

La mujer kichwa saraguro en el ejercicio de la justicia indígena

Cristina Jara Cazares



Serie Magíster

La mujer kichwa saraguro en el ejercicio de la justicia indígena

Cristina Jara Cazares

Serie Magíster
Vol. 326

La mujer kichwa saraguro en el ejercicio de la justicia indígena

Cristina Jara Cazares

Primera edición

Producción editorial: Jefatura de Publicaciones,
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Annamari de Piérola, jefa de Publicaciones
Shirma Guzmán, asistente editorial
Patricia Mirabá, secretaria

Corrección de estilo: Jefatura de Publicaciones
Diseño de la serie: Andrea Gómez y Rafael Castro
Impresión: Fausto Reinoso Ediciones
Tiraje: 70 ejemplares

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar,
Sede Ecuador: 978-9942-604-34-7

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Toledo N22-80

Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426

• www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Impreso en Ecuador, marzo de 2022

Título original:

La mujer en el ejercicio de la justicia indígena:

Experiencias de las mujeres kichwa saraguro, Loja

Tesis para la obtención del título de magíster en Estudios de la Cultura
con mención en Género y Cultura

Autora: Fernanda Cristina Jara Cazares

Tutor: Santiago Arboleda Quiñónez

Código bibliográfico del Centro de Información: T-1994

*A las personas que conforman este gran entramado de colaboración,
todas aportaron con lo más valioso: sabiduría y conocimiento.
A mi familia y a mi esposo.*

CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9
APUNTES TEÓRICOS	11

Capítulo primero

EL PUEBLO KICHWA SARAGURO Y LA JUSTICIA INDÍGENA....	17
DATOS POBLACIONALES Y UBICACIÓN GEOGRÁFICA	17
ORGANIZACIÓN POLÍTICA	18
Formas de administración de justicia en Saraguro	20
Dinámicas en el ejercicio de la justicia.....	27

Capítulo segundo

PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA JUSTICIA INDÍGENA.....	33
LA PARTICIPACIÓN EN EL MARCO DE LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO	35
El ámbito público y privado	42
La participación desde la crítica feminista decolonial.....	44
LA PARTICIPACIÓN DESDE EL PUEBLO SARAGURO	46
La participación como una práctica histórica	47
Colaboración-participación	56
Mujer y justicia: «la reivindicación de la mujer».....	58
De la participación comunitaria a la participación política	62
Identificando «la intrusión».....	65

Capítulo tercero

LA MUJER EN LA JUSTICIA Y SU CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO	69
ENTRE LA DUALIDAD Y LA COMPLEMENTARIEDAD	70
ENTENDIENDO AL GÉNERO.....	75
ELEMENTOS DEL SUJETO MUJER.....	79
Ser conocedora.....	79
Ser comunicadora.....	80
La sensibilidad	81
Saber llegar.....	81

Saber ver	82
Respeto	83
CONCLUSIONES	85
REFERENCIAS	89
ANEXO	93

AGRADECIMIENTOS

A quienes, con sus palabras, sonrisas, complicidad, guía y eterna paciencia, me acompañaron en este camino.

A Rosita Tene, por su generoso y desinteresado apoyo, y a Arturo, por tu incansable consejo y permanente compañía.

INTRODUCCIÓN

En los diversos debates acerca de la justicia indígena se ha resaltado que el sujeto indígena, como sujeto colectivo, es poseedor de derechos colectivos (EC 2008, art. 57), entre ellos, el ejercicio de la justicia propia. Por tanto, se debe respetar su aplicación en el marco y en relación con el Estado ecuatoriano.

Este tema ha puesto en debate otros aspectos, como los derechos humanos, la monojurisdicción del Estado y los alcances de la justicia indígena, la jurisdicción, el alcance territorial, los tipos de casos que se deben tratar, la coordinación y cooperación entre sistemas de justicia. Igualmente, entre la complejidad de estos debates, está el relacionado con la situación de las mujeres indígenas frente a los sistemas de justicia.

Este trabajo desarrolla el tema de la participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena. Para ello se analiza como punto de referencia la experiencia de las mujeres indígenas del pueblo saraguro. Se han considerado dos aspectos. Primero, el argumento legal de la Constitución del Ecuador de 2008 que, en el art. 171¹ pone de manifiesto que el ejercicio de la justicia indígena debe considerar la participación

1 «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» (EC 2008, art. 171).

y decisión de la mujer; y segundo, la demanda de las mujeres indígenas por la accesibilidad a la justicia y la participación (Lang 2009). En consecuencia, parte de este trabajo se centrará en identificar cómo es entendida la participación de las mujeres en el ejercicio de la justicia.

Partiendo del argumento legal y de la exigibilidad social, así como de la importancia vivencial, motivan este trabajo las siguientes inquietudes: ¿cómo entiende el pueblo saraguro y las mujeres la participación?, ¿en qué momento la participación se volvió tema exigible para las mujeres desde el discurso del derecho?, ¿es posible identificar formas de participación diferentes que deconstruyan los parámetros participativos establecidos?

Dos temas se ponen en discusión en el presente trabajo: participación y mujer. El análisis está dirigido a entender la manera en que, a partir de la construcción de género, se posibilita la participación de la mujer en el ámbito de la justicia y, a su vez, se reivindica la relevancia de las mujeres como sujetos políticos en sus comunidades.

El hecho de problematizar la categoría participación bajo el lente intercultural implica realizar un ejercicio para diferenciar las lógicas participativas entre dos sistemas y cosmovisiones diferentes: en la lógica liberal de la sociedad mayoritaria y la del pueblo kichwa saraguro.

Cabe precisar que estos procesos de participación en el ejercicio de la justicia tienen muchas variaciones entre una y otra nacionalidad, pueblo y comunidad. Esta variabilidad responde a diversos factores socio-organizativos, procesos históricos y posicionamiento político, que, sin embargo, no desvirtúan los principios de la justicia indígena.

Entre los objetivos de esta investigación están: 1. Analizar el impacto, implicaciones y repercusiones que ha supuesto para el pueblo saraguro —en Loja— la participación de las mujeres en el ejercicio de la justicia indígena. 2. Identificar los escenarios, espacios y roles dentro del proceso organizativo, por medio de los cuales las mujeres participan en el ejercicio de la justicia indígena. 3. Analizar los factores internos y externos que afectan o limitan la participación de las mujeres.

Para responder a estas inquietudes, este trabajo se ha estructurado en tres capítulos. En el primero se realiza una breve presentación del pueblo saraguro y un acercamiento a la justicia indígena y las varias propuestas que desde este pueblo se han organizado para asumir y ejercerla. En el capítulo segundo se analiza la participación de las mujeres

y se la confronta con el enfoque de Estado y democracia, para observar la manera en que el concepto y la práctica de la participación se ha ido transformando por la confluencia de los actores, y el enfoque crítico desde la visión feminista decolonial que increpa los modelos universales. Finalmente, un tercer capítulo expone una aproximación respecto a una construcción específica de género que posibilita a la mujer indígena a estar en el ámbito de la justicia y, desde allí, reivindicar la importancia política de su participación.

Metodológicamente, en este trabajo, se realizaron entrevistas a varias personas del pueblo saraguro. Estas fueron aplicadas tanto a mujeres como a hombres que están o estuvieron relacionados en algún momento con la administración de la justicia indígena. Por ello fueron visitadas algunas de las comunidades, entre ellas: San Lucas, Pichig, Ilincho, Lagunas, Tuncarta y Saraguro Centro, en las parroquias San Lucas y Saraguro, de la provincia de Loja.

Las entrevistas buscan identificar en la experiencia elementos relevantes que den cuenta de la construcción y entendimiento de la participación de las mujeres tanto en la justicia como en otros espacios. Y puesto que la experiencia implica un bagaje que se ha construido desde la historicidad, entiéndase esta como un aprendizaje en constante proceso, que motiva a revisar también las lógicas, los espacios, contextos y modos de enunciación en los cuales se hace posible la participación.

APUNTES TEÓRICOS

Dos tópicos han sido identificados como relevantes y de ahí su tratamiento. Por un lado está la participación, sobre todo para identificar la línea teórica que ha marcado la práctica participativa. Puesto que la participación de las mujeres se ha entendido y exigido como un derecho; asimismo, se consideran las discusiones y planteamientos que surgen desde el contexto local, para identificar la manera de entender y asumir la participación de la mujer en la aplicación de la justicia.

Por otro lado está el tema de género. Al considerar que uno de los argumentos constitutivos del pueblo saraguro es el principio andino de la dualidad y la complementariedad, como ejes de las relaciones de género, es necesario realizar un acercamiento al proceso de construcción de esas relaciones en el ámbito de la justicia. A partir de este

acercamiento, se quiere evidenciar los roles del hombre y de la mujer en la justicia indígena y, en especial, analizar el peso de este principio en la transformación de la participación como un derecho de las mujeres.

En las siguientes páginas y con las reflexiones construidas con las personas entrevistadas, se tratará de resolver estos planteamientos sobre la base de la siguiente hipótesis: la participación debe ser leída en términos interculturales para lograr identificar, en los procesos históricos, el carácter político del quehacer de las mujeres desde sus espacios «tradicionalmente asignados». A partir de esos espacios, sin embargo, la mujer ha proyectado la posibilidad política de irrumpir en otros escenarios de los cuales ha sido excluida por una tradición histórica que ha modificado el carácter político de su participación.

En este trabajo se verá que la participación de las mujeres como práctica en el contexto de la justicia en las comunidades tiene relevancia en dos sentidos. Uno, porque la participación se entiende como una práctica histórica irrupida por el modelo occidental, y dos, porque la participación, al ser entendida desde la dualidad, permite que, desde la construcción de género del sujeto mujer, reivindique su importancia participativa en el contexto comunitario. Sin embargo, al tratar de ampliar los términos de la participación hacia otros escenarios, ya no únicamente en la comunidad, esta práctica-experiencia histórica se vuelve un desafío: una cuestión exigible desde el discurso de los derechos.

Podría entenderse como una reconceptualización de la participación que se produce cuando las mujeres indígenas, al saberse agentes participativas en sus comunidades y desde sus esferas, se plantean acceder a los espacios de participación definidos como públicos en las estructuras fuera de la comunidad; a los cuales acceden más fácilmente los hombres puesto que, desde la tradición del Estado liberal, han sido destinados para ellos.

El componente de los derechos, en este sentido, supone una estrategia para acceder a estos escenarios de los cuales las mujeres han sido excluidas, pero a su vez permite replantearse la vida en la comunidad y construir un discurso que pone en diálogo tanto la cultura como un referente identitario sujeto a movilidad, cuanto el cambio que ha resultado de las relaciones con otros pueblos.

Por una parte, desconocer las formas de participación de la mujer en sus comunidades, en este caso de las mujeres del pueblo saraguro,

y anclarlas a la idea de que no existe participación produce un grave problema, pues se estaría anulando todo un proceso en el cual ha estado involucrada la mujer, además que se pondría en duda la importancia de su rol en la comunidad; y por otra, al tratar de insertar una falencia identificada en el mundo blanco-mestizo se produce, a su vez, una descontextualización de la participación que ahora debe ser aprendida acorde a los parámetros de la democracia occidental.

Además de la participación, el segundo apartado teórico que compete especificar es el relacionado con el género. Para este trabajo es acertado usar la conceptualización que se refiere al género como construcción social, es decir que el género (hombre o mujer para este caso) es construido según la forma en que cada grupo social ha organizado estas categorías (entre otras). Esta definición de género ha atravesado varias etapas por medio de las cuales diferentes aportes teóricos y actores sociales han aportado nuevos componentes para su entendimiento y problematización.

Entre los diferentes enfoques teóricos se considerará la perspectiva del feminismo decolonial, que cuestiona no solo las relaciones de poder, sino también el tratamiento y el ámbito desde donde ha sido analizado el género. Laura Rita Segato (2011), desde el feminismo decolonial, replantea de forma crítica entender tanto el género y su análisis cuanto la territorialización de este concepto por medio de políticas estatales sin conocer las realidades que en las localidades se desarrollan.

Si se consideran estos aportes teóricos respecto a la participación y al género, en este trabajo se detalla la manera en que la mujer se inscribe en el ejercicio de la justicia, porque desde su identidad de género se le confiere ese espacio. También es importante tratar de discernir si los espacios de la comunidad en los que tradicionalmente se encuentra la mujer, cuentan con un carácter político que les permite proyectarse como actores potenciales dentro y fuera de sus comunidades reafirmado sus formas participativas en la comunidad como ejercicio y como derecho.

Finalmente, se había mencionado que, para entender el planteamiento acerca de la concepción y construcción de la participación desde el pueblo saraguro y desde las mujeres en el ejercicio de la justicia indígena, es necesaria una lectura con enfoque intercultural (aunque Segato sea crítica al respecto), pero entiéndase esta desde la propuesta tanto de Patricio Guerrero Arias como de Catherine Walsh.

La interculturalidad vista, en primer lugar, como una propuesta política del movimiento indígena ecuatoriano que ha sido construida a lo largo de la historia de los pueblos indios y que se consolida en la década de 1990 (Guerrero 2008; Walsh 2009).

En segundo lugar, hay que considerar que la interculturalidad, al ser resultante de la lucha por la existencia de los pueblos indios y negros (Guerrero 2008), es una utopía, un proyecto político por construir que involucra tanto a instituciones como a las personas y, en palabras de Guerrero (2012, 19), a la humanidad en sí misma:

A diferencia de la pluriculturalidad, que es un hecho objetivo y fácilmente constatable, la interculturalidad es una realidad que aún no existe, es un horizonte utópico por construir, es una tarea política, es una meta por alcanzar y debe ser construida. [...] La interculturalidad es una tarea política, no es un asunto solamente cultural, sino fundamentalmente existencial; este proceso acompaña la lucha contra toda forma de colonialidad.

Asimismo, para Catherine Walsh (2002), la interculturalidad es un proceso continuo, algo que está por construirse que no depende tanto del reconocimiento constitucional de la diversidad cultural existente, sino que atraviesa e involucra a las personas dentro de un Estado.

Y, en tercer lugar que, para estos autores, la interculturalidad implica la descolonización de la vida y de las instituciones. Así, según Guerrero, la interculturalidad es una alternativa a la colonialidad que cuestiona y trata de modificar las relaciones de poder y las asimetrías construidas desde un patrón universalista que ha anulado a los sujetos diferentes.

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el «otro» pueda ser considerado sujeto —con identidad, diferencia y agencia— con capacidad de actuar. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí [...]. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien, se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres

y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas. (Walsh 2009, 45)

La propuesta de la interculturalidad, entonces, atraviesa por considerar los procesos históricos de los sujetos en tanto evidencian también los procesos mediante los cuales «la diferencia» se construye como una categoría excluyente. En estos procesos históricos también se encuentran las estrategias por medio de las cuales los sujetos irrumpen con su propuesta crítica al modelo homogeneizante.

Por tanto, plantea una doble entrada analítica: entender la participación como una categoría que, al ser ubicada en el contexto del Estado democrático, impide percibir otras formas de hacer participación, y entender la participación desde su potencial histórico como forma de evidenciar el potencial político de los sujetos, en este caso de las mujeres indígenas.

CAPÍTULO PRIMERO

EL PUEBLO KICHWA SARAGURO Y LA JUSTICIA INDÍGENA

En este apartado se exponen algunas características del pueblo saraguro: poblacionales, geográficas y de organización, con el fin de contextualizar dónde se ha realizado este trabajo. Posteriormente se realiza una introducción que aborda qué es la justicia indígena y se realiza un acercamiento a su organización en el territorio del pueblo saraguro.

DATOS POBLACIONALES Y UBICACIÓN GEOGRÁFICA

El pueblo saraguro se asume como parte de la nacionalidad kichwa de Ecuador. Según el Censo de Población y Vivienda realizado en 2010, la población saraguro está confirmada por 17 118 habitantes a escala nacional. La correspondencia según sexo es de 8120 hombres (47,44 %) y 8998 mujeres (52,56 %).

La mayor parte de la población saraguro está ubicada entre las provincias de Loja (11 152 habitantes), Zamora Chinchipe (4950 habitantes), Azuay (458 habitantes) y Pichincha (270 habitantes).

Saraguro, como localidad, es uno de los 16 cantones de la provincia de Loja. Está ubicado al norte de la capital provincial y tiene una extensión de 1080 kilómetros. La población total del cantón es de 30 183 habitantes (INEC 2010), de los cuales el 63,5 % se identifican como

mestizos, el 4,8 %, como indígenas; el 1,2 %, como blancos; el 0,4 %, como afroecuatorianos; y, como montubios y otros el 0,1 %.

El cantón Saraguro está conformado por una parroquia urbana —Saraguro— y diez rurales —Urdaneta, San Antonio de Cumbe, El Tablón, San Pablo de Tenta, El Paraíso de Celén, Selva Alegre, Lluzha-pa, Manú, San Sebastián de Yuluc y Sumaypamba—. Cada una de estas parroquias a su vez está conformada por comunidades y barrios. Solo la parroquia urbana Saraguro y las parroquias rurales de San Pablo de Tenta, El Paraíso de Celén, Selva Alegre y Urdaneta tienen comunidades indígenas; las demás son parroquias netamente campesinas y mestizas (Tene 2014, entrevista personal).

Saraguro está conformada por las siguientes comunidades: por el sur, Ilincho-Totoras, Chukidel (Las Lagunas) y Gunudel; por el norte, Matara, Tucalata; Payama Puente Chico y Gera; por el este, Kisquin-chir y Yukukapak, y por el oriente, Ñamarín, Tuncarta, Tambopamba y Oñakapak (Tene 2014, entrevista personal).

ORGANIZACIÓN POLÍTICA

El Cabildo es, según el art. 8 de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas: «El órgano oficial y representativo de la comuna [...] integrado por cinco miembros, quienes ejercerán las funciones de presidente, vicepresidente, tesorero, síndico y secretario» (EC 2004, art. 8). Entre las funciones del Cabildo están las que se indica en el art. 17 del capítulo 3 de la misma Ley.² Además la comunidad cuenta

-
- 2 «Atribuciones del Cabildo. a) Dictar las disposiciones y reformar libremente los usos y costumbres que hubiere, relativos a la administración, uso y goce de los bienes en común; b) Arrendar, con el voto favorable de por lo menos cuatro de sus miembros, parte o el todo de los bienes en común, con sujeción a la Ley de Desarrollo Agrario mediante escritura pública y por un tiempo que no pase de cinco años; c) Recibir y aceptar, con beneficio de inventario, donaciones, legados o adjudicaciones de bienes que se hagan a favor de la comuna, bienes que ingresarán al patrimonio común; d) Defender, judicial o extrajudicialmente, la integridad del territorio que pertenezca a la comuna, y velar por la seguridad y conservación de todos los bienes en común; e) Adquirir bienes para la comuna, mediante operaciones comerciales, y contraer con este fin, previa aprobación del ministro de Agricultura y Ganadería, obligaciones a plazo, con hipoteca de los bienes que adquiere o de los que posee la comuna; f) Estudiar la división de los bienes en común que posee o adquiera la comuna, la posibilidad y conveniencia

con la Asamblea General que es la máxima autoridad para la toma de decisiones, elección del Cabildo entre otras; y el Estatuto, que es el reglamento interno de la comunidad, cabe señalar que el Cabildo deberá regirse por estas.

Existen también organizaciones de carácter local, provincial, regional y nacional. Luis Fernando Ávila ha identificado las siguientes:

- a) Federación Interprovincial de Indígenas Saraguro (FISS); b) Kichwa Runakunapak Jatun Tantanakuy (Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Kichwa-Saraguro-KORPUKIS); Asociación Cristiana de Indígenas Saraguro (ACIS); c) Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas Saraguro (CIOIS), la cual tiene particular incidencia en San Lucas; d) Coordinadora de Comunidades Indígenas de San Lucas (ACOSL); e) Unión de Jóvenes Indígenas Saraguros (UJIS); y, en Tenta, la Asociación Interparroquial de Comunidades Indígenas Tenta (AICIT). (Ávila Linzán 2012, 406)

También se registran otras organizaciones de acuerdo con la provincia en que está ubicado el pueblo saraguro. Se identifica la siguiente estructura organizacional:

En la provincia de Zamora Chinchipe, la organización provincial es Zamazkijjat. A escala cantonal se encuentran:

- En el cantón Yacuambi: YACUTA y ACOKSCY;
- En el cantón Zamora: ACOSPKCZ;
- En el cantón Centinela: OPISCCC;
- En el cantón Yanzatza: ASKISCVY;
- En el cantón Paquisha ACOCISP; y
- En el cantón Nangarizta: SAKITA-NPK.

de su enajenación, y la de transgír en los juicios civiles posibilidad de resolver estos asuntos previa la aquiescencia de la asamblea general; en caso de fraccionamiento de predios comunales se requerirá la resolución adoptada por las dos terceras partes de la asamblea general, siendo prohibido el fraccionamiento de los páramos, así como de las tierras destinadas a la siembra de bosques; g) Propender al mejoramiento moral, intelectual y material de los asociados. Es obligación primordial del Cabildo aplicar a esta finalidad el rendimiento de los bienes colectivos; y, h) Para cumplir la obligación impuesta en el literal anterior, el Cabildo puede fijar una cuota mensual, anual o extraordinaria, obligatoria para todos los asociados, y cuya cuantía dependa de la capacidad económica de los habitantes, e imponer una contribución moderada por el uso de los bienes colectivos, previa aprobación del ministro de Agricultura y Ganadería» (EC 2004, art. 17).

Cada organización cuenta con el apoyo de las parroquias y comunidades según su identificación y afinidad política. Estas organizaciones están adscritas a la ECUARUNARI y CONAIE (CTT-USFQ 2013).

En la provincia de Loja, la organización provincial CORPUKIS (Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Kichwa Saraguro) está adscrita a la Confederación de Naciones Indígenas del Ecuador (CONAIE) y a Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) con las siguientes organizaciones locales:

- AICIT en la zona de Tenta;
- SAKITA en la zona de Saraguro;
- UCOSAITA en la zona de San Lucas, con el apoyo de otras asociaciones y algunas comunidades.

Al Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos (FEINE) está adscrita la organización regional Asociación de Comunidades Indígenas de Saraguro (ACIS); en cambio, la organización regional Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros (FIIS), compuesta por cinco comunidades y otros miembros, está afiliada a la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), las comunidades Lagunas, Ilincho y Gunudel tienen el carácter de comunidades independientes y han conformado el Consejo de Ayllus; sin embargo, están relacionadas a la organización nacional.

Estas diversas organizaciones desde su territorialidad se han definido y han discutido respecto de la pertinencia de la aplicación de la justicia indígena en cada una de sus comunidades. Por supuesto, no en todas se ejerce la justicia indígena, pero en las que sí, se han dado procesos interesantes para su consolidación. Entre estas experiencias están las siguientes.

FORMAS DE ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN SARAGURO

El pueblo saraguro, entre otras características, es propositivo y crítico. Al igual que los otros pueblos y nacionalidades de Ecuador, ha sido parte de un proceso histórico caracterizado por la movilización y la lucha social.

Parte importante de su autonomía radica en el ejercicio de la justicia y las propuestas que se han ido construyendo para ejercer este derecho. Estas propuestas han adquirido importancia tanto jurídica como

académica.³ A su vez, asumir este derecho implicó que en las instancias comunitarias se dieran procesos de discusión, planeación y consolidación de las propuestas que determinaron las formas de aplicar la justicia que ya venían ejerciendo de manera local.

Confluyeron aquí dos aspectos: a) los avances y cambios en la normativa constitucional, en referencia a los derechos colectivos y específicamente el que se relaciona con la justicia indígena tanto en la Constitución Política del Ecuador de 1998 como en la Constitución del Ecuador de 2008, que fueron momentos claves para asumir el ejercicio de la justicia indígena con el respaldo constitucional, y b) la amplia experiencia de los pueblos y nacionalidades en relación con la resolución de conflictos, que posibilitó la consolidación de su derecho y autonomía sobre el ejercicio de la justicia. Por supuesto, no todo está dicho; al contrario, si bien los avances son importantes todavía quedan por definir y esclarecer otros aspectos.⁴

Cabe precisar que al consolidarse, cada vez más, el ejercicio de la justicia indígena en las diferentes comunidades se han ido construyendo propuestas, algunas de las cuales se identifican en este trabajo.

Entre las propuestas sobre la organización y aplicación de la justicia en el pueblo saraguro están el Consejo de Administración de Justicia Indígena de San Lucas, Loja, y las Comisiones de Justicia y el Consejo de Ayllus de Saraguro, Loja. Cada una de estas coordinaciones están avaladas y establecidas en el Estatuto de las comunidades, pero sobre todo legitimadas por las comunidades y sus integrantes.

Las características de su consolidación y aplicación se detallan a continuación. Las diferencias entre cada una de estas propuestas deben entenderse desde el contexto local de cada una de las comunidades y su propio proceso colectivo que las hace parte de un solo pueblo.

Consejo de Administración de Justicia de San Lucas

El Consejo de Administración de Justicia es una institución que se ha establecido en la parroquia de San Lucas. Tiene como finalidad

3 Entre ellos Hueber (2011), Encarnación (s. a.) y Ávila Linzán (2012).

4 Entre ellos, la propuesta a la Ley de Coordinación y Cooperación entre la justicia indígena y ordinaria; esclarecer los temas que señalan en el art. 171: ámbito territorial, conflictos internos, derechos humanos, etc.

ejercer justicia en las comunidades que estén bajo su jurisdicción. Cabe señalar que el Consejo es un producto y un logro del proceso organizativo de las comunidades de la parroquia de San Lucas, que ha tenido impacto en las instituciones estatales de Loja: «lo bueno de todo esto es que se ha luchado y se ha conseguido que el Consejo de la Judicatura de Loja y la Corte reconozcan la justicia indígena, entonces es el enorme resultado de todo esto» (Lozano y Tene 2014, entrevista personal).

Puede considerarse, como punto de referencia en este proceso la consolidación de la justicia indígena en el país que, a partir de la década del 90 del siglo XX, se pone en discusión académica y legal, así como también las leyes que se crearon como la Ley de Arbitraje y Mediación⁵ en 1997, en la que se pone de manifiesto que las comunidades indígenas y negras están habilitadas para mediar conflictos. Esta ley es la que vendría a ser una de las motivaciones para poner en consideración el asumir la justicia indígena de manera formal en las comunidades. Un año después, en el art. 191 de la Constitución Política del Ecuador de 1998,⁶ se reconoce que las autoridades indígenas pueden ejercer justicia según sus normas y procedimientos propios en su ámbito territorial.

Mientras se consolidaba constitucionalmente la justicia indígena, en las comunidades, ya se la venía ejerciendo a través de las autoridades comunitarias, como expresa Rosa Tene: «Ahora todavía, hasta ahora, solo sé que los padrinos podían hacer justicia, antes tenían carácter, tenían fuerza para hacer justicia a los ahijados o a sus padres» (Lozano y Tene 2014, entrevista personal).

5 «Las comunidades indígenas y negras, las organizaciones barriales y en general las organizaciones comunitarias podrán establecer centros de mediación para sus miembros, aun con carácter gratuito, de conformidad con las normas de la presente Ley. / Los acuerdos o soluciones que pongan fin a conflictos en virtud de un procedimiento de mediación comunitario tendrán el mismo valor y efecto que los alcanzados en el procedimiento de mediación establecido en esta Ley. / Los centros de mediación, de acuerdo con las normas de esta Ley, podrán ofrecer servicios de capacitación apropiados para los mediadores comunitarios, considerando las peculiaridades socioeconómicas, culturales y antropológicas de las comunidades atendidas» (EC 1997 art. 59).

6 «Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes» (EC 1998, art. 191, párr. 3).

Antes de la consolidación de este Consejo, la justicia se venía ejerciendo en cada una de las comunidades. Los casos que se creyeran necesarios podrían tratarse en esa instancia. De lo contrario, se recurría a la justicia ordinaria mediante denuncias en las comisarías, a través de la contratación particular de abogados o en otras instancias. Por esto, la constitución del Consejo resultó un acierto para la consolidación y articulación de las comunidades, de sus autoridades y su autonomía sobre la justicia.

La experiencia compartida con otros pueblos y nacionalidades, los avances logrados en materia jurídica, el debate legal a escala de país, la formación y talleres que se trabajaron con organizaciones no gubernamentales, entre otros factores, son parte del contexto en el que se piensa la creación del Consejo en San Lucas que, al tener la base consolidada de la justicia por intermedio de las autoridades comunitarias, se erige como un referente.

El hecho de tener el respaldo legal y la base consolidada de la justicia, por medio de las autoridades comunitarias, permite plantearse una organización que coordine el ejercicio de la justicia entre comunidades y, a la vez, que impulse un proceso de revisión de sus formas y procedimientos. Como lo explica Patricio Lozano, uno de los líderes que acompañó este proceso, el Consejo se formó de la siguiente manera:

A partir de ahí (de las capacitaciones durante 2000-2001) de hecho, se terminó ese proceso de formación, e hicimos aquí una especie de Consejo Parroquial de Justicia Indígena. Se formó bien bonito porque, ahora estamos viendo un error desde nuestra perspectiva, nosotros lo hicimos con otro sentido. Era Consejo Parroquial como una entidad de coordinación con las comunidades y es por eso que se posesionaron muchísimos, porque eran varias comunidades. Cada representante de la comunidad era enlace con las demás comunidades; este era una especie de Consejo. Era Consejo con *taitas* con la finalidad de ayudar a resolver problemas en las demás comunidades. Como conocemos en los territorios, no siempre en todas las comunidades, tenemos esas fortalezas de tener dirigentes o el mismo peso de uno por el otro. Nosotros tenemos aquí un gran problema, aquí hay dos *taitas* con peso enorme: *taita* Agustín Lozano y *taita* Sergio Zaca dentro de justicia. Digamos, si pones a resolver (un problema) uno en Bellavista no hay ese peso de *taita*, entonces la gente no te da esa misma credibilidad no pone el caso, ahí ponía en el Centro (que es San Lucas). Al inicio fue así, pero al final esto se ha ido como desgastando y se convirtió en una sola

justicia parroquial. Hay en Pichig, en el sur está coordinando el compañero Francisco Puchincela y Valeria, y Floro Medina, en el sur [norte] está coordinando Floro, y acá en el centro y Bucashi está Carlos Zaca, son los cuatro puntos donde está funcionando la justicia y lo fuerte el Consejo Parroquial de Justicia. (Lozano y Tene 2014, entrevista personal)

La idea original del proceso fue particular a las autoridades comunitarias —*taitas* y *mamas*⁷— de las diferentes comunidades en las cuales esta autoridad se había debilitado y el ejercicio de la justicia estaba decayendo; además había que responder a las demandas de justicia que en otras comunidades no se asumían. La lógica de esta iniciativa mantenía los procesos y formas propias de las comunidades, pero que se ha ido modificando especialmente por tratar de compaginar la justicia propia con la justicia ordinaria.

Y precisamente uno de los problemas a los que se enfrentará el Consejo una vez consolidado, es la intervención de algunos abogados indígenas formados en el derecho positivo, que pretenderían cambiar esta dinámica por una marcada por los parámetros de la justicia ordinaria.

Una de las críticas a esta institución se da en relación con el procedimiento. Por un lado, se pone en discusión la pertinencia de plantear como una necesidad la presencia de abogados para la resolución de casos, y por otro, se defiende que no hay esta necesidad. Se piensa entonces en una reestructuración de la justicia, considerando precisamente las diferencias y resultados entre mantener la dinámica de la justicia indígena o asumir aspectos de la ordinaria.

Se va a reestructurar y se va a dar otro giro en la justicia porque creo que va a haber una pausa para evaluar algunos procesos. Después de haber caminado en este tiempo, se ha caído un poco occidentalizando la justicia en la estructura, hay que revisar. Lo otro es que estamos utilizando abogados y eso no es justicia indígena. La gente está metiendo en la cabeza que para la justicia indígena también hay que tener abogado y eso no es así. De hecho, todas esas cosas hemos llegado a evaluar y conversar, y hemos dicho que es momento de hacer una evaluación y redireccionar la justicia. (Lozano y Tene 2014, entrevista personal)

7 *Taitas* y *mamas* son personas mayores a quienes se reconoce como autoridades. Este reconocimiento y respeto viene dado por su conocimiento, sabiduría y ejemplaridad de vida en la comunidad; *taita* se usa para los hombres y *mama* para las mujeres. Este tipo de reconocimiento y autoridad se obtiene por medio de los años.

Sin embargo, aunque la figura del abogado en la justicia indígena sea cuestionada, se reconoce que es necesaria pero no para intervenir en la justicia indígena (especialmente los que no conocen el proceso organizativo según Rosa Tene) sino para solventar conflictos con la justicia ordinaria.

Así, en el Consejo, la figura de los *taitas* y las *mamas* es fundamental e importante en tanto ellos constituyen referentes de respeto, de sabiduría y de ejemplo de vida, la justicia en este sentido tiene correspondencia con el conocimiento que los *taitas* y *mamas* de las comunidades aportan para resolver los problemas en función de sus principios y sobre todo por su cercanía y conocimiento del tejido comunitario.

Los abogados, por tanto, están presentes y se respeta su presencia, pero no tienen la potestad definitiva de dar resolución a los casos sino es hasta cuando el Consejo lo haya tratado.

Por otro lado, la profesionalización del sector indígena puede ser entendida como un rompimiento de la intermediación entre Estado y sector indígena que venía dada tanto por la Iglesia, algunas ONG, así como sociólogos o antropólogos que actuaban de mediadores. Se posibilita así el trato y el diálogo directo entre el sector indígena y el Estado, sin embargo, la occidentalización que mencionaba Patricio Lozano anteriormente es un indicativo de que el aporte de los abogados indígenas pueda hacer en sus comunidades u organizaciones dependerá también de la manera en que ellos asuman esa formación. Es decir, pueden trabajar en favor de sus comunidades o no.

Consejo de Ayllus

El Consejo de Ayllus lo conforman únicamente tres comunidades:

Ilincho, Lagunas y Gunudel. Dentro de este Consejo, en cada comunidad hay una Comisión de Justicia. En Ilincho y Lagunas, de acuerdo con el nuevo Estatuto, se denomina «Consejo de Taytakuna y Mamakuna», quienes son personas, con dotes especiales y delegados de las suborganizaciones de la comunidad que hacen la justicia en la comunidad.⁸ (Tene 2014, entrevista personal)

8 Los «dotes especiales» a las que alude la entrevistada tienen que ver con los sentidos de las personas, especialmente de las mujeres, que van a tratar un caso. Por ejemplo, el «don de ver más allá» del problema inmediato, o el de «entrar en la

Estas iniciativas o formas de organizar la justicia están consideradas en el Estatuto de cada comunidad por lo que tienen un carácter de obligatoriedad; sin embargo, depende de la dirigencia para su adecuada ejecución.

Comisiones de justicia

Las Comisiones de justicia son otra de las formas de organizar el ejercicio de la justicia. Son parte de los Estatutos de algunas comunidades y fueron creadas al interior de cada una de ellas. Aunque no tienen relación formal entre comunidades, suelen darse casos de compartir las propuestas, métodos o procedimientos para aplicarla.

El proceso de constitución de estas comisiones, y de la justicia en términos generales tiene como punto de partida el enfrentar y resolver las problemáticas que existían en sus comunidades entre ellas está el abigeato, cuatreroismo (el robo de ganado).

Yo recuerdo antes, cuando no se administraba justicia indígena, nos sabíamos levantar a las doce de la noche, una de la mañana, a la hora en que se escuchaba bulla. Un carro que salía, que bajaba. Nos íbamos a ver a nuestros animales, eso era triste. A veces estaba lloviendo, pero claro para nosotros los campesinos, los indígenas, tener ganado, nuestros animalitos, es nuestro único patrimonio y lo tenemos que cuidar. Y nos íbamos (a buscarlos) y había esa incomodidad, esa intranquilidad. Por ejemplo, aquí en Saraguro se perdían mucho los animales. (Fares 2014, entrevista personal)

A partir de aquí, las comisiones se van organizando y se va asumiendo también la responsabilidad de resolver otros casos como: «Problemas de violencia intrafamiliar, a veces de maltrato a los niños, esas cosas como es un poco más privado, más delicado, de más controversia, más delicado, a veces la infidelidad de las parejas, todo eso, ahí se hace comisiones, es una comisión especial» (Fares 2014, entrevista personal).

Antes de la conformación de las Comisiones de Justicia, las personas acudían a las instituciones estatales donde no terminaban de resolver sus problemas, entre otras cosas, por el tiempo que demandaban los trámites, por la distancia entre instancia y comunidad, por el costo que implicaba iniciar un proceso legal.

persona» para saber que motiva su comportamiento y poder resolver el caso. Estos aspectos se analizarán más adelante.

Al igual que lo sucedido con el Consejo de San Lucas, entre los referentes para la conformación de las Comisiones de Justicia están los cambios constitucionales, pero además se resalta que, entre 2000 y 2008, la organización con relación a la justicia toma más fuerza. Estos años son reconocidos como una época de cambios constitucionales a favor del derecho a la justicia propia, por lo que existe una fuerte influencia en los liderazgos para promover el ejercicio de la justicia en sus comunidades.

DINÁMICAS EN EL EJERCICIO DE LA JUSTICIA

Al asumir el ejercicio de la justicia indígena se inicia un proceso de diálogo y discusión entre las comunidades. Debido a ello, en las comunidades donde no se ejerce la justicia indígena, se pide apoyo o se solicita ayuda a otras, especialmente a las autoridades como son los *taitas* y las *mamas*, pues muchas veces son ellos los que mejor conocen los lazos familiares entre comunidades, pero se indica que es deber de la comunidad empezar a trabajar en el tema de justicia:

En la Constitución está para todos, pero usted sabe que es la ley madre para todas y todos, pero no ha sido así y hasta ahora hay comunidades que no han asumido y no se han atrevido, han dicho: «Nosotros queremos asociarnos en Tuncarta», ¡mal! porque no es una Asociación, no es una ley solo para Tuncarta sino para todo el mundo. Para administrar justicia tienen que asociarse, no es así, pero es la falta de conocimiento de los compañeros. (Fares 2014, entrevista personal)

Entre las razones por las que la justicia no se asume en su totalidad en algunas comunidades o por la que algunas autoridades no quieren ejercerla, se pueden identificar las siguientes:

- La idea de no saber hacer justicia; la falta de experticia o el temor a equivocarse hace que no se la asuma o se acuda a otras comunidades;
- La migración es considerada un factor que debilita a la comunidad ya que al desarticular los lazos comunitarios, rompe también con las autoridades y las instituciones como: la familia, los padrinos, y asimismo el retorno de personas que han migrado pues traen otro tipo de mentalidad y no tienen el conocimiento de la comunidad ni tampoco tienen autoridad para ejercerla:

«[U]n líder joven que estaba en España no está al tanto de nuestra realidad, quiere acoplarse, pero no avanza. Le veo así; por eso no avanza a organizar bien. Yo estaba diciendo si quiere para apoyarle, pero no ha dicho nada» (Chalán 2014, entrevista personal). Estos cambios en función de lo que representa o significa para la comunidad y el ser organizativo tienen como resultado que la directiva de la comunidad vaya debilitándose en aspectos organizativos y, por tanto, en lo relacionado con el ejercicio de la justicia.

- Igualmente, influye que algunas de las personas que han apoyado en la justicia indígena se han enfrentado a demandas en instancias estatales al ser denunciadas por las personas de la comunidad que pudieron sentirse perjudicados.
- Otra de las causas, es el papel de los dirigentes de las organizaciones de carácter político que puede delinear o limitar el ejercicio de la justicia indígena. Así, por ejemplo, en la provincia de Zamora Chinchipe, la organización Zamaskijat tiene una opinión diferente respecto a la justicia indígena, por lo que allí está en discusión el no ejercerla⁹ y se prefiere acudir a la justicia ordinaria.

A pesar de las razones mencionadas, existe el apoyo que se da a las comunidades, que parte de un compartir experiencias, un recordar cómo se hacía justicia, este proceso va de la mano con la formación en temas de derechos y temas organizativos.

Mientras, en las comunidades donde se ejerce justicia y donde se han organizado las Comisiones de Justicia, se ha establecido un procedimiento que está en el Estatuto. Los miembros que la conforman son elegidos durante las asambleas que se dan cada año. Para ser parte de estas Comisiones, las personas a quienes se elige tienen que responder a ciertas características, entre las que se menciona: «un líder que le conozca el pueblo, se elige a las personas para que colabore en ese proceso, los *taitas* y las *mamas* sí se los llama y participan en cualquier aspecto» (Cali 2014, entrevista personal). Estas personas asumirán la coordinación que, en colaboración con otras, pasan a ser los miembros de la Comisión y dependiendo del caso aumenta o disminuye su número.

9 Conversación informal. El presidente de esta organización supo manifestar que «se prefería una coordinación con la justicia ordinaria a ejercer la justicia indígena», 2011.

La durabilidad de la Comisión se da en función de lo que se haya acordado en el Estatuto, así que esta es renovada cada año al igual que los Cabildos.

Cada comunidad tiene su forma de organizar la justicia. Nosotros, en Lagunas, tenemos la Comisión de Justicia. Cada año nombramos el Cabildo y cada año se renueva también la Comisión y a los miembros. La Comisión es parte del Cabildo y se nombra con la comunidad. Por tanto, tiene la facultad y el poder de decidir estos casos. (Vacacelas 2014, entrevista personal)

En la forma de resolver y tratar los casos, también surgen dinámicas diferentes, pero se mantienen los principios de la justicia indígena. Así, por ejemplo, el uso de elementos rituales (el fuego, el agua, las plantas) que son medios usados en el proceso de aplicar justicia.

La manera de nombrar a la autoridad varía según la comunidad. Así, en las comunidades de San Lucas, se conoce más la figura de él o la coordinador/a; cada comunidad tiene uno y es quien se encarga de conocer los casos junto con los otros miembros que la conforman la Comisión. En cada comunidad se resuelven los problemas sin que otra comunidad pueda interferir. En los casos que involucren a personas de comunidades diferentes interviene el presidente de la comunidad, a quien se le llamará para que colabore a resolver el problema.

En las comunidades de Saraguro, en cambio, se reconoce las Comisiones de Justicia que pueden estar integradas tanto por hombres como por mujeres.

En algunos casos, las Comisiones de Justicia son amplias y están conformadas por representantes de los diversos sectores que la comunidad ha identificado, como el turístico, la organización de mujeres, de profesorado, de niñez y adolescencia, etc. En otras comunidades, las comisiones se conforman según el requerimiento de la Asamblea y del alcance y complejidad del caso, llamando incluso a *taitas* y *mamas* de otras comunidades.

También hay procesos diferentes, debidamente fundamentados, para conformar las Comisiones. Entre ellas está, por ejemplo, el caso de la comunidad de Lagunas-Saraguro, cuya Comisión de Justicia tienen un fin práctico:

La Comisión nace desde 2008. Nace porque no existe el conocimiento y neutralidad de los comuneros. Se nombra a la Comisión porque la gente

cuando está no opina, se duerme, se cansa; porque hacer justicia no es fácil, no es de una hora, o de dos horas. Es una noche entera y los comuneros están sin opinar, en vista de eso la propia comunidad ha decidido organizar la Comisión, y en esta tienen que estar personas capaces, entendidas. Todos somos humanos y tenemos defectos, pero aun así hay que ser capaces de ayudar a los demás. Hay que dar el ejemplo, ser correcto para dar ejemplo a los demás. (Vacacelas 2014, entrevista personal)

Se considera que el propósito de hacer justicia no es solo conseguir resolver los casos y dar solución a los conflictos, sino que implica también armonizar a quienes estén involucrados en ellos. La justicia se entiende como un elemento

importante para ayudar, hacer legal la justicia indígena en todos los casos en que uno puede ayudar, aquí mismo entre nosotros y entre indígenas o tal vez con los campesinos. La justicia es la educación que han dado nuestros mayores en cuanto a ejemplo, es lo que necesitamos en la vida, es el *allí kawsay*. [...] lo que busca la justicia indígena es solucionar el problema, busca la amistad y resolver el problema. (Cali 2014, entrevista personal)

Los principios, las normas, o el fin que rigen a la justicia indígena según el pueblo saraguro son los mismos en todas las comunidades. La armonía, el equilibrio, así como la importancia de la verdad son aspectos que resaltan del quehacer de la justicia. Así como el tiempo que se emplea para resolver los casos.

Es ser justo, que salgan bien las cosas, no hacer ni al uno ni al otro, las cosas que se den lo justo, como debe ser. A veces la justicia que hacen es pagada, que no es sano para la persona, la persona tiene que equilibrar bien. Esté contento, feliz, alegre de una resolución del problema, en eso andábamos. La justicia debe ser equilibrada, en armonía. Un problema que se ha suscitado tiene que armonizarse y equilibrarse, el uno y el otro, ni uno quedar mal ni el otro. (Chalán 2014, entrevista personal)

Nuestra justicia no dura años. Si se demora, se demora una semana un mes, pero no más. Nuestra justicia es quedar en armonía con el otro, pero en la otra justicia no, usted sabe que como abogado uno hace lo que dice el papel, a veces son mentiras. La justicia indígena es lo contrario; en la ordinaria, si digo la verdad, soy sancionado, pero la nuestra busca ir resolviendo el problema, esos son nuestros valores y principios: la verdad, la honestidad; en cambio en la otra cultura la verdad es para hundirnos. Eso trabajo yo diciendo que la verdad se debe decir para bien o para mal. (Vacacelas 2014, entrevista personal)

A partir de este entendimiento sobre la justicia, se piensa que el llamado a ser parte de este sistema es un deber moral, es una responsabilidad social, que compromete a quienes asumen ser parte de la justicia ser garantes de estos principios. Los integrantes de estas comisiones son llamados a colaborar con la comunidad por lo que la debilidad o fortaleza del ejercicio de la justicia tiene mucha relación con el compromiso de quienes la conforman y la capacidad de asumir esta responsabilidad con quienes hacen la comunidad.

Para entender la relación que tiene la participación con la mujer en el ejercicio de la justicia indígena, a continuación se hará un acercamiento, desde distintos enfoques, a las diversas propuestas elaboradas. Y también a la conceptualización que el pueblo saraguro hace de la misma.

CAPÍTULO SEGUNDO

PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA JUSTICIA INDÍGENA

Para hablar de la participación de la mujer en la administración de la justicia indígena es necesario primero entender qué es la participación. Este es un tema complejo, tanto al tratar de definirlo en sí como al problematizarlo en el ámbito del concepto del género. Sobre todo, porque los análisis que se han hecho de la participación se han dado en el marco del Estado, y desde ahí se han delimitado las diversas formas de participación de los sujetos como ciudadanos.

En relación con el primer punto, esta complejidad viene dada porque hay un relacionamiento inmediato con la idea de democracia. Este relacionamiento se fundamenta en la tradición discursiva que, desde la configuración del Estado democrático y el escenario político, se ha venido dando al manifestar que la construcción de ciudadanía viene dada por el ejercicio de la democracia mediante la participación.

En consecuencia, el término de participación *a priori* tiene un carácter vinculante con el Estado, ámbito en el cual el ciudadano ha ejercido su derecho a la participación y contribuye al ejercicio de la democracia en términos de representación política. Esta idea se ha constituido como hegemónica según Velásquez y González (2003, 51). Desde el análisis que hacen estos autores para entender la participación y

específicamente la participación ciudadana, manifiestan que es necesario un acercamiento a la discusión entre la democracia representativa y la democracia participativa.

En relación con el segundo punto, el género, este trabajo tratará de vincular el tema de la participación (y sus formas) con las mujeres indígenas¹⁰ de Saraguro en relación con la administración de justicia. Esto implica aplicar una lectura desde un enfoque diferente.

Al respecto, es pertinente la propuesta de Rita Laura Segato. La autora plantea que, para entender la configuración de las relaciones de género, es necesario hacerlo desde lo que ella denomina el «pluralismo histórico». Este procedimiento implica ubicar un modelo universal de lo que es el género, construido en la colonial modernidad; luego analizar el modo en que este modelo universalista, mediante el proceso de intrusión, reconfigura las estructuras jerárquicas del género en el período que ella identifica como preintrusión en las sociedades indígenas (Segato 2011, 30-1). Esta lectura preintrusión permitirá identificar las transformaciones del sistema género, dice la autora:

Es decir, no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno.

Y dentro de estos otros aspectos está también el tema de la participación. Es por ello que para aclarar y arribar a un concepto más amplio de participación, en un primer momento, se hará un breve recorrido sobre la construcción teórica elaborada en relación con la participación y el Estado. En este escenario, se presentan discusiones, algunas de ellas caracterizadas por impugnar el carácter hegemónico con el cual se ha entendido a la participación. En un segundo momento, recogiendo estas propuestas y confrontándolas con el análisis crítico que plantea Segato, se vincularán estos conceptos al escenario de las mujeres en Saraguro y su participación en la justicia.

10 No debe entenderse género como sinónimo de mujer. En este trabajo se trata de analizar la construcción del género mujer en el contexto de la participación en la justicia indígena.

LA PARTICIPACIÓN EN EL MARCO DE LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO

La discusión que se plantea en cuanto a la participación está muy ligada a la idea de Estado y democracia. La participación se posiciona como un elemento fundamental para la constitución del Estado, a la vez, se convierte en un tema de discusión respecto al papel y los roles que desempeñarían los actores involucrados, es decir, Estado y los ciudadanos, la clase gobernante. A lo largo de la constitución del Estado y de acuerdo con los diferentes procesos y cambios sociales, han surgido cuestionamientos y críticas respecto a las formas de participación, así como propuestas para lograr un cambio en la forma de entender y hacer la participación.

Fabio Velásquez y Esperanza González (2003, 58) señalan que:

La noción [de participación] ha adquirido sentidos diferentes según las circunstancias y el lenguaje dominante en cada época. Desde la segunda posguerra hasta mediados de la década del 70 del siglo pasado el análisis de la participación estuvo muy influido por las teorías de la modernización y la marginalidad. Estas consideran que una parte importante de la población, sobre todo en sociedades «subdesarrolladas» o del tercer mundo, vive en condiciones de marginalidad, es decir, en una situación de «invalidez» activa y pasiva que le impide acceder a los beneficios del desarrollo y contribuir a la construcción de la modernidad. Atados a una cultura «tradicional», con bajos niveles educativos y carentes de los medios para organizarse y movilizarse colectivamente de manera autónoma, estos sectores son presa del atraso económico, poco relevantes en lo social y subordinados en lo político.

Siguiendo el mismo análisis en consecuencia, se concibe a la participación como «un antídoto contra la marginalidad» y a partir de aquí se definirán los actores (agentes externos y marginados) para aplicar lo que se establece como «estrategia de incorporación de los marginales al desarrollo». Estrategia que está caracterizada por tres aspectos: que los agentes externos lleven a cabo estrategias de incorporación de los marginales al modelo de desarrollo; que se genera relaciones asimétricas de tipo vertical entre agentes externos y marginados, estos últimos sin capacidad de decisión ni iniciativa; y que la participación se constituya como un «mecanismo de adaptación cultural por medio del cual los marginados se acogen al sistema de normas y valores vigentes» (Velásquez y González, 2003).

Asimismo, estos autores plantean que esta manera de entender la participación fue modificándose a mediados de la década de 1970 y la de 1980, cuando «la teoría marxista de clases y las teorías de los movimientos sociales hicieron una fuerte crítica a esta interpretación» (59). Esta crítica colocaría el «problema de poder» en discusión, puesto que este sería «un nodo clave en la jerarquización de actores y grupos sociales» (59). Entonces se piensa a la participación como intervención puesto que se la entiende como un «proceso social que resulta de la acción intencionada de individuos y grupos buscando metas específicas» (59).

Las características que vendrían a diferenciar esta nueva forma de entender la participación son tres: 1. La participación pasa a considerarse como un proceso autónomo, 2. Se rompe con las relaciones de tipo asimétricas entre los actores, y 3. La participación ya no tendría como objetivo la asimilación, sino que procuraría una transformación del orden (59).

Además de este análisis, que pone en discusión las formas de entender el concepto de participación ciudadana y las políticas y estrategias tomadas desde los Estados, también está el análisis de Orlando Fals Borda, quien ubica en la misma época (décadas del 70 y 80 del siglo XX) el cambio de sentido de la participación, mencionando otro tipo. Fals Borda señala que la participación popular se fue consolidando en el Cono Sur con la influencia de varios actores sociales y desde los contextos políticos particulares de cada localidad y enfatiza que:

La idea de participación popular se fue formando de muy diversas fuentes durante los últimos 30 años y de manera casi espontánea, es decir, sin planeación consciente. Fue saltando casi al azar, buscando medios favorables con personas y grupos receptivos, desde el Concilio Vaticano y Tanzania, con la democracia cristiana chilena, la educación popular brasilera, las escuelas de politología colombiana, los intelectuales marxistas y comprometidos de la IAP, los movimientos regionales y la protesta estudiantil. (Fals Borda 1996, 71)

Según este autor, todo este proceso dejó como resultado que

la definición aceptada luego por la investigación acción participativa (IAP) entendió a la participación como un rompimiento de relaciones de subordinación, dependencia, explotación y opresión establecidas entre sujetos y

objetos, con el fin de construir en cambio relaciones simétricas u horizontales entre ellos. (86)

A partir de esta ubicación contextual, respecto de la cual las décadas 80 y 90 del siglo XX son de importancia para definir los alcances de la participación, vale considerar también la propuesta de análisis de Jorge Jairo Posada, para quien la participación puede ser asumida desde dos enfoques. Desde un primer enfoque, se identifica como «concesión», caracterizada por ser una participación reglamentada y ofertada por el Estado como medio de legitimación, en la que se delimitan los roles y donde básicamente la relación que se establece entre Estado y sociedad civil se identifica porque «el sector dominante concede al otro la posibilidad de participar, suponiendo del otro polo, la pasividad, la aceptación y la gratitud» (Posada, 1997).

En ese mismo sentido, de la participación como concesión, Molina plantea que ello respondería a una «política de incorporación», al decir que la participación social se ha entendido como un instrumento para lograr la incorporación de los marginados a la vida pública; pues «en la década del 60, en América Latina, la participación fue concebida como el instrumento más apropiado para lograr la incorporación de los sectores marginados de la sociedad latinoamericana a la dinámica del desarrollo» (Molina 2005, 18). Por lo tanto, la participación en este contexto no podría llegar a modificar las relaciones de poder, pues es el Estado el que otorga los espacios, las formas y determina los niveles de relacionamiento con la sociedad civil. En consecuencia, la participación puede convertirse en un instrumento meramente discursivo (18).

Desde este enfoque, de los ciudadanos como entes pasivos, se entiende la participación como la vinculación entre el Estado y el ciudadano, según el cual el Estado es quien marca la pauta de estas relaciones participativas. En este marco, se hace énfasis a la participación ciudadana, política, pública, democrática y su ejercicio se ubica en el ámbito de lo público. Para términos de referencia en este trabajo, se denominará «enfoque tradicional».

Entre las definiciones de la participación pública y ciudadana están las siguientes: la participación pública se entiende como «la vinculación de individuos o grupos que son positiva o negativamente afectados por una intervención propuesta (por ejemplo: un proyecto, un programa,

un plan, una política) sujeta a un proceso de toma de decisiones, o que están interesados en ello» (André 2006). Entre los objetivos que se plantea conseguir por medio de este tipo de participación es lograr la toma de decisiones a escala local, dar poder a las comunidades y generar un buen gobierno.

En la misma línea sobre la participación ciudadana, Guillén, Sáenz, Baddi y Castillo (2009, 179) señalan:

Actualmente, el término de participación es utilizado para explicar la incidencia de los individuos y grupos sociales en las diferentes etapas en las que se resuelven asuntos de interés público, es decir, en la consulta, discusiones, planteo de propuestas, y todo tipo de actividades que en las cuales interrelacionan el Estado y los ciudadanos para el progreso de la comunidad. [...] Participar no es solo colaborar, ni opinar sobre una determinada actuación. Participar supone una determinada actuación. Participar supone un plus de voluntad de intervención, un sentimiento de pertenencia colectiva, a una ciudad en este caso.

Desde un segundo enfoque, según Posada (1997), la participación es entendida como una conquista, ya que se caracteriza porque surge de las necesidades de organización de las mismas comunidades, donde «la palabra participación tiene una connotación fuerte, activa, práctica: ella es, de hecho, una conquista, una lucha por derechos, negados por mucho tiempo». Al definir la participación como una conquista, Posada (1997) reconoce que detrás hay un proceso social en el cual se construyen y desarrollan «pequeñas acciones», por lo que la participación no puede ser instaurada o impuesta mediante un marco jurídico.

En consecuencia, surge una crítica a la forma tradicional de entender la participación, y se identifica que la participación, entendida como concesión, genera una situación en la cual se asimila o se pretende una integración de los sujetos o grupos sociales que están en un estado de exclusión (Velásquez y González 2003) o marginación (Molina 2005).

Esto pone en evidencia un continuo, pero no fácil proceso de cambio y de contenido, sobre todo si consideramos que la participación ha estado ligada a los preceptos de la democracia representativa, en que se deja a los ciudadanos, a las personas, como un elemento pasivo, cuyo rol se limita a la elección de sus representantes dentro de la lógica hegemónica de participación que se ha mantenido.

Por lo que el giro que se da a la interpretación de la participación, mediante el proceso que han mencionado Fals Borda (2006), Molina (2005) o Velásquez y González (2003), se basa en considerar el potencial organizativo y constructivo de la sociedad, que más allá de un querer ser integrado entiende a la participación como una forma de incidir desde la emancipación.

Además, este segundo enfoque de la participación como conquista, reconoce que la participación ha estado caracterizada por las relaciones unidireccionales Estado-sociedad civil, es decir, se han establecido tipos de participación que, según Múnera (citado en Molina 2005) pueden ser: subordinada, delegatoria, concesionada o emancipadora.

Desde esta última, se plantea la posibilidad de reconocer a la participación como una construcción social (Posada 1997), en que las personas se construyen como sujetos políticos y actores de cambio, a quienes se les permite tener un carácter activo que puede llegar a cambiar las condiciones de poder. En consecuencia, la participación trata de ir de la asimilación a la intervención (Velásquez y González 2003). La participación entonces tiene un carácter vinculante a la movilización social, cuyos objetivos trascienden la integración o la incorporación.

Uno de los aportes de este enfoque es que se reconocen otras formas de producir y nombrar la participación. A saber: popular, social, comunitaria y la ciudadana; esta última reconfigurada desde el reconocimiento del contexto local en el que se genera y, aunque sigan en el ámbito de intervención en lo público se ve modificado el quehacer participativo donde la situación histórica, política y social son importantes.

En este análisis, se resalta la importancia de reconocer el papel de los sectores sociales, que en sus planteamientos reflejan la necesidad de cambiar las normas de participación que se han caracterizado por permanecer en el ámbito discursivo, en el ámbito asistencial (Molina 2005).

Una de las propuestas que plantean Velásquez y González (2003) para entender la participación, sobre todo, su carácter hegemónico, es que se debe contemplar la manera como se ha entendido la democracia, para la que, según su análisis, se reconocen dos tipos: la representativa y la participativa.

El carácter hegemónico de la democracia participativa viene dado por tres aspectos. El primero hace referencia a que la fortaleza de la

democracia está vinculada al procedimentalismo, es decir se da fuerza a la elección de los gobernantes; el segundo hace referencia al crecimiento de la burocracia, y el tercer aspecto da énfasis a la representatividad como única fórmula para la toma de decisiones (Velásquez y González 2003).

Este carácter hegemónico se va impugnando precisamente porque en sus tres aspectos hay interrogantes que no están claras: por un lado, se evidencia una suerte de agotamiento en los procesos electorales, y por otro, que estos procesos electorales no dan respuesta de la diversidad existente; la burocracia se enfrenta a cuestionamientos sobre su capacidad de respuesta en la gestión pública y finalmente «la representación política no da cuenta de la las identidades minoritarias» (Velásquez y González 2003, 26).

Por tanto, esto posibilita que se plantee una nueva forma de democracia: la democracia participativa que se la entiende

como forma de perfeccionamiento de la convivencia humana. Según tal concepción, la democracia es una nueva gramática de organización de la sociedad y de su relación con el Estado. Uno de los puntos de partida de este nuevo concepto sustantivo de democracia es el reconocimiento de la pluralidad humana y el rechazo a toda forma homogeneizadora, única, universal de organización de la sociedad. (54)

Entonces, la participación ciudadana puede ser entendida como un proceso de intervención social (Velásquez y González 2003), puesto que la intervención pretende modificar el carácter homogeneizante que había caracterizado tanto a la democracia representativa como a la participación, y al hacerlo se reconoce que esta tiene un alcance mayor en cuanto a organización e incidencia social y política, pues da a la actuación colectiva un carácter de autonomía que concentra sus esfuerzos en la incidencia.

Al entender la participación como producto de un proceso social (Posada 1997 y; Velásquez y González 2003) que busca la transformación, se reconoce también que involucra procesos de aprendizaje y formación y que los cambios que se produzcan se ven reflejados tanto a escala individual como colectiva (Molina 2005, 17). El aprendizaje de la participación se da precisamente al hacerlo, al involucrarse en la cotidianidad. La participación es una construcción social que pasa por

un proceso de aprendizaje y consolidación discursiva, que puede proyectarse como una propuesta emancipadora que requiere y pretende el cuestionamiento y la irrupción en las relaciones de poder.

Otro de los aspectos que se plantean en el análisis de la participación son los escenarios en los que se inscribe, especialmente, la que se ha denominado «participación ciudadana» y la «política» y se ha mencionado superficialmente el ámbito en el que operarían. Por lo que otro de los temas que pone en debate este análisis es respecto a los niveles o grados de participación.

Al respecto, Leopoldo Múnera (citado en Molina 2005, 18) plantea que la participación no debe medirse en función de mayor o menor, ni de entenderla como ficticia o real, puesto que al hacerlo solo replica el pensamiento democrático liberal en el que «la participación tiende a ser considerada como un valor absoluto en sí misma y como uno de los pilares de la legitimidad del Estado, de los partidos y de los movimientos políticos.

Por ello plantea que la participación debe ser entendida como

una situación en conflicto en la que confluyen diferentes valores. Consideremos esa situación en conflicto como el ámbito donde se confrontan diversos actores; como el espacio donde circulan los ciudadanos entre la sociedad civil y el Estado, donde se vinculan los individuos y los grupos sociales a la esfera política. (Molina 2005, 18)

Entonces, si la participación se da en función del contexto donde se desarrolle, se deben considerar otros factores para reconocer las formas de participación dentro de la situación en conflicto, que posibiliten identificar estos valores diversos y reconocer el bagaje colectivo desde el cual se construye y se apropia la conceptualización y el hecho mismo de la participación.

Para poder dar prioridad a este bagaje colectivo, Jorge Jairo Posada, desde la participación comunitaria, señala que entender la participación como una cosa dada, como algo positivo en sí mismo, ha limitado analizar los intereses que la promueve y los objetivos que busca, también ha impedido analizar el tipo de participación que se concede (Posada 1997). La importancia de este planteamiento radica en que se cuestionan las relaciones asimétricas que se pueden dar; posibilita entender la participación comunitaria con un significado político y le otorga un

potencial emancipador. Este mismo autor señalará más adelante que es necesaria una negociación cultural para llegar a entender las implicaciones de la participación según el contexto cultural.

Hasta el momento, se ha identificado la participación como producción social, se ha reconocido su alcance emancipador y ha sido sujeto de diferentes adjetivaciones (pública, ciudadana, social, comunitaria, etc.). Teniendo en cuenta que la participación no debe ser considerada en función de «mayor o menor», se hace necesario plantear una inquietud respecto al ámbito en el que operaría cada tipo de participación. Hasta el momento la participación es evidente en el ámbito público ¿qué pasa entonces con la participación en el ámbito privado? ¿Cuándo y por qué se establece que de acuerdo con el tipo de participación le corresponde un determinado ámbito?

Caben estas preguntas puesto que el trabajo que aquí se presenta está vinculado precisamente con un tipo de participación que, al estar ubicado en lo que se entiende como el ámbito de lo privado, no se ha reconocido su potencial político ni su aporte a la construcción intercultural en relación con la participación, así como tampoco a los sujetos que están en este ámbito.

Corresponde aclarar que se ha establecido, desde el enfoque tradicional, que la participación, por lo menos la política y ciudadana, es posible únicamente en el ámbito de lo público, es decir, en el escenario de las relaciones con el Estado y su institucionalidad, donde se garantiza la democracia, donde se hace posible el acceso a lo público de los actores sociales por medio de una normatividad y unos parámetros dados.

Mientras que, desde el enfoque no tradicional, la participación ha atravesado una reconfiguración puesto que desde la participación social, comunitaria y popular se pone en evidencia aspectos que, perteneciendo al ámbito privado irrumpen en el ámbito de lo público mediante una serie de procesos y estrategias organizativas.

EL ÁMBITO PÚBLICO Y PRIVADO

De los varios análisis que se presentan, Molina plantea que, el tipo de participación determina el ámbito en el cual se ubica. Para la autora, la participación comunitaria y la social están en el ámbito de lo privado, mientras que la participación política y la ciudadana se ubican en el ámbito de lo público, no especifica claramente, sin embargo, las razones

de esta división. Pero Nuria Cunill, por su parte, hace esta distinción y distingue también entre participación política, ciudadana, social y comunitaria. Las explica así:

La primera hace referencia a la intervención de individuos u organizaciones en la esfera pública en función de intereses globales (bien común). La participación ciudadana opera igualmente en la esfera pública, pero en función de intereses particulares de cualquier índole (territoriales, corporativos o gremiales, entre otros). La participación comunitaria alude al esfuerzo de una comunidad territorial para mejorar la calidad de su hábitat y, en general, de sus condiciones de vida mientras que la participación social se refiere más bien al agrupamiento de personas y grupos con intereses similares con el objeto de reivindicarlos, defenderlos o negociarlos. Estas dos últimas modalidades, a diferencia de las anteriores, operan en la esfera privada. (Cunill, citado en Velásquez y González 2003, 60)

Para Cunill, la participación ciudadana «implica la intervención de los ciudadanos en actividades públicas en tanto portadores de intereses sociales» (Cunill 1991, 56). Esta participación relaciona tres tipos de intereses: público (involucra al Estado y su administración), privado (de la sociedad civil) e interés difuso (que involucra a los dos anteriores en términos de «bienes jurídicos») (49). De esta identificación de intereses se puede definir el ámbito público y el privado, pues, por un lado, la participación social, según la misma autora, implica la organización para defender sus intereses sociales (lo social se entiende como aquello que hace posible la vida) (Cunill 1991), se entiende a la participación social como un estado más no como una actividad, un «sentirse parte de» que tiende a la consecución de recursos, y en la participación comunitaria se mantiene una relación con el Estado de tipo asistencial: es receptora de la «ayuda». Ninguna de las dos supone la intervención en una actividad pública.

Entonces, el ámbito de lo público se refiere a la gestión y administración del Estado en relación con los intereses globales de la sociedad y la participación de los individuos, en este ámbito, los define como ciudadanos. La esfera de lo privado sería todo aquello que no llega a ser de interés global o social; se quedaría por tanto en el marco del interés particular.

En síntesis, la participación es un hecho, es una actividad que requiere de la organización de las personas y que esta a su vez permite

la consecución de objetivos o metas establecidos. En términos de la democracia participativa la participación ciudadana y la política posibilitan la relación entre el Estado y la sociedad, y como se ha visto, para hacerla posible se construyen canales de actuación.

Por otro lado, otros tipos de participación como la comunitaria y la social, se entienden como una irrupción a la forma tradicional de participación, significa la ampliación de esta hacia otros actores y localidades. Implica también hacer evidente una situación de asimetría que se ha dado por la participación ciudadana y política.

Sin embargo, todo este análisis respecto a la participación se hace en relación con la figura del Estado, incluso aquel análisis que se muestra como irruptor a la noción hegemónica. Es a partir de ese orden desde el cual se sigue discutiendo los alcances y las formas de participación.

LA PARTICIPACIÓN DESDE LA CRÍTICA FEMINISTA DECOLONIAL

Con el fin de enriquecer el análisis sobre la participación desde una perspectiva crítica y desde un análisis decolonial, es importante en este acápite considerar la propuesta de Rita Segato, pues su análisis parte de reconocer un contexto histórico a partir del cual se pueden identificar los factores y elementos que posibilitan la aplicación de un modelo universalista con el que se han definido las transformaciones en la vida de las comunidades, lo que ella denomina «mundo preintrusión» (Segato 2011). Este análisis resulta importante, pues se evidencia la relación entre la construcción de género y los ámbitos de la participación.

Cabe señalar que su propuesta parte de una crítica al feminismo occidental, pues el género también se inscribe como un elemento que viene del modelo occidental a partir del cual se analizan las relaciones de género y que en consecuencia no logra ver otras nomenclaturas respecto a este.

Esta autora ubica que el sistema de la modernidad colonial ha impuesto un modelo universal de organización del género de tipo binario, donde ya existía una organización jerárquica basada en la dualidad. En consecuencia, esta intrusión de modelo binario rompe las relaciones jerárquicas de las organizaciones indígenas, modificando la importancia política y participativa que ambas tenían (Segato 2011).

Pero ¿cómo se entiende esta propuesta o cómo se relaciona con el tema de la participación? La autora identifica que, entre las consecuencias

de la colonial modernidad, al aproximarse al género en las organizaciones indígenas, se modificó también las relaciones de participación, sobre todo los escenarios que la posibilitaban. Lo explica así:

Cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Es por eso que hablo, en el título, de verosimilitud: las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Este cruce es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden superjerárquico, debido a los factores que examinaré a seguir: la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extracomunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado. (Segato 2011, 17-48)

De estas consecuencias hay que resaltar dos como las más importantes: la universalización de la esfera pública y la privatización de la esfera privada; y la universalización de uno de sus dos términos, que es «público». Además, que al modificarse estas esferas también se ven modificadas las relaciones entre los sujetos que las habitan.

Para Segato, lo público y lo privado tiene su anclaje en un momento histórico que precede al momento de constitución del Estado. Así lo público y privado son parte de un modelo universalista que privilegia lo público y se constituye por su fuerza política, económica y de decisión, mientras que lo doméstico queda en un segundo plano, pasa a ser despolitizado. Si la esfera doméstica era el escenario de participación desde el cual la mujer (o cualquier sujeto que se inscribiera en él) estaba presente en las decisiones importantes de su comunidad ahora esta se ve desvalorizada (Segato 2011),

Entonces, si el concepto de participación ha estado mayoritariamente sujeto a lo que se entiende como público, ¿cuál es la posibilidad de que se produzca o se reconozca otro tipo de participación cuya

relevancia implique una actuación desde lo doméstico y que esto a su vez suponga poner en diálogo la exigibilidad de la participación política desde un ejercicio de participación comunitaria?

Para dar respuesta a esta inquietud, es relevante indagar en la conceptualización que da el pueblo saraguro a la participación. Y en este entramado conceptual vivencial identificar los elementos claves que permitan el reconocimiento de esa otra forma de hacer participación y sobre todo entenderla como potencial de repolitización.

LA PARTICIPACIÓN DESDE EL PUEBLO SARAGURO

Participar también sería participar de lo que uno siente. Ayudar con ese sentimiento que ellos sienten, que vamos a dar la mano, y uno también siente que debe ayudar. Si el otro se siente sufrido, se siente dolido a veces cuando fallece alguien, entonces se da la mano es compartir. Eso sería. Colaborar es prestar servicio, ayudar donde se puede, donde nos toca colaborar y ayudar, dar la mano en lo que se pueda. (Cali 2014, entrevista personal)

Este texto se propone contribuir al entendimiento de tres aspectos relacionados con la participación: la construcción de su concepto desde las visiones el pueblo saraguro, las particularidades de la participación de la mujer en la administración de justicia indígena y las consecuencias de esta en tanto representa una irrupción al carácter hegemónico (universal) de participación.

En este sentido, entender la manera en que un pueblo, una sociedad significan un hecho social, es relevante en la medida que refleja su capacidad constructiva y, por otro lado, es una manifestación de la capacidad que tienen para irrumpir en el conocimiento generado desde el pensamiento hegemónico.

Tal como lo explica Posada (1997, 15), es importante conocer cómo cada pueblo construye los significados y estos a su vez construyen prácticas, pues:

Las palabras no son solo abstracciones, ellas se encuentran ligadas al quehacer práctico de los seres humanos. El sentido de las palabras está relacionado con la praxis social. En el caso de la participación, este significado puede ser visto: como un medio para justificar o legitimar decisiones, o también como una forma de mejorar la gestión abaratando los costos; o, como un proceso donde se va aprendiendo a decidir, a orientar la vida.

Para este mismo autor es importante entonces considerar la participación desde un enfoque intercultural:

La participación requiere de la negociación cultural; es imposible realizarla si se conciben a los padres y madres y a la comunidad como desposeída de saberes y de una cultura. Todos tienen saberes y todos pueden aportar. La importancia de este enfoque radica entre otras cosas en que permite el reconocimiento y validación de los saberes construidos desde las diferentes prácticas sociales (laboral, familiar, comunitaria, etc.). El diálogo de saberes y la negociación cultural se convierten en una herramienta para la reconstrucción de los saberes populares, para su enriquecimiento y complejización. (Posada, 1997)

De acuerdo con lo citado, se puede considerar que el pueblo saraguro ha construido un saber respecto a la participación que se nutre de dos consideraciones: a) en tanto pueblo indígena, se sitúa en la historicidad como sujeto excluido por su diferencia y desde aquí se entiende a la participación como la organización social que posibilita la lucha y la movilización para la consecución de sus derechos y la justicia social; y, b) en el hecho de que la participación se construye al interior de la comunidad, donde es definida como: colaboración y logra la apropiación e identificación con la comunidad; por lo tanto, la participación (política o no) se amplía a todas las personas.

Se deben considerar estos dos contextos de forma simultánea, pues permiten entender que, en el proceso de la participación, entendido como construcción de la organización social desde su historicidad como pueblo, la mujer ha estado vinculada permanentemente desde diferentes acciones; y porque al entender la participación como colaboración permite identificar los elementos que posibilitan la accesibilidad de las personas a ámbitos que pudieran entenderse como específicos de un solo género.

LA PARTICIPACIÓN COMO UNA PRÁCTICA HISTÓRICA

Al hablar de participación de las mujeres con las personas entrevistadas, especialmente aquellos que se reconocen como mayores, apelan a la memoria y se posicionan en una época marcada por las movilizaciones, los enfrentamientos contra los mestizos y la policía, las incautaciones de queso y el tráfico de alcohol. En este contexto, sitúan a las mujeres como compañeras activas que colaboraban, participaban y apoyaban en

las movilizaciones y en la organización de estas. Aquí se hace evidente el relacionamiento con la justicia, pues en este contexto las mujeres participaban denunciando, junto con los hombres, las injusticias mediante las manifestaciones.

Las mujeres y hombres lideraban y organizaban las actividades de protesta y de apoyo a las personas que estuvieran en estas movilizaciones, desde la protesta en sí misma hasta la preparación y reparto de alimentos para los manifestantes. Y en esta dinámica participativa, la mujer tiene protagonismo relevante, su actuación está presente en la memoria colectiva del pueblo saraguro. Una de las mujeres que es reconocida como autoridad, como *mama*, cuenta, recodando, como ella junto con otros comuneros habían luchado contra los policías y los blancos:¹¹

Si colaborábamos antes, en marchas, reclamando al gobierno, cualquier cosa. Sabíamos hacer paro, un año vinieron los policías, nosotros estábamos ahí. Botaron gas, hicieron rodar, todo eso. Nosotros no podíamos ni respirar (risas) Después nosotros también nos levantamos cogimos piedras, palos y seguimos a los policías mandamos [sacando] a ni sé dónde. Ya teníamos rabia de por qué venían a botar gas adrede. Así plantábamos nosotros. Sí luchábamos bastante. Cuando hay ladrones, antes cuando había otro presidente hemos reclamado algo. Por ejemplo, una vez mataron a una señorita en el Cañi, ahí también cogimos a los matones y hasta ahora están presos y así hemos reclamado. No hemos dejado nomás que se haga [injusticia]. Los blancos mismo, otra: los Espinosas, creo mataron un hombre de Puruchuma, eso también reclamamos; no podíamos coger pero sabíamos estar escondidos dentro del chacra para esperar a que llegue a la casa para coger al matón. Cogemos y mandamos preso también, si hemos luchado por el pueblo. Por el problema de la cuajada mismo hemos luchado hartísimo. Eramos negociado [negociantes] primer tiempo en 1972 creo, yo primerito era negociante de cuajadas. Producto propio de nosotros; y los mestizos eran negociantes ellos habían puesto sacar tarjetas que iban a negociar quesillo [permiso ante las autoridades], nosotros no sabíamos nada. Yo bajé cargando harto quesillo para entregar y nos cogen [...] un poco el policía me pegó, después me [en]cerraron y así hicieron. No dejaron reclamar, pero no nos dejamos. Mi esposo se fue a Loja denunció a la presidencia y así hemos ganado nosotros. Ahora hay bastantes indígenas aquí en el pueblo antes solo mestizos era, así hemos pasado. (M. R. Sarango 2014, entrevista personal)

11 Usa «los blancos» para referirse a las personas no indígenas.

Es preciso entonces acceder a la memoria colectiva, desde la cual se reconoce que la participación de las mujeres en los diversos momentos álgidos que, como pueblo, vivieron. Los *taitas* y *mamas* del pueblo saraguro recuerdan que, desde la década de 1960 hasta 1990, el pueblo indígena participó en varias marchas donde estaban inmersas las mujeres de manera importante y se reconoce en ellas una actitud luchadora y fuerte.

Taita Sergio Sarango de la comunidad de Pichig, en San Lucas mediante su historia de vida, señala que, desde los años 60, él ha participado en la organización de la comunidad y recuerda específicamente que durante algunas manifestaciones las mujeres también acompañaban y, tratando de encontrar esa característica en las mujeres de ahora, encuentra más bien, diferencias:

Antes había muchas más [mujeres] y también eran más duras, ahorita están más inútiles. Más duras eran las mujeres, ahora mi mujer también está mayor. Antes las mujeres tenían más valentía, iban a cogerlos presos [a quienes eran denunciados]. Se bajó [la incidencia de] las mujeres, ya se hicieron viejas. Las jóvenes ya no son así, ahora no más, algunas hay, algunas mayores. En la justicia indígena siempre había más mujeres, más mujeres escogemos para que ayuden a resolver, hay más capacitaciones para ellas, varias tienen su capacitación, su título, las mujeres por eso están ahí. (S. Sarango 2014, entrevista personal)

Al estar inmersas en los levantamientos y movilizaciones, las mujeres constituyen una fuerza que, desde su presencia, por su imagen y por su ser mujer, impide que se comentan atropellos en su contra. Por lo menos se predispone al diálogo con la fuerza pública; no así lo hombres contra quienes se arremetía directamente.

Otras mujeres han participado desde hace años mismo, cuando había levantamientos. En esos levantamientos venían con la comida o venían a cocinar donde estaba el levantamiento, o en otras veces se reunían por la tarde. Que nosotros tomemos el camino, porque a los hombres poco les hacen caso, las autoridades decían, o vienen una patrulla y les golpeaban a los hombres: «¡quiten, quiten de aquí!», decían. Entonces las mujeres nos poníamos adelante y entonces no nos podían empujar ni desalojar rápido de la calle, ahí nos tenían parados, pero tampoco nos podían sacar de allí y de esa manera hemos venido participando, no tenemos problemas para participar. (Ceraquive 2014, entrevista personal)

El aporte de las mujeres en la lucha social se reconoce y se recuerda como aspecto decisivo para la comunidad, pues, al enfrentarse con la fuerza pública, las mujeres eran las menos agredidas (por considerarlas débiles), o más respetadas (por el hecho de ser mujer), mientras los hombres eran agredidos y encarcelados (S. Sarango 2014, entrevista personal).

Por otro lado, Carmen Cali (2014, entrevista personal) también recuerda que la participación de la mujer ha venido desde décadas atrás, pero reconoce también que, al cambiar los tiempos, la participación de la mujer ha reducido: «En ese tiempo, había más injusticia y como uno se tenía ese sentimiento de que no todo debe ser así, nos organizábamos y empezábamos a ayudar, ahora con decir que “no hay tiempo”, que “ya no estoy dentro de la organización”, “ya no quiero y ya”, no tenemos esa voluntad para participar».

La organización, la lucha y la participación en estas movilizaciones es un primer momento en el cual se reconoce la participación de la mujer, un segundo momento es al relacionarla con la justicia indígena. Pero aquí se evidencian dos puntos de vista, aunque no opuestos, pero sí diferentes: aquellos que sostienen que la mujer ha participado en la justicia indígena desde el inicio y los que sostienen que su participación está relacionada con los cambios constitucionales de la década de los 90.

Para los *taitas* y *mamas* la mujer ha estado relacionada y participando en la justicia desde un inicio, es decir, desde que se dan problemas en la comunidad o desde que surgen conflictos que vienen de fuera:

Igual, desde antes que inició en la justicia indígena va valorando, y colabora también dentro de las autoridades. Sí, se ha visto que antes había más mujeres para ayudar, para hacer más cosas, había más fuerza. Por ejemplo, se coge, a una persona, a un hombre que robaba; la mujer tenía valentía para poder agarrar y coger y entregar; no más bien el hombre. Si había una pelea, la mujer ha estado en todos los casos. Antes, por ejemplo, había el problema del aguardiente, decían que los hombres mucho bebían, y entonces la mujer tenía más fuerza para ir a reclamar. Entonces eso también hemos logrado, ahora no se ven esos casos. Y así viendo a las mujeres los hombres tienen miedo, se van a otro lado y si nos ven a nosotras de lejos se esconden; ya no toman, eso sí se ha logrado bastante, se ha ahuyentado, aunque no todo, pero sí se ha aminorado [el alcoholismo]. (Cali 2014, entrevista personal)

En la comunidad de San Lucas también se identifica que la mujer ha estado participando en la justicia indígena desde el inicio. La presencia de la mujer resulta imprescindible, puesto que, como se señalará más adelante, ellas aportan en la justicia porque «pueden ver otras cosas que los hombres no».

La participación de la mujer en la justicia indígena es muy interesante y hay bastante participación, porque quizá sin la mujer hay cosas que no se pueden solucionar, tiene que haber la presencia de la mujer para poder solucionar algunos problemas que existen; la mujer desde que se dio la justicia indígena, ha venido involucrándose desde un inicio, yo hablo de San Lucas, donde sí hay participación. (Salinas 2014, entrevista personal)

El otro punto de vista manifiesta que la participación de la mujer en la justicia se relaciona con los cambios constitucionales. Se señala que el proceso participativo de la mujer tiene como fecha referencial la década de 1990, a partir de la cual la mujer logra un mayor protagonismo en el aspecto organizativo, en los Cabildos, en sus comunidades y que, al amparo de las normas constitucionales, ejercen su derecho y se amplían sus escenarios de participación. Pero señalan también que, en la década del 2000, esta participación se consolida, según se manifiesta:

Las mujeres han participado siempre, lo que pasa es que no muchas veces han sido escuchadas. Porque de reclamar siempre ha habido, pero pienso que en esta última década que estamos pasando del 2000, en adelante, desde ahí sí ha habido mayor presencia de la mujer en reclamar con más fuerza todo esto. Especialmente desde finales de la década de los 90 a principios de 2000 creo, que fue una temporada cuando la mujer empezó quizá a querer buscar protagonismo también y a buscar espacios a reclamar. (Minga 2014, entrevista personal)

Este reclamar de las mujeres no es un proceso aislado, aunque sí repercute en la forma en la que cada pueblo asumió el tema de los derechos. Reconocen que después de 1990 hubo algunos años de quietud. Como recuerda Rosa Tene, durante los años 1992-1995 hubo una suerte de pérdida como pueblo y que en la zona del sur del país con el apoyo de la CONAIE y otras organizaciones,¹² empezaron a trabajar

12 Entre las que se mencionan están: Fundación Kawsay, Sendas, Sabia Roja, Fundación GAMA de Azuay, la Universidad Amawtay Wasi, Fundación Rosa Luxemburgo, UNIFEM.

nuevamente con el fortalecimiento de los derechos y, además, se dio paso al tratamiento del tema de género.

Nosotros nos metimos a trabajar en temas de derechos, el tema de género y todo eso claro desde el levantamiento indígena de 1990 y 1992 con Luis Macas al frente con la CONAIE, y eso en cambio fue una reivindicación como pueblos, porque como pueblos indígenas habíamos sido marginados, invisibilidades como pueblo, entonces creo que esos levantamientos sirvieron para hacernos sentir como pueblo, y luego dentro de ese pueblo interno ocurrió, en cambio en la reivindicación cultural, género, especialmente el tema de la mujer. (Tene 2014, entrevista personal)

En este proceso señalado por Tene, diferentes organizaciones no gubernamentales inciden en el territorio y también por medio las organizaciones de sus comunidades. Este segundo punto de vista está marcado por la formación académica, temas discutidos en talleres, congresos y encuentros, entre otros espacios.

Entre los temas que promueven en estos encuentros están el de los derechos colectivos y de género, que ponen en análisis temas relacionados con la situación de la mujer: situación de violencia de género, situación de discriminación, situación de desventaja política.

La recepción de este proceso de formación tanto en las organizaciones como en las mujeres es positiva, algunas de las cuales manifiestan que, a partir de esto, su papel participativo se ha potencializado más, especialmente el de las mujeres que ya habían estado involucradas en estos procesos de formación.

Entre 2010 y 2011, empezamos aquí un proyecto con Naciones Unidas, que tiene un programa anexo para la mujer. Ahí trabajaba María y ella hizo el proyecto aquí justamente con este tema con el que estás trabajando, cómo podemos fortalecer la participación de la mujer en la justicia indígena. El programa duró un año. A partir de ese programa, aquí la justicia se fortaleció bastante con la participación de la mujer. Bueno, no era la primera vez, lo que se fortaleció sería el término porque ya venía participando la mujer. Pero quizá no tenía este marco teórico de conocimiento. A partir de este curso se capacitaron las mujeres, entonces hubo mucha vinculación con la justicia. (Lozano y Tene 2014, entrevista personal)

Entonces había capacitación a hombres y mujeres de parte de Noemí Gálvez, que se empeñó en dar talleres. En todo 2009 se dieron talleres, hubo varias capacitaciones para poder conocer los derechos comunitarios de la

constitución para la justicia indígena y ahí se explicó claro y pudimos también en asambleas comunitarias socializar eso. (Albuja 2014, entrevista personal)

Esto conduce a que se entienda a la participación de dos maneras distintas: desde un primer enfoque, la participación de la mujer se entiende como un proceso marcado por la historicidad, que forma parte de la vida en la comunidad y que se va aprendiendo en el camino y que además está inserta en la lógica que marca la comunidad; y, desde el segundo enfoque, se identifica a la participación de la mujer desde el argumento de los derechos específicos de las mujeres y de las modificaciones en las lógicas comunitarias. Esto no necesariamente implica un detrimento en la forma de participación de la mujer, pero sí difiere en los procesos en cómo ellas reclaman el participar y los cambios que se suscitan en la relación con los hombres al momento de ejercerla.

A la par, el fortalecimiento de la justicia indígena (como derecho de los pueblos y nacionalidades) en Saraguro también se relaciona con el proceso de reivindicación de derechos indígenas y de fortalecimiento de las identidades que toma fuerza en la década de los 90 y que crea oportunidades para el intercambio de experiencias con los pueblos kichwa del norte del país, para el trabajo con organizaciones y líderes del movimiento indígena regional y nacional y también para recibir recursos de varias ONG orientados a la reflexión y capacitación sobre la justicia indígena, el pluralismo jurídico y la normativa legal bajo la cual ejercen el derecho a la justicia propia. Además está la amplia experiencia acumulada de sus propias autoridades comunitarias que encuentra una base legal para su consolidación con la promulgación de las Constituciones Políticas de 1998 y de 2008.

En esta etapa de formación y preparación, se conjugan dos procesos diferentes: la participación de la mujer en el espacio comunitario, reflejado ampliamente en el ámbito de la justicia desde sus diversos roles, y la participación como derecho que, a ejercerlo también en el espacio público, reconocido tradicionalmente como el «espacio de los hombres».

Sin embargo, una de las problemáticas que enfrentaban estos procesos de formación era el hecho de lograr que las mujeres dejaran sus actividades cotidianas para asistir a estos cursos, talleres, reuniones, los que

en algunos casos duraban más de un día. Las mujeres se enfrentaban dentro de sus hogares para llegar a acuerdos y cambios en las dinámicas del hogar (cuidado de los hijos, quehaceres domésticos, actividades productivas, etc.) y así poder asistir a los talleres y reuniones.

La motivación y la experiencia que queda en ellas, sobre todo de conocer la realidad de otras mujeres, por medio de estos talleres organizados por diversas entidades resultan ser «una cosa bonita porque es la oportunidad, los retos de la vida a veces son fuertes: dejar la casa, pues no se llega a acuerdos con el esposo, salir a disgusto de ellos, no ha sido fácil, pero cuando uno se tiene esas ganas, siempre digo, nadie puede dar lo que no tienen» (Fares 2014, entrevista personal).

Estos procesos de formación promovidos por las ONG tuvieron resultados favorables puesto que permitieron que entre las mujeres diversas se conocieran y pudieran comparar su situación y trabajar propuestas de cambio; es decir, conformar una red de mujeres que pudieran discutir temas de su interés, articular y presentar sus propuestas, así también consolidarlas y fortalecer su capacidad de participar en eventos regionales y nacionales en los cuales expusieron sus demandas y reflexiones.¹³

Estas experiencias de formación y capacitación han reforzado las iniciativas que las mujeres habían tenido, y en otros contextos estas capacitaciones ayudaron a establecer un discurso político en las mujeres en relación con sus derechos. Aunque estos procesos de formación no fueron permanentes motivaron la acción de las mujeres que, fuera de estos espacios, continúan por cuenta propia.

Entonces, por lo señalado anteriormente, tanto desde la memoria de *taitas* y *mamas* donde se hace evidente una participación constante, como desde la relación con instituciones en que la participación es fortalecida desde el argumento de los derechos, la mujer representa un papel importante y se recalca que su presencia fue y es una ventaja para la comunidad, su historia y su proceso.

Todo este conjunto de factores lleva a la discusión acerca de ¿qué tipo de participación es la que está reclamando la mujer? Especialmente cuando, desde el discurso del derecho, se pone de manifiesto la necesidad de promover espacios de participación. Lo que a su vez lleva a

13 Al respecto se pueden revisar algunos trabajos en los que se recopila las diversas demandas de las mujeres: Lang y Kucia, 2009 es uno de estos.

plantear la pregunta acerca de si la comunidad posibilita espacios en los cuales se garantice la participación de la mujer.

Hay que entender que, si bien hay una larga práctica participativa de la mujer, esta ha sido desconocida o invisibilizada precisamente porque se asume que la única posibilidad de participación se da en el ámbito público, al cual la mujer no accede. En consecuencia, se produce un desconocimiento o una desvalorización de los espacios tradicionales, desde los cuales las mujeres han participado, pero que, como lo plantea Segato, han sido despolitizados.

Una de las reflexiones que pone en evidencia esta despolitización es la que exponen dos de las mujeres entrevistadas:

Hay que descifrar el tema de participación y entender que quizá estás enfocando realidades culturales. Aquí *mama* Rosa Andrade es una mayor, ella va a las asambleas, se sienta en un lado y jamás habla. Estuvo unas dos veces ahí que hubo unas cosas complicadas. Creo que algo dijo, pero generalmente ella no habla. Escucha, se acaba la reunión va y llega [a la casa] y estaba enterada de todo porque estaba en la asamblea y escuchó. Llega a la casa y comienza a hablar y a decirle a su esposo, *taita* Agustín, que es el líder que tiene la imagen y el peso para impartir justicia aquí en San Lucas, la imagen moral, el *taita* más reconocido en tema de justicia indígena, y la mujer no habla en la asamblea, pero en la casa todo le dice al esposo porque sabe que él dirige la asamblea. Ella llega a la casa y dice: «Agustín, yo escuché esto que tal persona dijo esto, tiene que ser así, mira, ¿cómo vas a dejar eso?, tienes que llamar a la otra persona, preguntarle otra vez porque a mi modo de ver no dijo la verdad». Bueno, cosas de esa naturaleza. En las asambleas no es donde más habla *mama* Rosa, jamás; pero es la que más escucha. Y cuando habla para incidir y habla, dice palabras que te cambian todo el contexto, incluso a veces hasta de la resolución, te pone elementos que no están y que hacen que la cosa se vea de otra manera, entonces aquí al menos creo que en territorio de San Lucas y a nivel de Saraguro hay mujeres que escuchan mucho más pero que hablan en sus espacios, donde hay que hablar, o en las asambleas *grandotas* no hablan pero regresan a sus núcleos administrativos comunitarios de pronto hablan ahí o si no hablan en la comunidad hablan en la familia, y si no hablan con la familia hablan con el esposo o con el hijo, pero llega un momento de que hablan y tratan de hacer incidencia realmente. (Lozano y Tene 2014, entrevista personal)

En el relato anterior, se reivindica el carácter político de la mujer en lo doméstico, en la casa como lugar de consulta política. Y aunque

se han modificado estas dinámicas en relación con otras comunidades, esta forma de participación se mantiene y es legitimada desde el respeto a las *mamas* como autoridad. Según la cita anterior, se ubica a la mujer en el espacio, que es el hogar; en la comunidad o su localidad, pero no es el único. Aunque su función parecería que se limita a estar y escuchar, no es menos cierto que luego, en su casa, hablará; y lo que ella diga se lo está diciendo a una autoridad. Debido a esta circunstancia, ella también es vista como una autoridad, y aunque su presencia sea silenciosa, es reconocida por los presentes, saben que ella opinará y aconsejará a su marido que es autoridad y participa de las reuniones.

Pero este no es el único espacio desde el cual las mujeres ejercen su autoridad, sino que también se consolida en las prácticas de la justicia por medio de su colaboración y al asumir esta responsabilidad.

COLABORACIÓN-PARTICIPACIÓN

Yo siento que, en la justicia indígena, tú colaboras, es todo un colaborar, porque por un lado es tu tiempo, es ilimitado, yo lo vería como una colaboración, no como una participación. Entonces la participación es el hecho de que sea parte de la justicia indígena pero mi actitud, mi presencia allí, es colaboración de apoyar a la gente no es por la necesidad de participar nomás, por la solidaridad de apoyar y el deseo de apoyar, porque por participar nomás no te sacrificas tanto. La justicia es súper sacrificada. (Albuja 2014, entrevista personal)

Al hablar de *participación* en el pueblo saraguro, desde su memoria colectiva, se reconoce que este término está vinculado al de colaboración, pues los *taitas* y *mamas* hacen referencia al hecho de que los compañeros y las compañeras colaboran en la justicia y al estar la participación más cercana a la colaboración, no se la entiende sin su relación con los términos *apoyar*, *ayudar* y *cooperar*. Y esta colaboración se entiende por medio de procesos definidos como: pedir, rogar a la persona para que se involucre en un determinado aspecto.

Colaborar un poco de hecho, la justicia acá está vista como colaborar, tengo que estar ahí, tengo que apoyar para que este problema se resuelva, tengo que apoyar para que la comunidad esté bien, tengo que apoyar a este compañero que está en problemas, siempre es lo primero. Si alguien te nombra autoridad para justicia indígena en su mente ya está, me está

pidiendo que colabore, y tengo que asumir esta colaboración entonces la palabra *colaboración* siempre está ahí, lo primero que está ahí (C: más que juzgar es colaborar), sí, es colaborar, y casi siempre un dirigente ya asume dice: voy a colaborar este año en la dirigencia, le tocará administrar justicia, «voy a colaborar haciendo la dirigencia en la comunidad», siempre la palabra *colaborar* está presente aquí, o apoyar, no está presente ver cuánto voy a ganar. (Lozano y Tene 2014, entrevista personal)

Las personas que están o estuvieron vinculadas a los procesos de administración de justicia son enfáticos al señalar que se les pidió su colaboración, y quienes pidieron enfatizan en que rogaron la colaboración de alguien: «Sí, nos saben invitar para que vayamos a colaborar, a ayudar» (Cali 2014, entrevista personal) resolviendo los casos que van a tratar. «En la comuna eligieron las personas que posiblemente podemos formar ese equipo y para cooperar en ese espacio [de justicia]» (Chalán 2014, entrevista personal).

Este rogar-pedir la colaboración, la cooperación y la ayuda tiene por finalidad que la persona se integre en la parte organizativa de la comunidad y asuma las responsabilidades que el cargo requiere, se vuelve un deber social, una responsabilidad:

La coordinación vigila también si está correcta la coordinación de los miembros de la justicia y con la coordinadora también. Ahí también colabora, hay un secretario y un tesorero y también nos ayudan a llevar a cabalidad ese cargo que corresponde a cada miembro. La dirigencia de la mujer ayuda en los eventos, o en los problemas de la comunidad o en las fiestas. Por ejemplo, ahora, para la asamblea que se va a dar, ellos son los primeros que deben estar presentes. (Cali 2014, entrevista personal)

A su vez, este pedido de colaboración implica una serie de relaciones sociales en la comunidad, especialmente porque la persona a quien se pide que colabore debe presentar características establecidas, sobre todo relacionadas con el respeto que la comunidad le manifieste, con la ejemplaridad de la vida en pareja, con su vida familiar y que su presencia se reconozca como autoridad, aunque para esto debe pasar un proceso más largo.

Además, esta responsabilidad implica también relacionarse con otras comunidades en caso de ser requerido. También se pide colaboración a la otra parte:

Ahí se resuelve pidiendo la colaboración de la otra comunidad, más si una no puede resolver, por ejemplo, si la del norte no puede avanzar y la otro sí ha avanzado, entonces le ayuda. Además, ellos tienen que hacer lo mismo y tiene que ser reconocido en el centro. (Cali 2014, entrevista personal)

En este sentido, la participación como colaboración no es exigible desde el sujeto individual como un derecho, sino que es por medio de la comunidad que solicita su colaboración, donde la colaboración-participación resulta un deber que vincula a la persona con la comunidad y que, al hacerlo, recrea y fortalece la preservación de la vida y la identidad comunitarias.

En el proceso de participación-colaboración, se manifiestan varios momentos en los cuales actúan las personas que están en las comisiones (o en las formas en la que se haya organizado la administración de justicia) Taita Vicente González define a este proceso como *participación comunitaria* en la que las mujeres y hombres están y actúan durante todo el proceso.¹⁴ Y más específicamente se señala que «la mujer está en todos los procesos, desde que se comienza el proceso, la investigación y hasta el final a tomar decisiones y hasta la sanción» (Lozano y Tene 2014, entrevista personal).

La participación entonces tiene una estrecha relación con el colaborar que se exige, extiende y se solicita a todos. Así, se reconoce que el papel de las mujeres en la administración de justicia es importante, pues no se entendería a la mujer ajena a la justicia. Pero que, además de esta relación con el colaborar, la participación de la mujer está atravesada por otros factores que hacen que ellas asuman la justicia más allá de una responsabilidad otorgada desde el Cabildo o la comunidad y se asuma como un deber que deben realizar por su ser mujer, es decir que hay elementos que al ser parte de su identidad como mujeres les otorga ser parte de la justicia.

MUJER Y JUSTICIA: «LA REIVINDICACIÓN DE LA MUJER»

Rosa Tene, desde su experiencia, rescata el hecho de que, en las comunidades, las mujeres se involucran especialmente en la justicia porque:

14 Entre los momentos de la justicia están la identificación del conflicto, llamar a los involucrados, conversar con ellos, entrevistar, tratar el caso (en el contexto familiar, en el cabildo o en Asamblea) solucionarlo y aplicar las resoluciones.

Creer que las mujeres pueden asumir más el rol del conflicto, o sea, piensan que como la mujer habla más, ella puede entrar en los conflictos, entonces automáticamente se les delega a ellas que traten tal o cual conflicto. Eso se asume automático, será porque la mujer tiene más capacidad de entrar al conflicto, porque tiene capacidades y conocimiento de la familia de entrar con los niños o con los jóvenes, o está en la capacidad de entendimiento con otra mujer, porque generalmente los maltratos, es lo que más se da en las comunidades. (Tene 2014, entrevista personal)

Esta cercanía con la familia y la capacidad que identifica Rosa Tene son algunos de los factores que posibilitan la participación de la mujer en la administración de justicia, y esto no necesariamente impide que ellas traten otros tipos de conflicto que no sean los relativos al ámbito familiar.

Otra forma en la que se pone en evidencia la participación de la mujer es la que se da en San Lucas desde el Consejo de Justicia, instancia en la cual se otorga un fuerte peso a la pareja como autoridad. Los *taitas* y *mamas* suelen acudir juntos para resolver los problemas en los cuales se ha solicitado su intervención. El hecho de que la pareja actúe como autoridad no es nuevo. Al contrario, se considera que la primera instancia a la que se acude para resolver un caso es a la pareja de padrinos, ya sean de boda o bautizo (*marcantayta marcanmama*). Esta autoridad es importante para la comunidad, ya que su palabra es decidora, pues en ellos se deposita el saber, el consejo desde la sabiduría y ejemplo desde el que pueden hablar.

Como mujer, por un lado, no puedo estar aislada y siento que una mujer es capaz de emprender este tipo de trabajo; y por otro, el tema de la mujer, al menos en los conflictos que hay en este mundo campesino y como indígena tenemos muchas dificultades y problemas en la comunidad y para poder solucionarlos, la familia incluso, nos hemos reunido en las tardes quizás tomando la experiencia nuestra, las vivencias que se han tenido durante el tiempo de vida en pareja. Hemos ayudado, en algunos casos son sencillos los problemas pero se hacen grandes, es cuestión de diálogo nada más, en pareja, y ponernos de acuerdo. (Guamán 2014, entrevista personal)

Desde este punto de vista, la pareja es la que transmite la imagen de unión y compromiso, porque los esposos, a pesar de sus diferencias, deben trabajar juntos. Se presenta la pareja como el pilar de la familia y de la comunidad. Esta representación de la pareja-autoridad es importante en el núcleo de la justicia indígena. Por ello es frecuente

que el tratamiento de los casos relacionados con la familia no se trate en asamblea, sino que la primera instancia sea la casa de las personas implicadas, de la pareja implicada, de los padres cuando sus hijos están involucrados en conflictos. El rol de la pareja es que, como conjunto, representan valores que deben mantenerse en la comunidad. Por eso la importancia de los padrinos en la resolución de casos del ámbito familiar. Ver a una pareja unida constituye un referente para la comunidad, porque ellos representan el ejemplo del consejo que dan en la resolución de conflictos.

El llamado se hace a la pareja, «se ruega» que ayuden a resolver algún conflicto. Se reúnen varias parejas que son parte del Consejo o han sido llamadas. Tanto esposo como esposa asisten y los dos tienen autoridad, están en las reuniones; participan, dicen, opinan, comentan, sugieren los dos y se resuelve en función de las discusiones dadas.¹⁵

Mientras que en otras comunidades la autoridad se asume de manera distinta, en el caso anterior, las parejas de *taitas* y *mamas* son autoridad reconocida en la comunidad y esto se debe a que aún se mantienen las estructuras de la comunidad, prevalece la pareja como una institución cuya autoridad se basa en su ejemplo de vida.

No en todas las comunidades se ha mantenido con fuerza esta figura, o por lo menos con un elevado protagonismo. Este cambio se debe al grado de incidencia de los parámetros de participación, al estilo de la democracia representativa, en las estructuras de poder de la comunidad. Bajo esos parámetros de democracia, la pareja no se concibe como autoridad, sino que la autoridad emana del cargo que ocupa el individuo, y que por tanto cualquier relación de parentesco desacredita al individuo como merecedor de ese cargo.

Pues incluir el concepto de pareja como un elemento inherente al cargo implica una ruptura con la democracia representativa bajo la cual

15 Participación en una reunión del Consejo de Justicia de San Lucas. A esta reunión asistieron las autoridades llamadas a resolver el caso. Posteriormente Rosa Tene explica que las autoridades que allí participaron estaban acompañadas por sus esposas y esposos y que este acompañamiento de la pareja ya no es común en las demás comunidades. Cabe resaltar que todas las personas fueron escuchadas e intervinieron en algún momento del encuentro, su opinión fue considerada al momento de la toma de las decisiones. Trabajo y diario de campo, 27 de julio de 2014. Caso que se trató: «investigación de robo de joyas».

es el individuo a quien se elige para que asuma el cargo, y más aún en un espacio como es el de la justicia donde se hacen susceptibles las sospechas de favoritismo a cualquiera de las partes.

Así lo explica Gabriela Albuja, desde su experiencia en las comisiones de justicia y como observadora de este cambio en la forma de asumir los cargos del Cabildo y la participación que ella califica de «occidentalizada»:

Yo me acuerdo que en el año 1987 cuando José María [esposo] estaba en el Cabildo de Lagunas, eran nombrados hombres y mujeres, y yo decía voy a la reunión de Cabildo, entonces participaban indistintamente el hombre y la mujer. O sea, te elegían a ti, pero la pareja iba a veces, en vez del otro. Y yo le decía eso a José María: oye, eso pasaba aquí en Lagunas, va la pareja en lugar del otro, y a veces iban los dos también, pero él decía «igual no, ¡no!». Igual con una mente occidental él sentía que no podía meterse. Eso puede ser ya occidentalista. Él dice: «tú fuiste electo», [yo] tenía un apoyo total desde aquí, desde la casa, pero no quería [él] aparecerse en público. [...] O a veces me gustaba ir a las reuniones del José, pero él me decía: «¿sabes qué?, no vengas porque no tienes por qué participar en esa reunión, porque yo soy electo». Entonces yo decía, pero van otras compañeras, y él decía: «Claro, van, pero ellas no hablan». Entonces a veces los compañeros decían: «¿Gaby, ¿tú qué dices?», y el José mismo decía: «¡No, ella no es del gobierno comunitario!». Es que era de una mente súperoccidental de no mezclar las cosas como en pareja. (Albuja 2014, entrevista personal)

Sin embargo, aunque la formalidad de la representatividad de la elección y del cargo tiene peso, las experiencias de otras comunidades muestran que depende de la manera de entender la justicia al interior de cada una de ellas. La occidentalización es una característica criticada, se trata de mantener los rasgos de la comunidad, y en este esfuerzo tiene mucha aceptación entender a la pareja no solo como institución de autoridad sino también como un elemento que constituye su identidad como pueblo. Así que se enfatiza la importancia de los principios de la dualidad y de la complementariedad que simbolizan en la figura de la pareja.

A decir de Tene, las Comisiones de Justicia que se organizaron en las comunidades de Ilincho, Lagunas y Tuncarta han sido un referente del hacer justicia. En algunas de ellas las comisiones estaban compuestas por mujeres únicamente:

Pero de lo que sé hasta aquí es que, en algunas comunidades, las mujeres se autoatribuían tratar los conflictos, ellas entraban más, ingresaban, al conflicto indirectamente, no necesitaban ni pedir ni que les digan es como una sensibilidad de mujer, de ser mujer, solucionadora de conflictos en la casa, de ser mujer siempre dando protección a los hijos también como que asume afuera eso. Entonces automáticamente asume, eso se está viendo ahora, casi en todas las comunidades se está dando eso, están las mujeres. [...] Están las mujeres así, pero no es porque les obligan ¿no?, sino que el hecho de la reivindicación de la mujer que se ha dado aquí en Saraguro también ha hecho que vayamos asumiendo eso, sin que nadie les obligue. Yo creo que eso es parte de la responsabilidad social, familiar y con la vida comunitaria. Yo creo que eso es así no solo en la casa sino hacia afuera también. (Tene 2014, entrevista personal)

Estas formas diversas de estar y de colaborar de las mujeres en la administración de justicia evidencian una constante presencia participativa en la comunidad que ha sido observada desde el contexto histórico y local. Esto conduce a la siguiente reflexión: si las mujeres han participado en sus comunidades en la administración de justicia, ¿por qué y desde cuándo se reclama la participación de la mujer desde el enfoque de derechos y el enfoque de género?

DE LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA A LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Se debe entender que, aunque la participación de la mujer sea un hecho en el contexto de Saraguro, se han dado situaciones que trascienden el carácter local y que influyen en la manera de entender la participación. Entre estas situaciones, cabe mencionar el accionar del movimiento indígena en el contexto nacional y la incidencia de mujeres de otros pueblos y nacionalidades que ponen en discusión el tema de sus derechos, las problemáticas de discriminación y de diversas formas de violencia, así como otras realidades que les afectan, entre estas la de su derecho a la participación.

Aunque se reconoce que la participación se ha dado constantemente, cabe resaltar que uno de los momentos decisivos fue la explicitación en el art. 171 de la Constitución del Ecuador,¹⁶ donde se pone como

16 «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

demanda clara la participación de la mujer en la justicia indígena. Pero, reconocer la participación de la mujer como un derecho constitucional fue un logro de la organización de las mujeres indígenas, que se consolidó después de un largo proceso político y de debate sobre la situación de la mujer en relación con los sistemas de justicia (situaciones de desprotección, injusticia, discriminación, acceso) (Lang 2009).

A la luz de la interculturalidad, este hecho pone de manifiesto que, además de situar la discusión los derechos humanos en clave intercultural, y como diría Segato desde la interhistoricidad, clarifica también el tema de los derechos de las mujeres indígenas, pues allí estaría la estrategia para tratar el tema de la violencia, la discriminación y el género desde la construcción de los propios pueblos indígenas.

Y más acertadamente, como plantea Miriam Lang, la justicia indígena y la participación de las mujeres implica un ejercicio de interculturalidad en tres sentidos: armonizar los derechos colectivos con los individuales, interculturalizar la justicia y, desde el feminismo, abrirse a otras nuevas formas de pensar:

La justicia ancestral es un campo clave, porque en él se define, en cada comunidad, lo que es aceptable y lo que no lo es. Además, es una oportunidad para las mujeres de armonizar —a nivel local y en lo concreto— sus derechos individuales con los colectivos. Porque la justicia ancestral tiene su razón de ser en los derechos colectivos y comunitarios, mientras al mismo tiempo, de caso en caso, busca restituir derechos individuales. Sin embargo, considero también necesario tender un puente hacia las justicias ordinarias en cada país. Es hora de que los sistemas de justicia oficiales se «interculturalicen», para garantizar por fin el acceso a la justicia de toda la ciudadanía, sea mestiza, negra, indígena o rural. Que reconozcan los aportes filosóficos que puede hacer la cosmovisión indígena al concepto de lo que es justo, al concepto de reparación, al concepto mismo de democracia. Que se vuelvan multilingües y verdaderamente inclusivos de las zonas rurales. Asimismo, es hora de que los movimientos de mujeres se diversifiquen culturalmente. Que nuestras reivindicaciones sean productos de diálogos interculturales, que permitan reconceptualizar en algunos casos las nociones de derechos propiamente dichos. El reto que enfrentamos consiste en nada menos que la construcción de una nueva noción intercultural de los derechos humanos de las mujeres,

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» (EC 2008, art. 171).

y esto implica, para muchas feministas de larga trayectoria, abrirse a nuevas formas de pensar. (Lang 2009, 127)

Se ha señalado que la conquista constitucional fue decidora para algunas de las comunidades donde la justicia indígena no se asumió totalmente, pero sobre todo constituyó un apoyo central para las mujeres. Las que venían ejerciendo y participando, asumen este contexto legal para ir reconstruyendo lo que había significado para ellas la participación; a este enfoque propio, comunitario, de participación se suma entonces el enfoque de derechos individuales, se amplía el ámbito de su participación, exigen una participación tanto al interior de la comunidad cuanto en los ámbitos externos de participación política.

Una de las observaciones anteriores, relacionadas con la participación de las mujeres en la comunidad, señala que la invisibilización de la participación es consecuencia del no reconocimiento del potencial político del ámbito doméstico. Precisamente por entender la participación a la luz del enfoque tradicional, se refuerza esta invisibilización y se da mayor importancia al ámbito público como espacio único que garantiza y responde a los parámetros de la participación democrática y política (formación, postulación, votación, elección, ejecución).

Se debe considerar que, tanto el aporte desde las organizaciones locales como el apoyo de las ONG a través de los talleres ha hecho posible reclamar la participación de tipo política y pública, y por tanto el derecho a participar en los cargos de decisión y poder a los que no accedían ubicados, por supuesto, en el ámbito de lo público.

Posicionar la participación, como uno de los ejes del discurso de derechos de las mujeres, implica cuestionar la desigualdad que en el ámbito público se ha dado. También implica que los hombres asuman estas demandas y se cuestionen respecto a su rol y posición de ventaja participativa, no tanto en el ámbito de la comunidad sino en el ámbito de lo público.

Así se reconoce que los hombres tienen una participación y relación más visible, más directa en términos del espacio político, público y estatal, que trasciende los límites comunales:

La incidencia de la mujer en mi comunidad es del 99 %, las mujeres son las que han tomado la iniciativa antes que los hombres. Eso tal vez es porque la que me entregó el poder fue una mujer y trabajó muchísimo, por la

administración de justicia, más que todo en el alcoholismo y la violencia intrafamiliar [...] lo de la mujer no trasciende ante la sociedad, es como que no hiciera nada, es como que siempre pasa inactiva, y el hombre por medio de su Cabildo sale en la radio, sale a las asambleas, se pone adelante y cuenta tanta cosa, pero en cambio la actitud de la mujer es demasiado discreta, prudente, ¿ya? Pero la mujer lleva el 99 %, busca, incide en todas las decisiones, si yo de diez casos que he resuelto de justicia indígena la mujer nos ha ayudado siquiera en unos siete casos, más porque la decisión final nosotros la hemos tomado en función de la intervención de la mujer. (Macas 2014, entrevista personal)

Esta dinámica de estar a la luz, pero a la sombra de la comunidad resulta, a la hora de la demanda, tanto una ventaja como una desventaja. Si bien es positivo el bagaje acumulado desde la experiencia de la participación de la mujer, es una desventaja al no conocer, con la misma experticia que los hombres el espacio público institucionalizado del mundo occidental en el que tradicionalmente se ha preferido su participación. Esto supone, para las mujeres, asumir más responsabilidades y conjugarlas con las que tienen en la comunidad como con las que adquieren para alcanzar sus objetivos políticos, profesionales, laborales, académicos, etc.

IDENTIFICANDO «LA INTRUSIÓN»

Lo anterior también evidencia otra dinámica, que se da en función de los roles por género. Para entender cómo los espacios de la participación se asumen como pertinentes para uno u otro, se deben analizar los elementos con los que se han construido las relaciones entre el mundo indígena y el mestizo y las modificaciones en la estructura del poder comunitario producto de esa interrelación.

Por un lado, se reconoce que había una fuerte práctica social en la que se establecía al hombre como interlocutor para relacionarse con los mestizos en una supuesta de calidad de iguales. En consecuencia, se daba a él la prioridad del estudio, la formación, la información y el poder económico. Era el sujeto vinculante con el mundo mestizo y esto provocó que, en el núcleo familiar, los recursos se dirigieran a fortalecer las capacidades de interlocución del hombre. Además, se ha identificado (de manera general)¹⁷ que la Iglesia, la educación y algunos

17 Varias personas entrevistadas dan cuenta de ello: Polivio Minga, Rosa Tene, Benigno Shingre, Gabriela Albuja, Polivio Lozano.

proyectos estatales demandaban la presencia del hombre para las negociaciones a efecto de conferirles validez y legitimación.

La forma organizativa de las comunas y sus cabildos (EC 2004, tít. II, arts. 8, 11 y 14) es uno de los ejemplos donde esto es visible. La mayor parte de sus cargos son asumidos por hombres: el presidente del Cabildo, el vicepresidente, el tesorero, los dirigentes varios, dejando a la mujer los cargos relacionados con las dirigencias de la mujer y familia, o de la artesanía (cuando estas se crean).

Esta forma de legalizar la organización de las comunidades y cabildos (territorio y autoridad), mediante la promulgación de la Ley de Comunas en 1937, si bien fue el resultado de las luchas indígenas por las tierras (Guerrero 1993, 57) y el posterior rompimiento del régimen de hacienda, afectó también a las formas de autoridad, pues el ámbito de poder de las autoridades tradicionales va siendo recludo a la esfera de la comunidad. Una muestra de ello es la paulatina pérdida de la autoridad de los *taitas* y *mamas*, que, si bien son importantes en su núcleo comunitario, para aspectos de otra índole, se prefiere a las autoridades institucionalizadas,¹⁸ es decir las que el Estado reconoce como legítimas por medio del registro y reconocimiento por parte de alguna institución pública.

Otra forma de autoridad que se vio afectada es la del mayoral, aunque esta autoridad viene dada desde el régimen de la hacienda que se mantuvo hasta mediados del siglo XX (Castañeda Velásquez 2009). El mayoral es el hombre indígena que era designado por el patrón en la hacienda y su función era la de mediar entre el patrón y los *huaispungueros*¹⁹ (*huaispungueros* son los indígenas que trabajan las haciendas a cambio de un segmento de tierra denominado *huasipungo*). Esta figura tenía cierto poder y autoridad dentro de la estructura jerárquica de la hacienda. Sin embargo, en Saraguro, esta figura tenía autoridad puesto que era el líder que convocaba a las reuniones en la comunidad y entre las comunidades para organizar acciones de diferente índole, y además esta autoridad respondía a una dinámica diferente, pues:

Las comunidades indígenas de los saraguro son de las pocas que en Ecuador lograron, durante todo el período colonial, mantenerse como campesinos

18 Es decir, las que el Estado ha reconocido su carácter legal de autoridad para el diálogo, las que han atravesado a su vez proceso de elección en sus comunidades.

19 Para más detalle ver Lentz (1997) y Guerrero (1993).

parceleros independientes, conservando libres a sus comunidades de la sujeción a las haciendas y manteniendo una vigorosa personalidad étnica. [...] Históricamente, el liderazgo en Saraguro era detentado por los «mayorales», es decir, diversos líderes por comunidad que al mismo tiempo fungían como los interlocutores válidos para las relaciones con el exterior (autoridades civiles o religiosas) y parecen haber representado en todos los casos los intereses de grupos bien específicos de la comunidad. (IICA, MBS-SSDR y FIDA 1991, 28)

Esta reorganización del sistema de autoridades privilegia a los hombres como interlocutores y en otros términos implica una superinflación de los hombres en el ámbito comunitario (Segato 2011) El hecho de que los hombres tuvieran acceso preferente a la educación y formación, frente a las posibilidades de acceso de las mujeres, va generando que los espacios de poder y decisión, especialmente los del ámbito público, fueran copados únicamente por los hombres, lo que provoca que las mujeres pierdan la fuerza política y su capacidad de representación hacia afuera de la comunidad.

Por lo tanto, las mujeres, por medio de la participación en la justicia, empiezan a reclamar otros espacios como suyos. La participación ya no es entendida únicamente como una facultad de la comunidad exigible sobre los individuos, sino la participación como un derecho político²⁰ de las mujeres a estar en otros espacios dentro y fuera de la comunidad, de carácter más representativos y de decisión, en donde se reconozca la experiencia participativa.

En su conjunto, estos factores posibilitan que las mujeres indígenas de Saraguro reclamen la participación como derecho, apelando a un carácter cultural, en que hombres y mujeres solían tener acceso a la participación desde sus propios saberes. Las mujeres exigen la ampliación de la posibilidad de participación en otros escenarios. Al tener un recorrido amplio de participación desde sus comunidades y al reforzarse con los sistemas de formación, se unifica el discurso de sus derechos.

Esto permite a las mujeres, entre otras cosas, identificar o hacer evidentes los problemas que les afectan en sus comunidades que se

20 Se debe recordar que, en términos legales, especialmente en lo que respecta al proceso de elección-participación política, se ha implementado un cambio a partir del cual se exige por ley que las candidaturas a cargos políticos por lo menos incluyan un 30 % de mujeres.

consideraban antes aceptables al justificarse desde la cultura (violencia intrafamiliar, violencia hacia la mujer, alcoholismo, violación) y los van haciendo denunciables (en las comisiones de justicia o en instancias públicas), visibles y se los problematiza desde el enfoque de género, pero manteniendo la identidad cultural.

Como se ha visto, la participación de las mujeres en la administración de justicia se da en diferentes formas y momentos. Su presencia es requerida, pues este saber resolver los conflictos viene dado también por un conocimiento de la comunidad. Y, en este sentido, se entiende a la mujer como sujeto que, desde sus diversos sentidos, aporta a la justicia, pues ella sabe oír, ver, preguntar, «llegar a lo profundo del ser» (Tene 2014, entrevista personal), y al ser la mujer quien está más cercana a la persona tiene la ventaja de indagar otros aspectos. Esto, en consecuencia, delimita el papel de la mujer y el hombre, así como sus facultades en la administración de justicia.

La importancia de que la mujer participe en la justicia está en que ella aporta, durante todo el proceso. «Nosotras estamos más comunicadoras, el hombre trae así grande [el problema], la mujer tiene la capacidad de entrar y así minuciosamente entra en el conflicto y lo saca, ayuda a sacar el conflicto» (Tene 2014, entrevista personal). Esta capacidad que tiene la mujer de ver, la proyecta como un sujeto con cualidades diferentes y, por lo tanto, su rol es diferente al de los hombres, pero ser diferente no significa estar en oposición a, sino que hay que entender el sentido de lo complementario, de lo dual.

Al respecto, caben algunas preguntas: ¿Cuál es el papel de la mujer en la justicia? y ¿cómo esta forma de participar en la justicia y este entender de la justicia pone en disputa los preceptos de participación?, ¿cómo se entiende a la mujer en la justicia? ¿En qué grado lo hace y con qué resultados? ¿Cómo esta participación incide en las relaciones de género en la comunidad saraguro? En el siguiente acápite se tratará de resolver estos cuestionamientos en relación con la construcción del género.

CAPÍTULO TERCERO

LA MUJER EN LA JUSTICIA Y SU CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO

En este capítulo, se analiza la manera en que, a partir de la construcción de género, las mujeres asumen la justicia como una instancia en la que tienen posibilidad de participación. Se han identificado elementos que son parte de la construcción del ser mujer y a partir de estos se reconoce la importancia y la actividad de las mujeres en el ámbito de la justicia. Pero es menester hacer una aproximación y un breve recorrido respecto a cómo se ha ido construyendo y problematizado el género como concepto.

Una de las categorizaciones más claras es la que realiza Judith Salgado. Esta autora señala que un primer momento en el que se menciona indirectamente el género es a mediados del siglo XIX, cuando Simone de Beauvoir (citada en Salgado 2013, 59) manifiesta que «no nacemos mujeres, nos hacemos mujeres». Este enunciado pondrá en cuestión la «naturalización» de los sexos y, posteriormente, casi dos décadas más tarde, «en 1968, cuando Robert Stoller establece la diferencia conceptual entre sexo y género, el primero como un hecho biológico y el segundo como los significados que cada sociedad le atribuye a ese hecho» (Salgado 2013, 59), se complejizará el tema a partir de lo cual, se desarrollan nuevos y amplios planteamientos.

Un segundo momento, es la década de los 70, cuando «algunas autoras feministas profundizan la reflexión respecto a la diferencia entre sexo y género, insistiendo que el género es el resultado de construcciones sociales de acuerdo con cada época y a cada lugar que dan un significado a la diferencia sexual» (Salgado 2013). De esta época, se reconocen dos aportes de gran relevancia que incidirían incluso en los análisis posteriores en relación con el género. Estos interpelan las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Un aporte fundamental de este momento fue quitarle el calificativo de natural y por lo mismo inmutable al ser mujer y ser hombre. Si el género es construido socialmente es sin duda susceptible de ser transformado. Durante siglos se explicó la desigualdad y subordinación de las mujeres como un producto lógico de su supuesta naturaleza, irracional, débil y dependiente. La categoría de género pretende desarmar la naturalización de la opresión basada en hechos biológicos (diferencia genital) que son proyectados en desigualdades sociales. (Salgado 2013, 60)

Un tercer momento se reconoce en la década de los 80. Dice Salgado, se van incorporando al concepto de género otros elementos más complejos y cita a Joan Scott para quien «el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder» (Salgado 2013, 60). Pero que para entender el modo en que las relaciones sociales se materializan, deben considerarse cuatro elementos que operan en el entramado social: simbólico, normativo, institucional y subjetivo. Además, señala, reconocer que las relaciones de poder buscan en las diferencias entre masculino y femenino su legitimación a partir de la inferiorización del segundo (Salgado 2013).

Este entendimiento del género hace referencia y se proyecta como eje crítico a las relaciones de poder que se dan o marcan en las relaciones de género, en las que las mujeres han sido, por medio de la naturalización de sus características, los sujetos inferiorizados. Pero que además posibilita la problematización de otros elementos que aún no se habían considerado, como son la diferencia y diversidad.

Salgado señala que entre los autores que reconocen la necesidad de un análisis de género considerando tanto la clase, la raza, la edad, están Galby y Connell, quienes, a partir de analizar los regímenes de género,

plantean la interrelación de los elementos de este régimen como un nuevo enfoque de análisis.

Finalmente, un cuarto momento que identifica la autora es la década de los 90, a partir de la cual aparecen otras miradas que objetarán y aportarán a la construcción de género que se había dado desde un ser mujer hegemónico. Ubica aquí a:

Varias feministas negras y lesbianas quienes han asumido la tarea de deconstruir el concepto de mujer, entendido antes como algo estable, para poner sobre el tapete que tal concepto privilegió una mirada desde las mujeres blancas, adultas, profesionales, heterosexuales, con recursos dejando de lado a todas las otras mujeres. En tal medida esta tendencia ha contribuido a cuestionar la existencia de «la mujer» como categoría homogénea, invariable, constante, inmutable, enfatizando en el carácter relacional, contextual e inestable de toda categoría y también explicitando la matriz heterosexual dominante. (Salgado 2013, 67)

La autora resalta que «el concepto más difundido de género es el de una construcción cultural de la diferencia entre los sexos que produce relaciones asimétricas de poder» (68). Pero también considera que no todas las culturas entienden esta categorización binaria del sexo y, por lo tanto, del género.

Es en este cuarto momento, en que, al plantearse las críticas hacia una conceptualización homogénea del género, permitió organizar otros análisis desde diversas miradas, con el fin de ir incorporando nuevos elementos de análisis que no se había considerado.

Y en relación con lo planteado, Rita Segato, desde el feminismo decolonial, señala que las relaciones de género, y el género como categoría, deben ser analizadas primero reconociendo que están atravesadas por un «orden colonial»; esto quiere decir que se da un cruce entre colonialidad y patriarcado que produce como resultado el patriarcado colonial moderno y la colonialidad de género.

Esto implica reconocer que «las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la episteme de la colonialidad cristalizada y reproducida por la matriz estatal republicana» (Segato 2011, 17) Para entender este planteamiento, la misma autora propone analizar estas categorías desde el pluralismo histórico, es decir «que los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son pueblos con

autonomía deliberativa para producir sus procesos históricos en contacto con los procesos de otros pueblos» (24). En este sentido, conocer la manera como el pueblo saraguro entiende y construye el género es relevante para comprender los procesos de participación de las mujeres, en el ámbito de la justicia como extendida hacia esas otras esferas que, desde el mundo mestizo, se habían constituido como exclusivas de los hombres.

Se ha mencionado anteriormente como la irrupción de Occidente fractura las relaciones de género en las comunidades; modificando lo dual y convirtiéndolo en binario, lo jerárquico en superjerárquico, hechos que, inciden en las relaciones entre sujetos. En este caso, para el pueblo saraguro, se definen las relaciones de los sujetos masculinos y femeninos, hombres y mujeres, como complementarias, pero que no por el hecho de definirse como tal los libera de tensiones.

Sin embargo, la complementariedad es un elemento constitutivo y diferenciador del pueblo saraguro (frente a la sociedad mestiza) que marca la pauta desde la cual se inicia el análisis de la participación de la mujer; por lo tanto, se señala que las relaciones de género están definidas según lo que establece este principio de complementariedad. Esto significa que los dos sujetos son importantes para la comunidad, no solo en el ámbito discursivo sino en el práctico. A su vez este mismo argumento, al ser usado desde las mujeres, cumple la función de reivindicar tanto su identidad con su pueblo, como la de marcar la diferencia con otras mujeres (mestizas).

ENTRE LA DUALIDAD Y LA COMPLEMENTARIEDAD

La participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena parte de entenderla como una parte de la dualidad. Por tanto, resulta difícil comprender la justicia sin la presencia de la mujer.

Tomemos un punto de partida. Para el mundo andino, la mujer no es un ser separado. Somos opuestos complementarios, somos parte de nosotros mismos. Partiendo de ahí, el problema del hombre y de la mujer ha sido un problema común. Un poco influenciados por el pensamiento occidental, se han separado las cosas, el problema del machismo y feminismo es para nosotros, más bien, muy respetable pero no lo compartimos. Para nosotros en general es holístico, la mujer no puede dejar de ser parte de nosotros, siempre ha sido parte de nosotros, parte activa, una parte principal. Por lo

tanto en la justicia comunitaria, ahora estamos tomando en cuenta, para casos que sea una resolución o una sentencia siempre la opinión de la mujer como parte activa del ejercicio netamente de la justicia comunitaria. Para nosotros, no es parte separada [...] Pues, claro, según la educación occidental, han ido separando, nos han ido minimizando a nuestras compañeras, claro como ser solamente útil para la casa, para cuidar a los hijos. Para nosotros no es así, es la parte fundamental, es la parte de la familia y de la sociedad, es importante, parte de nosotros. (J. Sarango 2014, entrevista personal)

La dualidad, la complementariedad tienen como objetivo mantener el equilibrio y la armonía. Esta armonía depende de ambos, pero, cuando se desestabiliza, surgen, dicen, los problemas y se activan entonces las formas que se han construido para restablecerla.

Como se había mencionado, parte importante de las autoridades próximas a la familia son los padrinos de bautizo y matrimonio. Constituyen y son las primeras personas —autoridades— para conocer conflictos en las familias, son las primeras autoridades en el núcleo familiar que están llamadas a ayudar y colaborar en la solución de problemas o conflictos. Posteriormente, dependiendo del caso, se acude a otras autoridades como *taitas* y *mamas* y quienes estén encargados de las comisiones de justicia, hasta llegar al Cabildo cuando fuera necesario.

La complementariedad parte de entender a la pareja (hombre y mujer) como un referente de ejemplificación. Puesto que la pareja es la expresión de esta dualidad y de este equilibrio se trata de mantener la presencia de ambos en la justicia. Como lo señala María Juana Ceraquive.

Es que aquí participan los dos. Digamos que una pareja se ha buscado otra pareja, entonces yo debo demostrar cómo he vivido, decir: «así he vivido con mi esposa, con mi esposo, durante años», por lo menos cuando han vivido durante muchos años, por ejemplo. Claro que dan buen ejemplo, entonces hemos conversado que tienen que participar los esposos para que participen con los Consejos, mientras ellos vienen haciendo su vida, su trayectoria, muchos ejemplos traen, ponen ejemplos para vivir. (Ceraquive 2014, entrevista personal)

Esta constante de mantener el argumento de que la mujer y el hombre están en equilibrio es importante para el pueblo saraguro, sobre todo porque la dualidad y la complementariedad se enmarcan en esta lucha por resaltar el efecto de la occidentalización y, a partir de este

reconocimiento, se puede proponer líneas de trabajo para: por un lado, tratar de restablecer esa dualidad y; por otro, alcanzar otros fines que están en relación con la sociedad blanco-mestiza.

Ahora estoy liderando este proyecto, estoy dando la delantera, la finalidad es sacar, crear fuentes de trabajo y como mujeres también somos capaces, no esperar solo que el hombre lidere o que él haga todo. Claro que de acuerdo con nuestra cosmovisión andina, no podemos tampoco estar arriba solo las mujeres o solo los hombres, sino en un equilibrio porque son importantes los dos: hombre y mujer. Se hace fuerza en ese sentido; estamos trabajando, por ejemplo, en que el equilibrio del que es parte el hombre también la mujer es necesaria. (Chalán 2014, entrevista personal)

Al hablar de la mujer, se lo hace desde la historicidad marcada por los procesos de lucha en los que ha estado. La participación no es un hecho o una actividad nueva para ellas. Al contrario, es una constante, y se aprende a participar desde niñas asistiendo a las reuniones. Cuando son jóvenes, algunas se involucran en el proceso organizativo, y cuando son adultas, lo hacen al asumir cargos o responsabilidades que la comunidad les confiere.

Este principio de complementariedad al ser trasladado fuera de la comunidad se enfrenta a dificultades sobre todo de interpretación e intervención. Pues en el escenario blanco-mestizo se habla de igualdad, y este discurso es construido sobre la base de un criterio de desigualdad. La tensión se da cuando, por un lado, las mujeres que vienen de un ambiente de participación comunitaria se enfrentan a una participación requerida como un derecho, como una conquista frente a una realidad que limita el accionar de las mujeres, y por otro, se hace evidente una realidad que además está marcada por la discriminación no solo por sexo/género, sino por etnia.

En consecuencia, las mujeres, en las comunidades, si bien no se alejan del principio de complementariedad, sí encuentran situaciones en las cuales han sido desfavorecidas, especialmente cuando tratan de alcanzar los espacios que, en el mundo mestizo, se han considerado como exclusivos de este. El discurso del derecho a la participación además de irrumpir en las comunidades, en la reivindicación de las mujeres indígenas como sujetos con derechos, exige otro tipo de igualdad y de participación en el ámbito de lo público.

ENTENDIENDO AL GÉNERO

Si bien la complementariedad y la dualidad se pueden entender como una de las categorizaciones del género, también se debe considerar que este mismo término se construye como un lugar desde el cual se diferencia de lo blanco-mestizo.

Es decir, la categoría género se acepta en tanto se niega el feminismo, pues se lo entiende como un elemento irruptor de la dualidad. El feminismo es identificado como una forma de intrusión del mundo occidental, se relaciona con lo opuesto al machismo. Y siendo el machismo una de las causas que ha afectado a una de las partes de esta dualidad, la analogía que se hace respecto al feminismo es similar. Si bien se critica al machismo y se reconoce que existe en las comunidades, el feminismo pasa a ser leído como una intención de superioridad a las mujeres. Se entiende por tanto al machismo como uno de los (de) efectos del mundo mestizo porque se superpone el hombre sobre la mujer; se deduce entonces que el feminismo superpondrá la mujer sobre el hombre.

El feminismo es el otro extremo del machismo. Entonces, los dos extremos no están bien. A mí me hacen entender que tanto el feminismo como el machismo son de la cultura occidental. Claro que es habitual y se adaptan entre nosotros las culturas occidentales. Usted sabe que todo lo malo rápidamente se pega. Entonces en nuestras culturas está presente, pero creo que el feminismo no existe mucho en nuestras culturas, el machismo sí. Al hablar sobre el feminismo, yo les digo que no es nada bueno, pero no es ni lo uno ni lo otro, entonces ahí está muy clara nuestra cultura y lo que dice la dualidad. Cuando hablamos de dualidad, hablamos de género. Yo no entendía antes qué era el género y qué era la dualidad; pero ahora sí sé que está presente en todos los actos y todos los momentos. Entonces no hay ese problema de feminismo. (Vacacelas 2014, entrevista personal)

Al entender al feminismo y al machismo como categorías que transgreden el principio de dualidad, el género aparece como estrategia y categoría para repensar: la situación de la mujer en la comunidad, las diferencias y desigualdades en los roles del hogar, y la discriminación a las mujeres, tanto en las comunidades como en las ciudades. Al hacerlo se plantea que, si la dualidad ha sido una característica fundamental del pueblo saraguro, es por medio de su revalorización que se pueden

modificar estas situaciones, empezando por reconocer que hablar de género no solo es hablar de la mujer, sino que permite vincular a los hombres también.

Generalmente cuando se habla de género se vincula solamente a la mujer; sin embargo, debe entenderse como una interrelación no igualitaria, pero sí una interrelación donde, a la medida de las posibilidades y de las capacidades, podamos estar ambas partes. [...] Se empezó trabajando, cómo hacer para que las familias promovamos una equidad, una igualdad un poco como diferenciar qué es la equidad y qué es la igualdad en género. No podemos hablar de igualdad, pero sí de equidad de género, que es más correcto. Porque si la mujer quiere ser igual que el hombre, entonces por qué no nos ponemos a trabajar en lo mismo, los hombres decíamos eso, por lo tanto, eso sería igualdad. Pero si hablamos de equidad, son las condiciones de que la mujer también es como tal hasta que tanto puede hacer cosas que los hombres podrían delegar a la mujer y viceversa. También los hombres podrían hacer las tareas que las mujeres hacen. Entonces desde allí se empezó un poco planteando, por ejemplo, cómo en las familias empezar a practicar el tema, por ejemplo, decir «los hombres no cocinan, ¿cómo así?» Los hombres también podemos cocinar, empezar un poco a concientizar a la gente, a nuestras familias, decir que también los hombres deberíamos apoyar en la cocina, así como las mujeres apoyan en las labores del campo, labores agrícolas fundamentalmente, incluso en la crianza de los hijos. (Minga 2014)

Reconocer el género como una categoría amplia, desde la cual se puede fortalecer el principio de complementariedad, resulta también una estrategia a partir de la cual se puede entender las masculinidades. Y permite aceptar comportamientos y actitudes en los hombres, especialmente los jóvenes, que van tomando actividades que se consideraban no aceptadas para ellos:

Desde el año 2000 en adelante, empezó a haber estos cambios, en las familias, claro, afecta a algunos que siendo tan machistas, tan jefes de familia, como decían antes, a mí personalmente no me afectó eso, y hay muchas familias para las que salir con el niño entre los brazos, pasearse por la calle no es nada, o cargarlo incluso, pero antes un hombre nunca hacía eso, cargar un bebé y estar paseando por la calle. Entonces eso estaba hecho solo para las mujeres, pero ahora como que hay ese compartir, inclusive los jovencitos cuando tienen sus hijos, o son solteros han asumido un rol de cuidar a su hijo. En este caso, como hombre, como que de alguna forma

sí ha habido cambios, romper ese paradigma que había antes de que solo la mujer tenía que hacer todo eso. No, ahora no. (Minga 2014, entrevista personal)

Este entendimiento del género permite reconocer el poder de la mujer en la comunidad, permite su reivindicación. Posibilita también que se trabaje en pro de la mujer, pues se entiende que si la fuerza de la mujer es valorada y respetada todos tienen ventajas. Como sujetos individuales y colectivos.

La mujer tiene poder, incluso las mujeres tienen más poder que los hombres, a las mujeres algunos hombres no les pueden tan fácilmente chantajear, no puede a una mujer alzar la mano y de eso se cuidan. Nosotras fuimos las primeras que nos lanzamos en cualquier cosa, estamos tomando la delantera. No puedo decir con esa actitud desde cuándo ha sido, pero sé que hoy en día en nuestra parroquia y a nivel de Saraguro estamos las mujeres. Nunca podemos como mujeres quedarnos aisladas o quedarnos en la casa, pudiendo con nuestra experiencia porque nosotros como mujeres tenemos tantas cosas, quizá hemos vivido más dificultades que los hombres; entonces, por las experiencias, pocas o muchas, podemos ayudar en esto de los casos de mediación, así es. (Guamán 2014, entrevista personal)

Desde el género, se hace posible la aceptación del discurso de los derechos que incide tanto en sus comunidades como hacía fuera de estas. Permite el diálogo entre el principio de dualidad y la participación como derechos, pero a su vez se reclaman los espacios fuera de su comunidad. Se define también el ser mujer, con los dos componentes de pertenencia étnica y el de identidad de género atravesada por procesos históricos diferentes.

Ser mujer, pues, de poder liderar, somos líderes, tenemos nuestros poderes, como mujeres, también como saraguro, valorando lo nuestro, identificando lo nuestro. Igual, ser justas como mujeres, trabajar con nuestros valores, demostrar lo que somos, pero siempre y cuando esté cumpliendo nuestras normas, reglas, o sea para nosotras ser mujer no es llegar al libertinaje, hacer lo que nos da la gana, sino hacer las cosas bien como personas dentro de la familia, los hijos y con la sociedad. Los valores son: *ama killa*, *ama sulla* y *ama llulla*, son los principios, también los valores, ser recíprocas, trabajar, ser complementarias con la pareja. Tampoco decir «el hombre no sirve, yo sirvo». El hombre tampoco debe decir la mujer no sirve, yo sirvo. Equilibrio y armonía. Entonces, eso es para nosotros la vida. Se ha descubierto,

dentro de esta cosmovisión andina, es la vida y llega el *sumak*, la felicidad. (Chalán 2014, entrevista personal)

Entender la participación de la mujer en la justicia, por medio de la identificación de las facultades que tiene, hace posible entender las razones por las cuales esta participación se exige fuera de los límites de la comunidad. Permite también plantear la necesidad de diálogo desde los espacios que se consideraban como no relevantes políticamente hablando. Siguiendo la recomendación de Miriam Lang, se debe mirar otras propuestas de mujeres diversas. Es necesaria una mirada a la inversa desde la cual las mujeres indígenas, desde sus conocimientos y experiencias, aporten al proceso de las mujeres mestizas.

En este sentido, creo que nosotros también debemos asumir muchas responsabilidades, hay cosas que sí podemos o que debemos atrevernos a hacer, debemos ser fuertes, porque, cómo vamos a decir que por ser mujercita no me manden a hacer eso, pero a veces sí vemos que dicen «a mí como mujer no me corresponde hacer esa parte». Ahí sí decimos «soy mujer, soy débil, no tengo fuerza». Y sí hay también eso. Y otra cosa que también dicen: «como mujer yo puedo, yo quiero, a mí me asisten los derechos, yo creo que sí». Sin embargo, el hecho de que nos han tenido así medio sumisas, medio mujeres, eso todavía prevalece, eso está en nuestras raíces, todavía está ese pensar, ese sentir de que como mujer soy bajita, soy quieta, soy lentita. Entonces eso parece ser que duele ser feminista porque estoy pensando ser feminista, en cambio cuando no puedo más entonces ahí reclamo lo que hay para mí. Pero yo creo que hay en nuestro pueblo saraguro, hay fuerzas, hay ganas hay voluntad de la mujer de salir. La mujer saraguro es —en general, la mujer indígena— mucho más fuerte que incluso una mujer mestiza. (Fares 2014, entrevista personal)

Entre los desafíos que presenta entablar este diálogo respecto a la participación de la mujer pasa por entender estas formas de participación en las cuales están inmersos procesos que no son compatibles con los del mundo occidental, uno de ellos es, por ejemplo, la oralidad.

La oralidad no solo entendida como el acto de hablar en oposición al escribir, sino la oralidad entendida como un complejo proceso en el que se inscribe todo un sistema de aprendizaje, relacionado con la memoria, vinculado a los sentires, a las afectividades, por medio del cual se generan vínculos y relaciones de respeto, la oralidad como una oportunidad de enseñar, expresar, compartir y transmitir.

Y en este sentido es que se encuentra la dificultad de enfrentarse a los parámetros de un sistema de justicia y de unos parámetros de participación que muchas veces no se corresponden con las formas en las comunidades.

Ha sido difícil, mucho, demasiado difícil. Porque nosotros sentimos la necesidad de hacerlo, conocemos que tenemos un derecho constitucional que está dentro de la ley, pero una de las dificultades que tenemos dentro de la administración de la justicia indígena es que no hay reglamento. Pero en cambio acá no es así, como todo es oral como dice el derecho consuetudinario que no está escrito, está en la mente, en la vivencia de cada una de las personas de más familias y de algún pueblo, entonces no es tan fácil. Eso solamente el diálogo, el conocimiento está en la conversación, está en la actuación. [Para aprender hay que] estar siempre en una asamblea, estar en una minga, estar conversando de cerca, con los dirigentes; si es posible, estar también formando parte de esa dirigencia. Solo ahí la persona, el hombre o la mujer aprenden, pero si no hay esa aceptación, ese acercamiento, como no hay nada escrito, para decir «yo de noche voy a pegarme una lectura y ya sé». Entonces no es tan fácil y esa ha sido una de las dificultades que hemos tenido. (Fares 2014, entrevista personal)

A pesar de estas dificultades mencionadas, las mujeres, por medio de su participación, posibilitan la continuidad de la misma, no solo en sus comunidades sino fuera de estas también.

ELEMENTOS DEL SUJETO MUJER

La justicia para el pueblo saraguro, en su acepción más amplia, es entendida como el hecho de armonizar y, para llegar a este fin, es necesario un proceso en el cual intervienen las sensibilidades, es decir, los sentidos: escuchar, ver, decir–aconsejar. Pues esto es muy importante en el tratamiento de los casos, ya que es por medio de estos que se logra escudriñar en el otro para llegar a la armonización que tanto se espera de la justicia.

Si bien se reconoce que, en el ejercicio de la justicia, se espera la participación de hombres y de mujeres, se confiere a las mujeres los siguientes elementos que determinan su importancia en el proceso.

SER CONOCEDORA

La mujer, al estar en la esfera de lo doméstico, es muy cercana a la familia, a los vecinos, y esta cercanía le permite conocer de primera

mano el desarrollo de la vida en la comunidad. Ella, al estar más cerca del hogar, de los hijos y la familia, puede identificar con más facilidad los problemas que los afectan. La mujer resulta ser entonces, elemento importante en la vida de la comunidad. Sobre todo, en las relaciones sociales y comunitarias.

Sus actividades y roles en lo comunitario la hacen poseedora de conocimientos que le posibilitan acceder y resolver los problemas y conflictos con quienes convive desde el núcleo íntimo de su familia hasta el ampliado en la comunidad:

Generalmente las mamás son las que asumen, los papás casi no llegan. Hay casos: acá un caso de robo, por ejemplo, de unos jóvenes, las mamás llegaban, los papás no. [...] es como en los colegios cuando se hace llamar al representante, la madre va, el padre no es el que va a asumir responsabilidades del hijo. Entonces parece que eso se da también acá, incluso aquí en Ilincho había una época en que solo mujeres conformaban el consejo de las *mamas-kuna/tayta-kunas* eran solo ellas y automáticamente la mujer fue asumiendo ese rol. Antes era el presidente el que hacía todo, pero ahora la mujer es la que va asumiendo en todas las comunidades. Tal vez sea por la sensibilidad para poder ayudar a la otra persona, tal vez, yo creo que es eso más de ser mujer, porque a veces los hombres, son más superficiales, tal vez más fríos, de no querer o no poder hacia el otro, en querer sentar al otro, con la paciencia y la tolerancia para sentar y hablar con la gente, porque eso involucra mucho tiempo, noches enteras, ir días enteros, semanas o meses. Dependiendo del conflicto, están a veces ahí mismo y ahí mismo, todo el tiempo en los conflictos. Por eso creo que las mujeres toleran más esta situación. (Tene 2014, entrevista personal)

En relación con los hombres, y entre sus características, se señala que, al no estar tan cerca de la comunidad, precisamente como producto de la separación de roles, no han desarrollado los elementos que podrían constituir su sensibilidad, se señala:

A veces los hombres somos medios flojos para defender intereses de eso, pero sí, las mujeres son un poco más resistentes, más de posición firme para resolver. Eso desde mi percepción [...] Ellas, más observadoras, más objetivas, en algunos casos, en otros van por igual. (González 2014, entrevista personal)

SER COMUNICADORA

Otra de las características reconocidas que definen a las mujeres es la de ser comunicadoras. Esta capacidad parte de que se atribuye a las

mujeres ser las que más hablan, ser quienes manifiestan con más facilidad sus sentires. Aunque si bien se ha dicho que en las asambleas ellas no emiten opiniones, este hablar implica una acción que se ejerce fuera del ámbito público. Sin embargo, su participación en estos espacios también implica tomar la palabra. Las mujeres son muchas veces las que interrogan, preguntan, indagan en los espacios y momentos en la resolución de algún caso.

LA SENSIBILIDAD

Como señala Tene, esta «sensibilidad» ubica a la mujer como la persona indicada para desentrañar los problemas o aportar en la solución, mientras que a los hombres se les atribuye otras sensibilidades, que emergen dependiendo de los casos y de cómo se ha organizado la justicia en cada comunidad. Así, el hombre puede ser quien presida la reunión, o quien trate casos que tengan que ver con otros actores ajenos a las comunidades. O se pida su presencia como mediador ante un agresor, etc. Lo importante es tratar de que exista la presencia de hombres y mujeres en los procesos de justicia, pues si uno aporta desde el procedimiento, o desde puntualizar lo evidente, la otra parte aportará indagando más profundamente para tratar de encontrar el origen del problema.

SABER LLEGAR

Este saber llegar hace referencia a que las mujeres tienen habilidad para propiciar afinidad entre sus interlocutores; es decir, saben acercarse a las personas de manera que estas no rehúyan, se molesten o se alejen, con lo que logran que las personas involucradas en algún caso más allá de esclarecer el hecho que han cometido señalen las razones por las que ha actuado de tal manera. Expresa Tene que, desde su experiencia, algunas veces los problemas de linderos o peleas no son más que lo superfluo del problema, que las razones muchas veces vienen de resentimientos generados en otros contextos y momentos y que eso es lo que se trata de remediar.

Para lograr remediar un problema, también es importante la intuición, que es necesaria para construir canales de comunicación.

Las mujeres y su participación desde la funcionalidad en la Comisión es muy buena, porque de hecho tenemos una intuición para generar el mismo

flujo, como las partes, en un ritual tú no piensas, no es una planificación occidental, primero, segundo o tercero, sino que se va sintiendo que más se hace y en eso las mujeres somos más perceptibles y en la práctica me parece que así aportan mucho las mujeres. (Albuja 2014)

SABER VER

El saber ver constituye una clara diferenciación con los hombres. Las mujeres poseen esa facultad de ver más allá de lo que los hombres ven. Este ver implica no solo un acto evidente de la funcionalidad de la vista, sino que atraviesa una interiorización de los sentires de las personas. Así las mujeres están o tienen la facultad de ver, oír, otros elementos que los hombres no lo logran. Esto a su vez las construye como personas fuertes, decididas, y con más claridad cuando hacen manifiesta su opinión.

Este conjunto de elementos que constituyen el ser mujer faculta su participación en la justicia. Tienden a liderar en este campo, pero lo hacen a la vez con la presencia, la compañía de los hombres. Pues reivindican que la dualidad prevalece, pero está en la mujer conseguir la armonía desde el reconocimiento de las sensibilidades.

Para garantizar este espacio [el de la justicia], es a partir de ello que la mujer toma más fuerza, es como decir la mujer toma la batuta, la mujer en cierto modo ha sido más respetada cuando ha habido problemas muy fuertes, sobre todo con los hombres, con otras compañeras, las mujeres han podido tomar otro espacio muy interesante, porque han podido decir «bueno, mira, esto no puedo, o yo voy allá y puedo resolver», porque hay casos que los hombres no pueden resolver porque entre hombres son más groseros, y las mujeres han podido resolver con más facilidad, ¿no? Y siempre un hombre respeta a una mujer, entonces ese ha sido un espacio muy interesante, puesto que la mujer, con toda su experiencia de haber vivido, también podría aportar mucho en situación de problemas. (Guyallas 2014, entrevista personal)

Por otro lado, las mujeres entienden que la justicia tiene que ver y se inscribe en la espiritualidad de la persona en la psicología de ella/él, y que muchas veces, cuando ellas tratan los casos, el interés no está en sancionar la falta en sí misma, sino en averiguar en lo más profundo qué es lo que motivó ese comportamiento. Todo en su conjunto, hace que se vea a la mujer como un sujeto con poder, con poder de decisión, de participación, de colaboración, de acompañamiento.

De qué manera la mujer contribuye e interviene en la justicia comunitaria. Ha sido desde nuestros derechos, derechos que están en la Constitución y que como pueblos indígenas nosotros tenemos, el hombre y la mujer. O sea, para nuestra justicia comunitaria generalmente tiene que ser el hombre y la mujer, por tanto esto hemos extendido y hemos puesto en práctica dentro de la comunidad que para arreglar problemas de los comuneros, que tenemos con cuestiones de justicia, siempre tienen que estar dentro de la comisión de justicia hombres y mujeres. (Vacacelas 2014, entrevista personal)

RESPETO

Otra de las diferencias con los hombres es que la mujer es un referente de respeto. En las movilizaciones, en las marchas y las luchas en las cuales se enfrentaban a la fuerza pública, ellas imponían respeto. Este se mantiene al interior de la comunidad. La presencia de la mujer es respetada, sea que hable o no públicamente.

Porque se ven más cobardes, se ven un poco más bajos, ellos sí para investigaciones grandes, hacer preguntas un poco más fuertes, pero la presencia de la mujer dentro de la administración de justicia tiene mucho que ver porque convienen a la situación, porque somos quienes tenemos todo el poder de criar y, como criamos, eso mismo transmitimos y hacemos con el infractor. (Fares 2014, entrevista personal)

También, desde una mirada más crítica hacia el quehacer de los hombres, se indica que una de las consecuencias del proceso de occidentalización es que su autoridad ha venido a menos. Cisne Guayllas señalaba que, por el machismo, el hombre perdió autoridad, y una persona sin autoridad implica que no es referente de ejemplo. La pérdida de autoridad se hace efectiva, cuando se hace evidente que la persona ha sido o fue partícipe de un acto de violencia, u otro acto que pudiera afectar su credibilidad.

En este rato, quizá a partir del mismo machismo [han perdido autoridad], pero las mujeres han podido tener ese espacio para poder resolver casos. Ahora la justicia de San Lucas tiene más mujeres que hombres, es decir, los hombres tienen igual el nivel de respeto, pero a una mujer han podido entenderla con más facilidad, o ella puede llegar con más facilidad. El hombre igual está con su debida experiencia y ha apoyado, pero está como una segunda mano para apoyar. Hay más mujeres porque también hay

hombres que no toman interés, que dicen «me voy al vóley» y no quieren estar en la parte organizativa y por la migración quizá; entonces a veces, en las reuniones en los centros educativos, hay más mujeres que hombres, de diez mujeres que van a la reunión hay solo un hombre. Ella está más cercana a los hijos, a todo. La mujer llega más porque es más sensible, más amable, tiene una estrategia hábil para llegar, porque los hombres van directos y eso a veces hace que la gente se moleste. (Guyallas 2014, entrevista personal)

Todos estos elementos han sido señalados como característicos de las mujeres, vinculan a la mujer con la justicia, no pueden prescindir de ella. La participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena aporta, mantiene y perpetúa un amplio sistema de conocimiento y experiencia.

Esta experiencia participativa de las mujeres indígenas de Saraguro debería ser considerada, sobre todo por las mujeres blanco-mestizas, como una gran oportunidad de encuentro y de retroalimentación. Si bien el feminismo ha motivado y viabilizado recursos y esfuerzos para el tratamiento de la violencia y el machismo (con resultados interesantes) especialmente como un tema transversal, no deja de ser menos cierto que ese feminismo occidental se ha demorado en reconocer la diversidad y diferencias que presentan en otros contextos.

Se ha visto, durante este trabajo, que, si bien las mujeres indígenas de Saraguro tienen una gran experiencia en lo que respecta a la participación, se siguen promoviendo estructuras que no precisamente dialogan en contextos interculturales, sino que reproducen esas categorías universales. Tanto el género, como la participación se han entendido desde términos ajenos a sus realidades, como diría Segato, sin atender el pluralismo histórico. Se vuelve una necesidad la lectura en clave cultural para dejar de reproducir aquellos parámetros de intrusión.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo, se ha tratado de responder a las inquietudes planteadas inicialmente. Una de estas, y entre las principales, hace alusión a comprender cómo las mujeres entienden la participación en el entramado de su comunidad. Pues como se ha visto, este concepto resulta ser un eje importante en la vida de las mujeres y, por tanto, de la comunidad. Esto, en consecuencia, implica que, para hablar de participación de la mujer en la justicia indígena es necesario considerar aspectos como el contexto histórico, la cotidianidad de la comunidad y el potencial político que puede inscribirse en el hecho de la participación.

A su vez, abordar el tema conlleva repensar el enfoque desde el cual se asume, se explica y se exige el hecho (y derecho) de participar. Por lo tanto, el reto consiste en identificar las pautas o las dinámicas que puedan fortalecer el diálogo entre contextos históricamente diferenciados. Con el fin de solventar las brechas que, desde las estructuras de poder, se han institucionalizado.

En este sentido, analizar otras formas de entender y ejercer la participación permite reconocer que existen propuestas conceptuales, vivenciales y existenciales que, tanto desde el discurso como en la práctica, resultan ser irruptoras en el escenario del poder (de la participación y la justicia) que se ha instaurado como hegemónico.

En concordancia, la participación de las mujeres en la justicia indígena devela desde sus principios (dualidad y complementariedad; y desde el género) la necesidad de replantear el enfoque desde el cual, el

mundo-blanco mestizo u occidental, ha construido los parámetros de la participación y el género.

La participación, al ser entendida desde el entramado de la comunidad y desde la memoria e historicidad como una práctica inherente a las mujeres saraguro, fortalece el carácter político y les permite revitalizar la importancia de los espacios en que se desenvuelven dentro de la comunidad. Además, esta revitalización política les permite extender las demandas y propuestas que, como mujeres, han construido fuera de sus comunidades. Irrumpen, entonces, en el entramado del mundo mestizo para deconstruir precisamente los parámetros desde los cuales se ha entendido la participación y —¿por qué no? — el género.

Entre las implicaciones de este ejercicio de deconstrucción está enfrentar problemáticas como el machismo, el patriarcado, la violencia, en sus comunidades y que, por tanto, se producen prácticas que perjudican a las mujeres (aunque las mujeres participen en la comunidad, siguen reproduciéndose a escala de hogares prácticas violentas: tanto de agresión física, como de impedimento de dejar que la mujer actúe fuera de su hogar, tomar decisiones sin la opinión de las mujeres, o esperar el consentimiento del hombre para actuar) al mismo tiempo invita a la reflexión sobre la construcción de las masculinidades en el contexto de las sensibilidades.

Con relación a la violencia, si bien es un tema que no se ha desarrollado en este trabajo en profundidad, se ha encontrado que esta situación es importante para los dirigentes, líderes y autoridades en las comunidades. Realidad ante la cual se ha trabajado en conjunto con el apoyo de algunas organizaciones, entre las iniciativas se desarrollan trabajos de prevención por medio de talleres organizados y dirigidos hacia jóvenes y adultos. También por medio de las Comisiones de Justicia se ha planteado trabajar en los casos de violencia y las familias y la organización social que mediante la creación de redes y asociaciones de mujeres que apoyan a víctimas de violencia.

Otro de los aspectos que se busca superar es la discriminación, hecho que atraviesa la cotidianidad en contextos diversos, desde las relaciones en las calles en las ciudades, hasta en las instituciones públicas y privadas. Así, las mujeres que quieren acceder a un cargo político, o público se enfrentan a actos de discriminación que resultan violentos. Muchas veces perpetuados por sus mismos compañeros indígenas y también por

los blanco-mestizos. En el campo de la justicia, se enfrentan a los abogados hombres que no reconocen la justicia indígena como válida ni a la autoridad en una mujer indígena. En la política, todavía no se acepta la presencia de la mujer.

Finalmente, es preciso reconocer el potencial de la participación de las mujeres desde los contextos históricos culturales. La participación de las mujeres en el ejercicio de la justicia indígena resulta toda una propuesta insurgente respecto al enfoque con el cual se la ha tratado. En este sentido, este ejercicio implica en sí un reto, no de enseñar a estas mujeres a participar, sino de aprender de ellas y con ellas, ya que, desde sus propuestas, son viables otras formas participativas que podrían aportar a la construcción de la tan ansiada interculturalidad.

REFERENCIAS

- André, Pierre, B. Enserik, Des Connor y Pedro Croal. 2006. «Participación pública: Principios internacionales de la mejor práctica». *IAlA. Publicación especial* 4 (2006): 1-4.
- Ávila Linzán, Luis Fernando. 2012. «Disputas de poder y justicia: San Lucas (Saraguro)» En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 373-429. Quito: Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburg.
- Castañeda Velásquez, María Ercilia. 2009. *Gobierno comunitario: El caso de las comunidades de la parroquia González Suárez*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- CTT-USFQ: Centro de Transferencia y Desarrollo de Tecnologías. 2013. *Caracterización organizativa-legal del pueblo saraguro del proyecto SIG-Codenpe*. Quito: Editorial CTT-USFQ.
- Cunill, Nuria. 1991. *Participación ciudadana: Dilemas y perspectivas para la democratización de los Estados latinoamericanos*. Caracas: Centro Latinoamericano para la Administración para el Desarrollo (CLAD).
- EC. 1997. *Ley de Arbitraje y Mediación*. Registro Oficial 145, 4 de septiembre.
- . 1998. *Constitución Política de la República del Ecuador*. Registro Oficial 1, 11 de agosto.
- . 2004. *Codificación a la Ley de Organización y Régimen de Comunas*. Suplemento. Registro Oficial 315, 16 de abril.
- . 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre.
- Fals Borda, Orlando. 1996. «Grietas de la democracia: La participación popular en Colombia». *Análisis Político* (28): 65-73.
- Guerrero, Patricio. 1993. *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Quito: Abya-Yala.
- . 2008. «Interculturalidad, nacionalidades indias, universidad y procesos políticos». *Cuadernos Interculturales* 6 (10): 159-69.
- . 2012. «Descolonizar desde la sabidurías insurgentes». *DIM-Diálogo Indígena Misionero* 25 (69).
- Guillén, André., K. Sáenz, M. Baddi y J. Castillo, 2009. «Hacia una democracia participativa». *Daena Journal: International Journal of Good Conscience* 4(1): 128-148. <http://www.daena-journal.org>.
- Hueber, Solveig. 2011. «Dinámicas post-constitucionales: Cambios en la administración de justicia indígena en Ecuador después de la Reforma Constitucional de 1998». *Ecuador Debate. Justicia y Poder* 83: 109-26.

- IICA FIDA y MBS-SSDR. 1991. *Proyecto de Desarrollo Rural Saraguro-Yacuambi-Loja*. Quito: Ministerio de Bienestar Social / Subsecretaría de Desarrollo Rural-Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola / Instituto de Cooperación para la Agricultura.
- INEC. 2010. «Resultados del censo de población y vivienda en el Ecuador». Facículo Provincial de Loja. *Ecuador en cifras*. Accedido 28 de marzo de 2022. <http://indestadistica.sni.gob.ec/QvAJAXZfc/opendoc.htm?document=SNI.qvw&host=QVS@kukuri&anonymous=truehttp://indestadistica.sni.gob.ec/QvAJAXZfc/opendoc>.
- Lang, Miriam. 2009. «Mujeres indígenas, movimientos de mujeres y violencia de género». En *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, compilado por Miriam Lang y Anna Kucia, 122-130. Quito: UNIFEM.
- Lentz, Carola. 1997. *Migración e identidad étnica: La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Molina, F. H. 2005. «Hacia una concepción de la participación social». http://objetos.univalle.edu.co/files/Hacia_una_concepcion_de_la_participacion_social.pdf.
- Posada, Jorge Jairo. 1997. «Participación comunitaria e interculturalidad en la escuela pública». *Pedagogía y Saberes* 10: 15-23.
- Salgado, Judith. 2013. *Manual de formación en género y derechos humanos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E) / Corporación Editora Nacional.
- Segato, Rita Laura. 2011. «Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial». En *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde América Latina*, editado por Karina Bidaseca y Vanesa Velázquez, 17-48. Buenos Aires: Godot.
- Velásquez, Fabio, y Esperanza González. 2003. *¿Qué ha pasado con la participación ciudadana en Colombia?* Bogotá: Universidad de los Andes / Fundación Corona / Banco Mundial.
- Walsh, Catherine. 2002. «Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico». En *Justicia indígena, aportes para un debate*, compilado por Judith Salgado, 23-36. Quito: UASB-E-Programa Andino de Derechos Humanos / Abya-Yala.
- . 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: UASB-E / Abya-Yala.

ENTREVISTAS REALIZADAS POR CRISTINA JARA

- Albuja, Gabriela. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 30 de julio de 2014.

- Cali, Carmen. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia». 30 de julio de 2014.
- Ceraquive, María Juana. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 29 de julio de 2014.
- Chalán, Angelita. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 20 de julio de 2014.
- Fares, Sebastiana. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 29 de julio de 2014.
- González, Vicente. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 27 de julio de 2014.
- Guamán, María Angela. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». Julio de 2014.
- Guayllas, Cisne. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». julio de 2014.
- Lozano, Patricio. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 27 de julio de 2014.
- Lozano, Patricio, y Rosa Tene. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 27 de julio de 2014.
- Macas, Luis Francisco. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 20 de julio de 2014.
- Minga, Polivio. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 19 de julio de 2014.
- Salinas, Valerio. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 28 de julio de 2014.
- Sarango, José. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». julio de 2014.
- Sarango, Mamá Rosa. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 20 de julio de 2014.
- Sarango, Sergio. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 1 de agosto de 2014.
- Tene, Rosa. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 19 de julio de 2014.
- Tene, Rosa. «Sobre las comisiones de justicia, conversación informal Saraguro». 2014.
- Vacacelas, Carmen. «Participación de la mujer en el ejercicio de la justicia indígena». 30 de julio de 2014.

ANEXO. SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ACIS	Asociación Cristiana de Indígenas Saraguro
AICIT	Asociación Interparroquial de Comunidades Indígenas de Tenta
ACOCISP	Asociación Cantonal de Organizaciones Campesinas e Indígenas Saraguros de Paquisha
ACOKSY	Asociación de Centro y Organizaciones Kichwa Saraguros del cantón Yacuambi
ACOSL	Asociación de Comunidades y Organizaciones de San Lucas
ACOSPKCZ	Asociación de Centros y Organizaciones Saraguro del Pueblo Kichwa del cantón Zamora
ASKISCVY	Asociación de Kichwas Saraguros y Campesinos del Valle de Yantzaza
CIOIS	Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas Saraguro
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CORPUKIS	Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Kichwa Saraguro
ECUARUNARI	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
FEINE	Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos del Ecuador
FENOCÍN	Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas
FISS	Federación Interprovincial de Indígenas Saraguro
IAP	Investigación Acción Participativa
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
ONG	Organización no Gubernamental
OPISCCC	Organización del Pueblo Indígena Saraguro y Campesino de Centinela del Cóndor
SAKIAT	Saraguro Kichwa Ayllu Jatun Tantanakui

SAKITA-NPK	Saraguro Kichwa Tukuy Ayllukuna Tandanacuy y Nangarizta Pueblo Kunapash
UJIS	Unión de Jóvenes Indígenas Saraguro
UNIFEM	Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer
UCORSAITA	Unión de comunidades y organizaciones de San Lucas, Ayllu Llactacunapac Tandanacuna
YACUTA	Yacuambi Ayllulactacunapapak Tantanacuy
ZAMASKIJAT	Federación Provincial de Pueblos Indígenas y Campesinos de Zamora Chinchipe



La Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) es una institución académica creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. Es un centro académico abierto a la cooperación internacional. Tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración y el papel de la subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La UASB fue creada en 1985. Es una institución de la Comunidad Andina (CAN). Como tal, forma parte del Sistema Andino de Integración. Además de su carácter de centro académico autónomo, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia) y Quito (Ecuador).

La UASB se estableció en Ecuador en 1992. En ese año, suscribió con el Ministerio de Relaciones Exteriores, en representación del Gobierno de Ecuador, un convenio que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador la incorporó mediante ley al sistema de educación superior de Ecuador. Es la primera universidad en el país que logró, desde 2010, una acreditación internacional de calidad y excelencia.

La Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E), realiza actividades de docencia, investigación y vinculación con la colectividad de alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros espacios del mundo. Para ello, se organiza en las áreas académicas de Ambiente y Sustentabilidad, Comunicación, Derecho, Educación, Estudios Sociales y Globales, Gestión, Letras y Estudios Culturales, Historia y Salud. Tiene también programas, cátedras y centros especializados en relaciones internacionales, integración y comercio, estudios latinoamericanos, estudios sobre democracia, derechos humanos, migraciones, medicinas tradicionales, gestión pública, dirección de empresas, economía y finanzas, patrimonio cultural, estudios interculturales, indígenas y afroecuatorianos.

ÚLTIMOS TÍTULOS DE LA SERIE MAGÍSTER

311	Samuel Tituaña Lema, <i>Red Cultural del Sur: Arte, política y gestión</i>
312	Paulina Velasteguí, <i>Resultados de la Cooperación Técnica Belga en Ecuador (2008-2012)</i>
313	Diego Raza-Carrillo, <i>El engagement laboral del docente y su incidencia en el estudiante: Un estudio de caso</i>
314	Valeria Chiriboga Vargas, <i>El Bono de Desarrollo Humano: Un análisis desde el enfoque de capacidades</i>
315	Diego Arcos Bastidas, <i>Revista La Calle: Historia de un proyecto editorial en Quito (1957-1960)</i>
316	Diana Varas, <i>Imaginario funerario popular en cementerios ecuatorianos: Visualidad y representaciones</i>
317	Andrea Barrero, <i>Cartas y procesos judiciales de libertad en La Plata (Charcas, siglo XVII)</i>
318	Carla Sandoval, <i>PILAR: Una metodología para las cooperativas de ahorro y crédito en Ecuador</i>
319	Blanca Inés Alta, <i>La comunidad y el sumak kawsay: Construyendo conceptos</i>
320	Sofía Tinajero Romero, <i>De la oralidad a la historia: El testimonio como género periodístico</i>
321	Carolina Cárdenas Calderón, <i>El techo de cristal: Cultura organizacional y género (ESPE, 2009-2019)</i>
322	Ivonne Guzmán, <i>La pintura social: Tres mujeres en el mundo del arte de los años 30</i>
323	Silvia Álvarez, <i>La paradoja del proceso de descentralización en Ecuador (2010-2016)</i>
324	Luis Sempértgui Fernández, <i>Valoración aduanera en Ecuador, bajo las normas GATT/OMC</i>
325	Daniela A. Leytón Michovich, <i>La consulta como dispositivo de seguridad: Caso TIPNIS</i>
326	Cristina Jara Cazares, <i>La mujer kichwa saraguro en el ejercicio de la justicia indígena</i>

Este libro fue motivado por el interés de comprender la participación de la mujer en el ejercicio y aplicación de la justicia indígena. La obra describe cómo se concibe y se hace efectiva la acción de las mujeres en los procesos de justicia. El estudio se sustenta en entrevistas a hombres y mujeres del pueblo kichwa saraguro y de algunas comunidades cercanas. También reflexiona sobre las mujeres como sujetos políticos gracias a la construcción de género. En la investigación se realiza una breve descripción del pueblo saraguro y se analizan los aspectos que hacen posible la participación de la mujer en sus procesos de justicia.

Cristina Jara Cazares (Ibarra, 1983) es licenciada en Antropología (2009) por la Universidad Politécnica Salesiana; diploma en Derecho Indígena y Pluralismo Jurídico (2011) por FLACSO Ecuador; magíster en Estudios de la Cultura con mención en Género y Cultura (2016) por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; y máster en Desarrollo Internacional con mención en Medioambiente, Sustentabilidad y Políticas (2018) por la Universidad de Birmingham, Reino Unido. Trabaja en el Centro de Desarrollo Internacional y Formación (CIDT) de la Universidad de Wolverhampton, en Reino Unido.



9789942604347