSANA, ROCA, JOSÉ L.
Una historia de pactos y disputas: Regiones y poder constituyente en Bolivia, Informe del desarrollo económico (IDH) en Bolivia del PNUD, La Paz - Bolivia, 2005.

Blanes J., Calderón G., y otros
Formación y evolución del espacio nacional¸ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) Plural Editores, La Paz, 1980.

Bobbio, Norberto
Teoría General del Derecho, Editorial Temis, Bogotá, 2005.

Bourdieu P., Teubner G.
La fuerza del derecho, Siglo del Hombre Editores – Facultad de derecho de la Universidad de los Andes – Instituto Pensar, Bogotá, 2000.

Centro De Estudios Jurídicos E Investigación Social (CEJIS)
Justicia Tradicional en el Izozog (Provincia Cordillera-Santa Cruz). Ministerio de Justicia de Bolivia/Proyecto de Reforma Judicial 2705-BO: La Paz, 1999.
__ Seminario de análisis: Proyecto de ley de los pueblos indígenas del oriente, el Chaco y la amazonía. Trinidad. *Artículo Primero: Revista de debate social y jurídico,* Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS), Santa Cruz de la Sierra, 2003.

Chivi V., Idón Moisés
Justicia Indígena: Los temas pendientes, Azul Editores, La Paz, 2006.

Condarco Morales, Ramiro
Zarate el Temible Willka, Renovación Ltda, La Paz, 1982.

Ebert Stiftung, Friedrich
Bolivia: Visiones del futuro, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (FES-ILDIS), La Paz, 2002.

Hendrich, Steven E. *Innovaciones a la Legislación Agraria en América Latina*, Talleres Papiro, La Paz, 1994.

Iturralde Diego
Movimientos indios, costumbre jurídica y usos de la Ley. En: El derecho consuetudinario indígena en América Latina. Stavenhagen, Rodolfo (comp.). IDH-III: México, 1990.
__ *Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas.* En: Derechos Humanos: Derechos de los pueblos indígenas. Comisión Internacional de Juristas, Ginebra, 1996.
__ *Usos de la Ley y Usos de la Costumbre.* Abya Yala: Quito, 1993.

Escárzaga F., Gutierrez R.
Movimiento Indígena en América Latina resistencia y proyecto alternativo, Talleres Gráficos, La Paz - Bolivia, 2006.

Klein, Herber
Historia de Bolivia, Editorial Juventud, La Paz, 1994.

Lasalle, Ferdinand
¿Qué es una Constitución?, Colofón S.A., México D.F., 1996.

Molina Rivero, Ramiro
La Ley de Justicia Comunitaria en Bolivia. Una Propuesta hacia la consolidación de un Estado multiétnico. Mimeografiado, s.l., s.e., s.f
__ *Una aproximación histórica y contemporánea del derecho indígena: El tratamiento de la Ley de Justicia Comunitaria en Bolivia.* En: Desafíos de la Democracia en la región Andina. Ensayos sobre nuestra realidad. Comisión Andina Juristas. Lima, 1998.
__ *Derecho Consuetudinario*, Ministerio de Justicia de Bolivia/Proyecto de Reforma Judicial 2705-BO: La Paz, 1999.

Moreso, José Juan
Normas Jurídicas y Estructura del Derecho, Ediciones Coyoacán S.A., 1997.

Navarro Pablo, Redondo Cristina
Normas y Actitudes Normativas, Distribuciones Fontamara S.A., México D.F. 1994.

Nuñez Del Prado, José Y Pacheco Diego
Visiones sobre Desarrollo Rural, Editor FES ILDIS, La Paz - Bolivia, 2001.

Ossio, Lorena Y Ramirez, Silvina
Análisis Jurídico. Ministerio de Justicia de Bolivia/ Proyecto de Reforma Judicial 2705-BO: La Paz, 1999.

Organización Internacional del Trabajo - OIT
Convenio169. Ginebra, Suiza, 1989.

Ots Capdequi, José María
Historia del Derecho Español en América y del Derecho Indiano. Biblioteca Jurídica Aguilar, Madrid, 1968.

Orellana Halkyer, René
Interlegalidad y Campos Jurídicos, Huella Editores, Cochabamba, 2004.

PODER JUDICIAL
Justicia Comunitaria, Editorial Tupac Katari, Sucre, 2005.

QUISPE L., AGUILAR C. y otros
Tierra y Territorio: Thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda, Fundación PIEB, La Paz, 2002.

RAMIREZ, SILVINA Y OSSIO, LORENA
Propuesta Normativa. Ministerio de Justicia de Bolivia/Proyecto de Reforma Judicial 2705-BO: La Paz, 1999.

REPUBLICA DE BOLIVIA
Constitución Política del Estado, Gaceta Oficial de Bolivia, La Paz, 2009.

ROSTWOROWSKI MARÍA
Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política. IEP: Lima, 1986.

SÁNCHEZ B., ESTHER
Justicia y pueblos indígenas de Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá- Colombia, 2004.
__ *Justicia y pueblos indígenas de Colombia. Facultad de Derecho,* Ciencias Políticas y Sociales y Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales y Políticas «Gerardo Molina», Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 1998.

SOUZA, MARÍA DE LOURDES
El uso alternativo del derecho: Génesis y evolución en Italia, España y Brasil, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá-Colombia, 2001.

STEFAN JOST y otros
La Constitución Política del Estado, Editado por Fundación Konrad Adenauer, La Paz - Bolivia, 1998.

STAVENHAGEN RODOLFO
El Derecho consuetudinario indígena en América Latina. Ed., IDH-III, México, 1990.
__ *Los derechos indígenas: un nuevo enfoque del sistema internacional.* En: El levantamiento indígena y la cuestión nacional. ABYA YALA/CDDH, Quito, 1990.
__ *Derechos indígenas y proyectos nacionales.* En: Foro de discusión de la Propuesta de la Reforma Constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México. INI, México, 1989.
__ *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Colegio de México/IIDH: México, 1988.

STAVENHAGEN RODOLFO (comp.)
Entre la Ley y la costumbre. El Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina. INI-IIDH, México, 1990.

TORRÉ, ABELARDO
Introducción al Derecho, Editorial Emilio Perrot, Buenos Aires, 1986.

VARGAS VEGA, JHON D.
La Reforma Agraria desde las regiones, CIDES Plural Editores, La Paz, 2004.

WOLF, ERIC R.
Las Luchas Campesinas del Siglo XX, Siglo XXI Editores S.A, México, 1985.

YRIGOYEN FAJARDO, RAQUEL
Constitución, Jurisdicción Indígena y Derecho Consuetudinario. Documento de Trabajo. Ceas-desfaciendo Entuertos, Lima, 1995.
__ *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y derecho estatal,* Fundación Myrna Mack, Guatemala, 1999.
__ *Reconocimiento Constitucional del Derecho Indígena y la Jurisdicción Especial en los Países Andinos* (Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador). En: Revista Penal y Estado # 4. Buenos Aires: INECIP y Editorial el Puerto, 2000.

ZÁRATE, ALFREDO y otras
Mercado de Tierras en Chuquisaca, Un Estudio sobre la influencia en Inversiones en tres Municipios, Documentos de Trabajo, La Paz - Bolivia, 2004.

ZAVALETA, RENÉ
El poder dual, Editorial Los Amigos del Libro 3ra Ed., Cochabamba - Bolivia, 1987.
__ *El Estado en América Latina*, Editorial Los Amigos del Libro, Bolivia, 1989
__ *Formación de la conciencia nacional*, Editorial Los Amigos del Libro, Bolivia, 1990.
__ *50 años de historia*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba - Bolivia, 1998.

ZEGARRA, NICOLÁS y otros
Los ayllus de Tinkipaya: Estudio etnohistórico de su organización social y territorial, Fundación PIEB, La Paz, Bolivia, 2005.

Páginas web

www.cidob.org

www.conamaq.org

www.cstucb.org

constituyenteyautonomias.enlared.org.bo/Archivo/Repac/documentos/cir_2/1_Mov_sociales_Org_sociales/1_Pacto_de_Unidad/Pueblosindigenas_5_agosto_2006.pdf

www.pieb.com.bo/pieb_convocatorias.php

www.fao.org/docrep/006/y5311s/y5311s00.HTM

www.constituyentesoberana.org/3/pronunciamientos/042008/ded-familias-empatronadas.pdf

www.la-razon.com/versiones/20080311_006208/nota_250_561274.htm

www.amazonia.bo/amazonia_bo.php?id_contenido=1158&opcion=detalle_not

www.constituyentesoberana.org/3/noticias/tierra/062008/160608_1.pdf

www.bancotematico.org/archivos/primeraMano/archivos/saneamiento_tierras.pdf

www.eldeber.com.bo/2008/2008-06-05/vernotanacional.php?id=080605000949

correodelsur.com/2009/0202/reader.shtml?ayllus.htm

www.bancotematico.org/archivos/documentos/7541.pdf

constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/apg-20042005.html

www.cidob-bo.org/regionales/apg.htm

constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/apg-20042005.html

www.desc.org.bo/archivos/publicaciones/situacionguaranitierra.pdf

www.correodelsur.com/2009/0205/reader.shtml?ayllus.htm

www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion3988.html

www.hamsucre.gov.bo/index_archivos/turismo/14sualrcas.htm

www.defensor.gov.bo/contenido/descargas/VI_informe/cap_6.pdf

www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion6348.html

www.presidencia.gob.bo/leyes_decretos/constitucion_estado.asp

www.participacionyjusticia.org/paginas/ac_p_reciente1.php?id=24

www.poderjudicial.gov.bo

www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion6348.html

www.tribunalconstitucional.gov.bo/resolucion14419.html

suprema.poderjudicial.gov.bo/

constituyenteyautonomias.enlared.org.bo/Archivo/Repac/documentos/cir_2/1_Mov_sociales_Org_sociales/1_Pacto_de_Unidad/Pueblosindigenas_5_agosto_2006.pdf